Plotino

ENNEADI

Porfirio
VITA DI PLOTINO

Testo greco a fronte

Introduzione, traduzione,
note e bibliografia di
Giuseppe Faggin

Presentazione e iconografia
plotiniana di
Giovanni Reale

Revisione finale dei testi
appendici e indici di
Roberto Radice

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

... ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

...è necessario staccarsi da queste cose e non guardar più, ma mutando la vista corporea con un'altra ridestare quella facoltà che ognuno possiede, ma che pochi adoperano.

Enneadi, I 6, 8, 24-25

PRESENTAZIONE

di Giovanni Reale

Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα... Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

Fuggiamo dunque verso la cara patria ... La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre.

Enneadi, I 6, 8, 16 ss.

Giuseppe Faggin è nato ad Isola Vicentina nel 1906. Si è laureato in filosofia con Erminio Troilo nel 1930 nell'Università di Padova, presso la quale è stato libero docente di Storia della filosofia dal 1951. Ha mantenuto, però, sempre l'attività di docente di filosofia nei Licei, in parallelo alle sue ricerche scientifiche e ai suoi lavori in collaborazione con l'Università, come in passato succedeva di frequente. Ha insegnato dal 1930 al Liceo di Bassano del Grappa, dal 1933 al Liceo M. Pagano di Campobasso (ebbe la cattedra che fu tenuta nientemeno che da Giovanni Gentile), e dal 1935 al 1974 al Liceo Classico A. Pigafetta di Vicenza. È membro di varie Accademie, ha ricevuto numerosi premi e riconoscimenti, nazionali e internazionali.

La sua attività di studioso, in un certo senso, si può dire che abbia al centro proprio Plotino e il Neoplatonismo, e si estende non solo a vari ambiti della storia della filosofia, ma anche alla storia della mistica, dell'occultismo, dell'arte, e addirittura alla poesia.

Vogliamo qui richiamare l'attenzione dei lettori sui suoi libri più significativi, che delineano molto bene, già con il loro stesso titolo, l'immagine dello studioso in tutta l'ampiezza, varietà e ricchezza dei suoi interessi spirituali e del suo background culturale.

Incominciamo dalla sua opera poetica, che è stata anche la prima da lui data alle stampe. Si intitola: I canti del mistero, *ed è stata pubblicata dall'editore Carabba (Lanciano 1934). Rientra in quest'ambito, in un certo senso, anche la traduzione di Hölderlin,* La morte di Empedocle *(Carabba, Lanciano 1936), che rende bene l'afflato poetico dell'originale.*

Per quanto riguarda la storia dell'arte, Faggin si è occupato soprattutto di tre autori nei seguenti tre libri: Van Gogh *(Cedam, Padova 1945),* Bruegel *(Mondadori, Milano 1955),* Van Eyck *(Mondadori, Milano 1961).*

Con riferimento alla storia dell'occultismo, Faggin ha scritto il cospicuo volume dal titolo Le streghe *(Longanesi, Milano 1959; 1975), tradotto anche in spagnolo (1963), e, inoltre,* Diabolicità del rospo *(Neri Pozza, Vicenza 1973). Ha anche curato la nutrita antologia, con adeguato commento:* Gli occultisti dell'età rinascimentale *(contenuta nella* Grande Antologia Filosofica, *vol. VI, Marzorati, Milano 1964, pp. 339-512).*

Nell'ambito della storia della mistica si è imposto con il volume Meister Eckhart e la mistica tedesca protestante *(Bocca, Milano 1946), che è stato tradotto anche in lingua spagnola (1953).*

Hanno avuto, inoltre, notevole diffusione le sue traduzioni in italiano di alcuni testi di questo autore, da lui particolarmente amato (M. Eckhart, La nascita eterna, *Sansoni, Firenze 1953; Idem,* Il natale dell'anima, *La Locusta, Vicenza 1976; Idem,* Trattati e prediche, *Rusconi, Milano 1982). Di recente ha curato anche la traduzione di Angelus Silesius,* Il pellegrino cherubico *(La Locusta, Vicenza 1981, 1990). Legata alla spiritualità mistica può considerarsi anche la sua traduzione degli* Inni Orfici *(Fussi-Sansoni 1949; nuova edizione riveduta e corretta, Asram Vidya, Roma 1986; l'ultima edizione completa e molto ben presentata con testo greco a fronte da quest'ultimo editore è uscita nel gennaio 1992).*

In connessione con questo tipo di tematiche può venir collocata anche la nutrita scelta antologica, con adeguati commenti, pubblicata sotto il titolo Lo spiritualismo nella seconda metà dell'Ottocento *(in* Grande Antologia Filosofica, *vol. XXVI, Marzorati, Milano 1976, pp. 339-445).*

Per quanto riguarda la storia del pensiero filosofico si è occupato, oltre che del Platonismo, di cui diremo subito sotto, anche di autori moderni, e in modo particolare di Schopenhauer, con un volume di notevole originalità: Schopenhauer, il mistico senza Dio *(La Nuova Italia, Firenze 1951), che è stato preceduto e seguito da traduzioni di pagine schopenhaueriane:* L'oggetto dell'arte *(La Scaligera, Verona 1941),* Il significato dell'esistenza *(Radar, Padova 1968) e in particolare della importante* Etica *(Boringhieri, Torino 1961).*

Ha pubblicato anche opere filosofiche di carattere teoretico: Idealismo classico e civiltà moderna *(Accademia Olimpica, Vicenza 1976);* Spiritualità medievale e moderna *(Accademia Olimpica, Vicenza 1978);* Perché filosofare? *(Rumor, Vicenza 1982);* Alla ricerca dell'umano *(Accademia Olimpica, Vicenza 1982).*

Ha poi scritto una quarantina di saggi su riviste, recensioni, articoli su giornali, nonché circa trecento voci per Enciclopedie e Lessici, oltre che antologie di vari autori e opere didattiche, fra le quali è da ricordare la sua Storia della Filosofia *per i Licei, Principato, Milano 1963, 1983[6].*

Ma, come sopra dicevamo, come assi portanti di base dei suoi interessi filosofici si pongono proprio Plotino e il Platonismo.

Naturalmente, a Plotino non si arriva se non passando attraverso la filosofia di Platone. E Faggin ha tradotto e presentato due importanti dialoghi platonici: Protagora *(Cedam, Padova 1937) e* Fedro *(Cedam, Padova 1938). Già nel 1938 Faggin pubblicava una scelta antologica*

delle Enneadi *dal titolo* Le vie del ritorno *(Carabba, Lanciano 1938). Nel 1945, nella collana «I Filosofi» dell'editore Garzanti, dava alla stampa il bel volume dal titolo* Plotino *– senz'altro uno dei meglio riusciti della collana – con una monografia introduttiva e passi scelti dalle* Enneadi *da lui tradotti. Faggin ha in seguito ripubblicato la monografia introduttiva con bibliografia aggiornata nell'anno 1988 (nelle edizioni Asram Vidya, Roma).*

La sua opera più impegnativa su Plotino è stata edita nel 1947-1948 presso l'Istituto Editoriale Italiano: Plotino, Le Enneadi, *testo critico traduzione e note, in tre volumi, che contiene le prime tre* Enneadi. *Non è stata ultimata, perché l'editore non ha proseguito nell'attuazione del progetto della collana.*

Faggin è tornato ancora su Plotino con scelte antologiche La presenza divina *(D'Anna, Firenze 1962) e* Dal Bello al Divino *(La Locusta, Vicenza 1986).*

Mentre studiava Plotino, per logica conseguenza, si è occupato anche di Porfirio. Oltre che la porfiriana Vita di Plotino, *che precede l'edizione delle* Enneadi, *ha tradotto* Lettera ad Anebo *e* Lettera a Marcella *(Fussi-Sansoni 1954), e ha ripubblicato con testo greco a fronte la seconda con il titolo:* Lettera a Marcella. Il testamento morale dell'antichità *(Il Basilisco, Genova 1982).*

Va ancora menzionata la ricchissima raccolta di testi dei platonici, con relativa sistematica presentazione, che ha il titolo: I precursori del neoplatonismo e i neoplatonici *(in* Grande Antologia Filosofica, *vol. I, Marzorati, Milano 1954, pp. 655-803).*

Di solito si dice che il primo traduttore in lingua italiana moderna delle Enneadi *è stato Vincenzo Cilento. Ma l'affermazione è esatta solo se si intende parlare della prima traduzione completa. Se si parla, invece, di prima traduzione di testi plotiniani in italiano moderno, la precedenza spetta a Faggin, e in particolare alla sua antologia* Le vie del ritorno, *sopra citata, che è del 1938. Inoltre, l'antologia di Faggin contenuta nel Plotino delle edizioni Garzanti del 1945 è uscita in parallelo con l'*Antologia plotiniana *che Cilento ha pubblicato presso Laterza. E anche la pubblicazione della traduzione delle* Enneadi *del nostro studioso è iniziata sempre in parallelo con quella di Cilento, nel 1947.*

I due tipi di traduzione delle Enneadi *offerti da Cilento e da Faggin risultano essere in vari punti molto differenti e perfino opposti.*

La differenza che più colpisce di primo acchito, consiste nel fatto che Faggin traduce in modo asciutto ed essenziale, mirando al concetto; Cilento, invece, traduce esplicitando con dovizia di termini molti punti del testo. In qualche caso, ad esempio, la traduzione di Cilento raddoppia le righe dell'originale, mentre quella del Faggin tende a pareggiare (e in qualche caso perfino a condensare) le righe dell'originale (se si

togliessero i titoli e gli a-capo le pagine greche verrebbero a coincidere, all'incirca, con l'originale).

Personalmente, tenderemmo anche noi ad ampliare il testo della traduzione come fa Cilento, ma dobbiamo riconoscere che Porfirio nella Vita di Plotino, *14, rileva quanto segue: «Nello scrivere Plotino era conciso, denso di pensiero, breve, ricco più di idee che di parole...», e quindi sembrerebbe dar più ragione allo stile seguito da Faggin.*

Cilento privilegia la dimensione del poetico, e in certi momenti assume toni quasi lirici. In non poche pagine la sua traduzione è bella, anche se alcuni giustamente lamentano alcune inflessioni di sapore bizantino, certe movenze e coloriture di gusto arcaico. Talora si allontana alquanto dal testo, e, non di rado, pur esprimendo ed esaltando lo spirito plotiniano, non rispetta la lettera. Lo studioso deve, in ogni caso, tenersi accanto il testo greco, se vuole riacquistare il senso esatto della lettera e i precisi stilemi del pensiero plotiniano.

Si potrebbe anche dire che la traduzione di Cilento (che, peraltro, a noi piace) è la tipica «bella infedele», o, per essere più esatti, «la bella non sempre fedele». In ogni caso, c'è da rilevare questo: lo spirito plotiniano è sempre presente, e, in alcuni momenti, è reso in maniera davvero eccellente.

Invece, Cilento non è riuscito a presentare una interpretazione di Plotino, né una ricostruzione sistematica del suo pensiero. Ha pubblicalo solo dei saggi su riviste e miscellanee, che ha poi raccolto in un volume dal titolo Saggi su Plotino *(Mursia, Milano 1973); ma il volume, nel complesso, rimane di carattere largamente rapsodico.*

*Anche l'*Antologia plotiniana *di Cilento, pubblicata per i tipi della Laterza, a nostro giudizio, è ben lungi dall'essere convincente e soddisfacente. Non ridà le linee maestre del sistema plotiniano in modo coerente, ma presenta solamente, per così dire, alcuni squarci metafisici significativi.*

Per tutta la vita Cilento si era proposto di scrivere una monografia sistematica su Plotino, ma non lo ha fatto. In effetti, proprio quella sua capacità di cogliere il poetico era in antitesi con le istanze teoretiche e speculative, e, comunque, non era sorretta da un'adeguata capacità di cogliere il sistematico.

Ebbene, a noi sembra che la traduzione di Faggin sappia invece cogliere proprio anche quest'altra faccia di Plotino. In un certo senso, in alcuni punti filosoficamente più delicati, aiuta il lettore meglio di quella di Cilento a seguire le linee del pensiero plotiniano e le sue articolazioni, ed è non poche volte più aderente alla lettera, pur esprimendone anche lo spirito.

Insomma, delle due traduzioni si può dire che, in un certo senso, esse si completano a vicenda. Quella di Faggin in alcuni punti agevola

lo studioso, perché aiuta meglio a capire i concetti e la trama teoretica del pensiero plotiniano, mentre quella di Cilento aiuta maggiormente a cogliere e a godere la dimensione del poetico.

Alcuni hanno rilevato certe affinità della traduzione di Faggin con quella di Bréhier. Ma questo è inesatto, perché, al di là delle apparenze, in certi passaggi chiave egli si differenzia nettamente e talvolta si oppone a Bréhier. Semmai si notano, alcune volte, maggiori assonanze con le traduzioni di Harder e di Mac Kenna-Page. Naturalmente, Faggin ha tenuto conto anche di quella di Armstrong, almeno in parte. Per le due ultime Enneadi, *poi, Faggin ha tenuto adeguato conto dei contributi di Cilento, la cui traduzione egli apprezza molto. Ma la linea di fondo che segue ha una sua originalità, una precisa coerenza e una innegabile consistenza.*

Nella nostra Storia della filosofia antica *(volume IV, Vita e Pensiero, Milano 1991*[8]*) abbiamo utilizzato e riportato la traduzione di Cilento, perché, al momento, era l'unica completa, e bella per i motivi detti. Tuttavia, abbiamo ben rilevato l'utilità di quella di Faggin, che più volte – tra l'altro – nello studiare le* Enneadi *abbiamo messo a confronto con quella del Cilento, saggiandole ambedue sulla base del testo greco.*

Quando si è deciso di pubblicare una traduzione integrale delle Enneadi, *e della* Vita di Plotino *di Porfirio, non abbiamo avuto dubbi. Al momento, in Italia, l'unico studioso, davvero preparato per portare a termine questa operazione, era Faggin.*

Oltre alle prime tre Enneadi, *come sopra abbiamo precisato, egli aveva già in pronto la traduzione della quarta, rimasta inedita per l'interruzione del progetto dell'Istituto Editoriale Italiano, e aveva anche già tradotto brani della quinta e della sesta; nel quinquennio 1986-1991 ha completato la traduzione e la revisione di tutte le* Enneadi, *con la novità di tutte le intitolazioni ben articolate dei vari paragrafi e nei primi mesi del 1992 ha fatto gli ultimi ritocchi e ha rivisto le prime bozze.*

L'ampiezza e la varietà della produzione di Faggin dimostrano una sua capacità di lavoro straordinaria, che non è venuta meno con l'avanzare dell'età, e che gli ha permesso di portare a compimento in modo mirabile un'impresa estremamente impegnativa qual è questa che ora presentiamo.

Delle parti in precedenza tradotte, Faggin ha fatto una revisione, ma non ha portato sostanziali modificazioni.

Fra le molte osservazioni che a questo riguardo si potrebbero fare, una si impone.

Uno dei termini tecnici di Plotino più difficile da tradurre è quello di Nous (Νοῦς). Cilento aveva tradotto Nous con Spirito. Ma, in consi-

derazione dei suoi legami con Croce, tale traduzione non è piaciuta a molti, in quanto è stata interpretata come una indebita infiltrazione dell'Idealismo crociano in Plotino. E, in effetti, alcune cose che Plotino dice del Nous possono mettersi in rapporto con lo Spirito dell'idealismo crociano, però su altre basi e su fondamenti ben differenti. D'altra parte, la traduzione del Nous con Spirito non costituisce affatto una invenzione di Cilento, ma è propria di molti studiosi a livello internazionale: i francesi usano spesso Esprit, *i tedeschi* Geist, *alcuni inglesi* Spirit, *e gli olandesi* Geest. *Tuttavia, la traduzione di Nous con Spirito implica alcune difficoltà, in particolare quella di non richiamare, dal punto di vista lessicale, l'originario νοῦς (Spirito richiamerebbe lessicalmente piuttosto il termine πνεῦμα).*

Mentre l'Uno, che è la prima ipostasi, secondo Plotino è «la potenza di tutte le cose», il Nous, che è la seconda ipostasi, è «tutte le cose» a livello spirituale. Il Nous è, pertanto, inscindibile unione di Essere e Pensiero, Intelligibile e Intelligenza. È, quindi la sintesi del Mondo delle Idee di Platone e del Pensiero di pensiero di Aristotele, con tutte le implicanze che ciò comporta.

Come rendere dunque il termine Nous?

Non inadeguata è la traduzione con Intelligenza, intendendola, però, come inclusiva dell'intelligibile. Ma anche il termine Intelligenza non ricopre, se non in modo approssimativo, l'area semantica del Nous, che abbraccia essere, pensiero e vita, in modo assai articolato e complesso.

Resta, comunque, la traduzione filologicamente più fondata e Faggin ha, fin dagli inizi, tradotto in un tal senso. Per questa sua traduzione definitiva egli ha molto ripensato al problema e sarebbe stato tentato di adattare la traduzione di Nous con Spirito, perché questo elimina certi equivoci, anche se ne crea altri, e perché diffusa in Europa. Ma dopo ampie discussioni con i direttori della collana, in cui è precedentemente apparsa l'opera, è prevalsa l'opinione di Vittorio Mathieu che giudica la traduzione di Nous con Spirito filologicamente molto criticabile, se non addirittura di fatto infondata.

Dunque, Faggin ripropone la sua scelta originaria, e io stesso la giudico oggi più attendibile, anche se nei miei lavori su Plotino, in quanto utilizzavo la traduzione di Cilento, ho reso Nous con Spirito. Pertanto, il Nous ipostasi verrà tradotto con Intelligenza; *il nous come facoltà conoscitiva verrà reso con* intelletto, *in modo che le scansioni concettuali plotiniane risultino in tale maniera ben rispecchiate con questa differenziazione lessicale, che specifica la differenziazione dell'area concettuale che il termine* Nous *ricopre, con la stessa radice filologica.*

Per quanto concerne l'interpretazione di Faggin, essa è riassunta dall'autore stesso nelle pagine che seguono. E chi volesse ulteriori pre-

cisazioni, può consultare la riedizione del suo Plotino *(1988), sopra citato.*

Quanto alla nostra interpretazione di Plotino, si faccia riferimento alla nostra Storia della filosofia antica, *in cui presentiamo, nel volume IV (pp. 457-616) una vera e propria monografia sintetica, su tutti i suoi aspetti.*

È appena il caso di ricordare che molte pagine delle Enneadi *si collocano allo stesso livello delle più belle pagine di Platone e di Aristotele. E la storia degli influssi delle* Enneadi *non è seconda rispetto alla storia degli influssi del pensiero dei due altri grandi greci.*

Per concludere, la traduzione di Faggin che presentiamo ha, nell'ambito della cultura italiana, un valore che si potrebbe qualificare storico. Sulle parti che erano già state pubblicate ben si può dire che non pochi lettori di cose filosofiche si sono formati, in sinergia con la traduzione di Cilento. Le parti nuove, quindi, completano il quadro, in modo adeguato, nella giusta Stimmung.

A fronte della traduzione si è voluto mettere anche il testo greco, nella lezione ricostruila da P. Henry e H.R. Schwyzer, che, oggi, è quella di riferimento.

*Per utilità del lettore si è riprodotta l'*editio maior, *perché, se è vero che quella più diffusa è l'*editio minor *curata dagli stessi autori per la nota collana «Oxford Classical Texts», è anche vero che può essere assai proficuo avere a disposizione altresì il testo dell'*editio maior.

Come abbiamo sopra detto, la traduzione delle prime tre Enneadi *pubblicate da Faggin nel 1947-1948, era accompagnata da una edizione critica del testo con un sobrio apparato. Questa edizione è stata da alcuni criticata e considerata in larga misura ripetitiva di quella del Bréhier. Ma l'edizione critica non costituiva il fine specifico del lavoro di Faggin, che puntava soprattutto sulla traduzione, con a fronte un testo rivisto sulla base degli originali. Del resto, gli stessi Henry e Schwyzer, che pure criticano tale edizione come ripetitiva di quella di Bréhier, in un certo senso si ricredono, e nell'apparato critico fanno riferimento a Faggin non poche volte.*

Come dicevamo, resta in ogni caso il fatto che il valore del contributo di Faggin sta nella traduzione, ben più che nell'edizione.

Tuttavia, poiché nelle prime tre Enneadi *e nella* Vita di Plotino *la traduzione di Faggin si basa sulla sua edizione critica, in appendice vengono riportate le varianti che essa presenta rispetto all'edizione Henry-Schwyzer. Inoltre, poiché per le altre tre* Enneadi *Faggin si è basato soprattutto sull'*editio minor *di Henry-Schwyzer, sempre in appendice vengono riportate anche le varianti che Henry e Schwyzer hanno apportato nella loro* editio minor *rispetto all'*editio maior *che riproduciamo.*

Le note, per evidenti ragioni di spazio, sono ridotte ai puri realia. *La bibliografia presenta le pubblicazioni significative su Plotino dal 1949 ad oggi.*

Il lettore ha quindi a sua disposizione, in questa opera che presentiamo, il meglio che, in questo momento, si potrebbe chiedere per la lettura e la comprensione delle Enneadi, *raccolto in un unico volume.*

Ringraziamo vivamente Faggin per il grande lavoro che ha fatto, sotto molti aspetti di eccezionale portata.

Ringraziamo inoltre Roberto Radice per il lungo e fattivo lavoro di revisione finale dei testi e della bibliografia, nonché degli indici generali e delle appendici.

*L'*Iconografia plotiniana *da noi curata offre al lettore anche tutti i volti e tutte le figure in cui si è creduto di poter vedere Plotino, e, quindi, anche la visione di quella fuggevole figura che egli avrebbe voluto nascondere (cfr. Porfirio,* Vita di Plotino, *1), per affidare tutto quanto il suo messaggio alla sola dimensione eterna dello spirituale.*

Giovanni Reale

INTRODUZIONE

di Giuseppe Faggin

> ...μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.
>
> ...la conoscenza di Lui non si ottiene né per mezzo della scienza, né per mezzo del pensiero, come per gli altri oggetti dell'Intelligenza, ma per mezzo di una presenza che vale di più della scienza.
>
> *Enneadi,* VI 9, 4, 1-3

La presenza di Plotino e della sua scuola a Roma nel III secolo non è soltanto una validissima testimonianza della vitalità e della continuità del pensiero platonico, ma è soprattutto l'espressione di un grande equilibrio spirituale in un'epoca di disorientamento e di angoscia. Nessuna presunzione di scolarcato e di originalità: Plotino dichiara apertamente che la sua speculazione vuole attenersi con tutta fedeltà all'insegnamento di Platone[1]; egli ne accoglie i fondamenti dottrinali con quello spirito critico e quell'aderenza simpatetica che caratterizzano gli autentici pensatori che intendono continuare una grande tradizione e che, avendo dietro di sé la storia ulteriore del pensiero, avvertono la necessità di rimeditare l'insegnamento del Maestro alla luce delle nuove ricerche. Plotino coinvolge così non soltanto le varie correnti platoniche e platoneggianti – l'ermetismo, il pensiero di Filone alessandrino, il platonismo medio, il neopitagorismo, gli oracoli caldaici... – ma anche le varie correnti che ormai chiamiamo classiche, la filosofia aristotelica, lo stoicismo nelle sue varie scuole, l'epicureismo, lo scetticismo e insieme i commentari platonici di Cronio, Severo, Numenio, Gaio, Attico e dei peripatetici Aspasio, Alessandro, Adrasto[2]; il suo interesse per il pensiero orientale e per la letteratura gnostica[3] dimostra fin dove avrebbe voluto spingersi la sua indagine.

Né c'è da meravigliarsi che qualche storico delle idee non sia più disposto a distinguere un neoplatonismo dal platonismo ma sia senz'altro portato a rintracciare il neoplatonismo nel platonismo: tanta è l'amorosa cura di Plotino nel tener conto delle più leggere sfumature dottrinali del Maestro e dei suoi più tardi epigoni nel costruire il proprio sistema.

Ma c'è in Plotino quanto basta per poter parlare della sua indiscutibile originalità: è la teoria della «processione» (πρόοδος, ἀπόρροια, περίλαμψις), che in Platone è annunciata, diciamo così, appena *in aenigmate*, ma che in Plotino sostituisce definitivamente ed inequivocamente la funzione coordinatrice che Platone non aveva espresso e che costituisce quel tessuto connettivo e quella mediazione che rende sempre più intelligibili i rapporti ipostatici e il loro dialettico dinamismo, aprendo così nuove e più ampie schiarite nella sistematica unità del suo pensiero. Dei miti platonici rimangono ancora vivi e presenti in Plotino soltanto alcune immagini e simboli suggestivi (la luce che emana dalla luce, il centro e i raggi, l'albero, la sorgente inesauribi-

[1] Plotino, *Enneadi*, V 1,8
[2] Porfirio, *Vita di Plotino*, 14
[3] Porfirio, *Vita di Plotino*, 16; Plotino, *Enneadi*, II 9

le...): sono gli sprazzi poetici che alle sue lezioni, non sempre linguisticamente raffinate, conferiscono qua e là un fascino tutto singolare.

È certo che il vero continuatore di Platone, il pensatore che lo continua ed interpreta con altrettanto senso religioso, non è né Giamblico, che si dibatte fra oscuri esoterismi, né Proclo che si compiace di ontologizzare e ipostatizzare astrazioni e rapporti, ma Plotino, le cui *Enneadi*, accanto alla *Metafisica* di Aristotele, hanno il pregio di rappresentare l'eredità più preziosa del pensiero antico.

Non si può dire che le *Enneadi* siano lo specchio fedele della loro epoca, così politicamente e socialmente sconvolta; non si avverte in esse il sentore di una crisi, se non forse nel desiderio di Plotino, testimoniato da Porfirio[4], di fondare in Campania la città di Platonopoli, che concedesse un rifugio e una evasione a filosofi nauseati dei disordini mondani. Sono rari gli accenni ad argomenti politici; il discorso plotiniano rimane costantemente orientato verso i problemi dell'etica e della metafisica, con la vigile preoccupazione di minimizzare gli aspetti negativi della vita: nel sistema di Plotino c'è un posto spazioso ed evidente per il male, le miserie e il dolore, ma inserito dentro un fortilizio che intende offrire garanzie, aspettative e speranze; la sua parola non mira soltanto a insegnare e a costruirci davanti alla mente un edificio grandioso, ma anche a rassicurarci sul significato razionale e soteriologico della realtà, in cui siamo stati gettati.

Nell'età di Plotino il paganesimo si sta avviando a grandi passi verso una triste decadenza: la religione tradizionale ha già perduto la sua identità e apre le porte alle divinità straniere creando un sincretismo sempre più aggrovigliato che indica quanto siano disorientati gli animi nella ricerca di un fine superiore; ma soprattutto si sta trasformando in un polidemonismo che si compiace di pratiche magiche e teurgiche in cui sono coinvolte caterve di demoni buoni e malvagi. Il clima religioso diventa demonopatico e gravemente irrazionale.

In aperto conflitto col paganesimo la nuova fede cristiana va cercando nell'ambito della sapienza greca i sostegni culturali per sostenere la propria difesa di fronte alle accuse degli intellettuali che stanno agonizzando, e intanto intensifica la propria lotta contro il politeismo bollato come culto di Satana. Fra questi due fronti il pensiero di Plotino vuol essere la rivendicazione di una filosofia razionale e spirituale che vanta una storia secolare e che ha l'ambizione di rispondere alle molteplici esigenze del suo tempo, da quella metafisico-religiosa a quella etica ed estetica, rifiutando decisamente la tradizione politeistica, di cui trasmuta le divinità in simboli e confinando miti e leggende nella regione del fantastico. Il silenzio, che Plotino conserva nei confronti del cristianesimo (nella sua scuola l'ostilità anticristiana è

[4] Porfirio, *Vita di Plotino,* 12

rappresentata da Porfirio) testimonia senza dubbio del suo umano e tollerante equilibrio.

È viva invece, non soltanto nel suo insegnamento ma anche nelle discussioni con i discepoli, la polemica contro gli gnostici, ai quali rimprovera la struttura mitologizzante del pensiero, l'irrazionalità della concezione cosmica e il comportamento arbitrario delle anime, vale a dire gli aspetti antitetici della sua metafisica. Non è comunque possibile parlare di affinità plotiniane con la dottrina cristiana, anche se i primi Padri della chiesa non tarderanno ad attingere dalle *Enneadi* i motivi essenziali della Trascendenza e la natura spirituale dell'anima, e persino i fondamenti speculativi del Logos eterno. Ma queste vaghe, se pur innegabili affinità, si perdono in una metafisica che rifiuta a un Salvatore il compito di salvare le anime umane e assegna all'ascesa libera e razionale dell'uomo, e non alla fede, alla grazia, alla preghiera, la possibilità di «tornare» al Bene e nega ai fatti storici la funzione di salvare il mondo: vale a dire tutto ciò che Agostino, dopo aver accolto le suggestioni plotiniane, porrà alla base della sua concezione cristocentrica.

Le tre ipostasi – l'Uno, il Nous o Intelligenza, l'Anima – costituiscono la trinità plotiniana e stanno a rappresentare i piani del Bene, della Verità e della Vita, o in altri termini, i molteplici aspetti del reale: dell'Ineffabile e del Super-razionale, dell'Essere eterno, delle ragioni seminali, della discorsività e del movimento; dei valori etico-mistici e dei fenomeni pratico-biologici. La loro gerarchia implica una distinzione, ma la loro «processione» ne garantisce l'ordine e la coordinazione.

La Vita, che è il piano ontologico inferiore, è funzionalità organica che si svolge, in una dinamica di trasmutazioni, nel tempo e nello spazio; il suo divenire implica ritmi di scambi e di contrasti intrinseci, che garantiscono l'equilibrio e la consistenza delle forme viventi. Ma il posto, che la vita occupa nel quadro plotiniano, ne chiarifica insieme condizioni e limiti; ed è qui che il pensiero di Plotino offre suggestioni preziose. La psiche promana dal Nous, cioè dalle idee essenziali che costituiscono il mondo intelligibile; in quanto promana da esso, è inferiore ad esso ma è, nello stesso tempo, sua immagine e rivelazione. Se il movimento e la vita costituiscono l'essenza della psiche, l'unità organica delle forme biologiche non può essere che un riflesso dell'idea dalla quale la vita discende: poiché la vita è in funzione dell'essenza, dalla quale deriva e alla quale tende, essa si manifesta nelle sue strutture come finalità. Nous e Psiche sono piani psicologici distinti, e perciò Verità e Vita, Idea e Forma non possono essere identificate: eppure l'Idea si fenomenizza, moltiplicandosi, nelle forme viventi; le forme viventi rivelano, nella costanza teleologica delle loro strutture, l'annuncio di un'idea, di un Nous, che in esse non si esaurisce.

Alle scienze biologiche non è dato né di chiudersi dentro i limiti del

fenomeno Vita come dentro i confini di un invalicabile assoluto, né tanto meno di dedurre, in forza di una ipotetica evoluzione, la realtà dello spirituale dal complesso chimico-biologico. Il loro compito è di percorrere tutta la trama delle cellule e dei tessuti sino a scoprire il riflesso del principio unitario che ne sorregge l'interno finalismo; di non fermarsi al substrato irrazionale e alla lotta oscura che si sottendono ai fatti biologici, come se fossero l'ultimo significato della vita, ma di saper intravvedere in essi un *conatus* al logos e all'intelligibilità; di considerare l'inconscio, non come il generatore dei valori nella coscienza, ma come la rivelazione, depotenziata sul piano spazio-temporale, di una razionalità infinita.

Il piano dell'Intelligenza, che la psiche annuncia, non è dunque identico al piano della Vita; la Verità della Vita è oltre la vita, è nel Nous, nell'Idea, che le forme viventi ed effimere possono soltanto suggerire. Ma anche il Nous, a sua volta, presenta la stessa dinamica di correlazioni. Il Nous, l'Intelligenza, è il mondo noetico delle pure essenze, eterno e immutabile; è il valore dell'idealità che ha in sé le ragioni della sua autonomia.

Ma anche questa autonomia, se pur appare autentica sul piano logico, è contestata da Plotino con un'insistenza sconcertante. Anche il Nous è inserito nel corso della processione che ne determina funzioni, significati e limiti; collocato tra l'Uno e la Vita, il mondo della Verità intelligibile rivela un suo interiore dinamismo che ha, malgrado l'apparente immobilità, tutti i caratteri di una realtà autosufficiente e insieme inquieta e scontenta di se stessa. Il Nous promana dall'Uno, cioè dal Bene assoluto: come tale, è rivelazione di unità, ma è inferiore ad essa e ne «dipende» (ἐξήρτηται). Poiché «nessuna frattura si frappone fra i piani ipostatici», la razionalità del vero non rappresenta un salto qualitativo rispetto all'Uno, ma è l'immediata immagine dell'Uno, e tuttavia il suo ultimo significato va cercato oltre di essa, in un piano che la trascende.

Considerata come altro dall'Uno, l'Intelligenza è anzitutto alterità di Pensiero e di Essere: un'alterità costitutiva ed ineliminabile, che mina dall'interno l'autosufficienza gaudiosa del pensare e pone perennemente il soggetto pensante come tale di fronte a una oggettività data; e l'oggettività si articola a sua volta in una pluralità di essenze ideali, la cui unità, se è postulata in forza dell'Uno dal quale deriva e del quale partecipa, è nondimeno, per il nostro pensiero, un'unità sempre esposta al pericolo della dispersione e alla necessità di un recupero unificante. Se la Verità, vista in relazione alla Vita, appare come il senso razionale della vita e la direzione teleologica dei fatti biologici, vista in relazione all'Uno ci si configura dinanzi come un'infinita e immobile unità articolata che immobilizza il pensiero in una contemplazione apatica e insoddisfatta: la sua unità non è autentica; i metodi, che essa esige, ci

impegnano in operazioni induttive e dimostrative che sollecitano il pensiero in un perenne trascendimento. Ciò che le scienze e la matematica e la dialettica ci offrono di verità e di essenzialità, o ci si presenta come un insieme di strumenti pratici, idonei a conquistare e dissacrare le cose, e perciò a farci perdere la coscienza della loro verità, oppure si delinea davanti alla nostra mente come una verità freddamente universale che non placa l'eros dell'anima. La teoreticità, per quanto s'imponga come significato razionale e immoto del visibile e del concreto e soddisfi in questa sua funzione un'esigenza primaria e inderogabile, rivela alla fine il suo valore di «momento» e, quindi, in ultima analisi, la sua provvisorietà.

E c'è inoltre, nel mondo noetico, una dimensione di ferrea necessità logica che paralizza lo slancio dell'anima; il passaggio dal piano della Vita a quello della Verità, se riesce a svincolarci dalla contingenza spazio-temporale e dal terrore della morte inesorabile, ci pone tuttavia di fronte alla promessa di una unità e di una libertà interiore, che non viene mantenuta, sicché alla fine il pensiero, proprio nella pienezza della sua attività, giunge a capire di non essere il valore più alto. Il pensiero sente l'istanza di un «al di là» che lo trascenda e insieme lo reintegri in un'assoluta libertà interiore.

Se il piano della Vita è relativo al piano della Verità e rimanda necessariamente ad esso, e il piano della Verità è relativo all'Uno e si apre ad esso per interiore dialetticità, l'Uno non ha oltre e al di sopra di sé un termine, che esso debba annunciare. L'Uno è irrelativo e manifesta soltanto se stesso. Con la parola «Uno» Plotino intende indicare l'estesa gamma dei valori mistici e insieme la regione dell'ineffabile: quella implica un *Erlebnis* spirituale, questa esige da parte del pensiero la giustificazione della sua ineffabilità.

È evidente che Plotino non ha riconosciuto soltanto il valore vitale dell'esperienza mistica e il suo significato supremo nell'economia dello spirito, ma ha cercato altresì di trovarle il posto giusto nell'architettura del suo sistema, o, in altri termini, di comprenderne con chiarezza il senso inconfondibile di fronte alla Verità e alla Vita.

Mistico autentico, estraneo al sentimentalismo visionario e al dogmatismo mitologizzante, Plotino non è mai stato un irrazionalista né mai, sotto lo schermo dell'«estasi», ha professato il disprezzo dei valori culturali e razionali. Non dobbiamo dimenticare infatti che l'Uno, se costituisce un piano autonomo rispetto al Nous e alla Psiche, è tuttavia la sorgente della razionalità e dell'essere. Ciò che l'Uno rappresenta per l'anima è, in ultima analisi, ciò che la Verità e la Vita stessa le hanno fatto presentire.

In realtà, l'Uno rappresenta la zona del Sacro; e il Sacro sta a significare ciò che di più vivo, di più intenso, di più beatificante può denotare la nozione di «Bene»; e il Bene è pace interiore, è unità

dell'anima con se stessa, è senso di luminosa presenza, e soprattutto è assoluta libertà dalla sofferenza del bisogno, dai vincoli dell'individualità empirica, dai travagli della conoscenza; ed è pienezza di vita, perché non è più la vita, delimitata in questa o quella forma, assunta in un tempo e in uno spazio determinati, esposta all'usura del divenire e agli assillanti interrogativi della ragione, ma è la Vita stessa, goduta all'improvviso (ἐξαίφνης), nell'attimo sacro, nella sua beata immediatezza «senza perché»: è dunque il Bene come unità inviolata, che non si riflette in un atto di pensiero, ma fruisce e gioisce di se stesso.

Collocato così il Bene sulla linea ascendente unitaria della Verità e della Vita, e non in una regione impervia, esso non appare come il rinnegamento, assurdo, dei valori culturali e razionali, ma come la Verità della verità, come la Vita della vita. Il più grande travaglio speculativo di Plotino si è esercitato nell'impegno di identificare il Bene come esperienza mistica all'Uno come entità metafisica, di saldare i fondamenti della teologia negativa alle verifiche vitali dell'*Erlebnis* interiore.

L'istanza dell'Unità assoluta, che domina con ossessionante ricorrenza nel pensiero plotiniano, si presenta infatti come il punto più alto cui possa arrivare l'intelligenza e insieme come l'espressione teoretica corrispondente alla più intensa e profonda esperienza dell'anima. La teologia apofatica è il limite estremo della nostra tensione intellettiva; l'Uno, al quale la nostra mente può elevarsi, può essere non definito, ma – come dire – accennato soltanto con l'eliminare da esso tutti quegli attributi e predicati che implicano una qualsiasi alterità o pluralità. L'Uno perciò non è né intelligenza, né pensiero, né autocoscienza, né amore, né essere, né individualità; e, in quanto tale, è il Nulla, il nulla abissale, indefinibile, inconcepibile, ineffabile per eccesso di potenza; e il nostro pensiero, che si rifiuta di definirlo e rifiuta come inadeguate e presuntuose le definizioni che vorrebbero racchiuderlo in un breve circolo concettuale, sa le ragioni della propria impotenza, sa di non sapere e sa perché non sa.

Il teologo non compie mai il suo autentico dovere come quando sospende il suo giudizio e accoglie in silenzio la presenza del Sacro. Ma il Nulla minaccerebbe di dissolversi in vuoto nulla, in assoluta assenza, se l'esperienza numinosa dell'ἔκστασις non riproponesse, per così dire, sul piano vitale la realtà dell'Uno, che il pensiero deve dichiarare ineffabile, e non conferisse all'operazione negatrice il valore spirituale di un *Erlebnis* positivo: il silenzio del pensiero equivale alla luce interiore dell'anima.

I tre piani, dell'Uno cioè del Sacro, del Nous cioè della Verità, della Psiche cioè della Vita, ci si presentano dunque, nel pensiero plotiniano, come una graduatoria di valori, ai quali il tessuto connettivo della processione conferisce significati e correlazioni specifiche. Il Sacro, vale

a dire l'esperienza religiosa, è il valore supremo, di fronte al quale sbiadiscono le operazioni raziocinative, il sapere tecnico-scientifico, i travagli della vita pratica. E, tuttavia, la Verità, se anche può apparire una discesa e una caduta rispetto al valore supremo, si rivela a noi come una manifestazione del Sacro sul piano dell'intelligibilità e della razionalità: il Sacro si annuncia nella Verità ma non si esaurisce in essa: essa è immagine del Sacro e riconduce ad esso; la Vita, inferiore alla Verità, è, a sua volta, esplicazione visibile della Verità e suggestione ideale.

C'è dunque una gerarchia di valori che esigono di essere riconosciuti nel loro ordine ontologico; l'unità del reale non è astratta unità, ma si articola in una pluralità che rifrange la sorgente prima e la svela e la moltiplica nell'inesauribile ricchezza dei simboli e tuttavia non la disperde, ma rimane ognora disponibile a valere come appello e messaggio di unità.

Il vasto e articolato affresco metafisico di Plotino rimane statico e discontinuo senza uno spettatore che sia anche il viandante e il protagonista di un'avventura metafisica che riconosca, nell'ambito della soggettività, cioè del movimento e della consapevolezza esistenziale, la continuità dei piani ipostatici.

Questo spettatore-protagonista è l'uomo singolo o, se vogliamo indicarlo con un termine più schiettamente plotiniano, l'anima individuale, personalissima, irriducibile. Il posto centralissimo, che essa occupa nel sistema plotiniano, non solo si affianca inequivocabilmente alla dignità spirituale che nello stesso tempo i pensatori cristiani venivano riconoscendo alla persona umana, ma prelude a tutte quelle correnti rinascimentali e moderne che hanno celebrato la «dignitas hominis» ed elevato il «singolo» a drammatico protagonista della vicenda cosmica; ed oso aggiungere – forse a dispetto dei cultori fanatici della sociologia e dello strutturalismo – che anche per noi, o meglio soprattutto per noi, la sua concezione, malgrado gli elementi arcaici ch'essa ancora si porta dietro, ha la forza di renderci consapevoli, se davvero ce ne fosse bisogno, del nostro significato e del nostro spirituale destino.

L'Uno nella sua infinitezza inaccessibile, la Verità nel suo ordine intelligibile, la Vita nel suo incontenibile dinamismo implicano la presenza dell'anima individuale: senza l'occhio che vede, l'oggetto della visione non ha né forma né struttura, i colori non hanno né timbro né tonalità. C'è nella processione delle ipostasi una dispersione, un decadere, un allontanarsi dalla Sorgente; e nelle estreme propaggini, la vita non può non affermarsi se non attraverso la nascita e la morte, la corruzione, il ciclo delle generazioni, la fuga nel tempo. Vige, nell'ambito della vita, un'entropia metafisica che condanna ogni forma organica all'annientamento e ogni energia vitale alla dissipazione.

Nell'ampio spazio ontologico Essere e divenire, Vita e morte, Sostanzialità e apparenza sembrano collocarsi l'uno accanto all'altro indistintamente. L'anima umana riconosce l'Essere come essere, il divenire come divenire, determina il tempo dei fenomeni che passano perché accoglie e soffre in sé la tristezza dei tempi che scorrono discriminandoli dall'idea dell'immutabile. L'anima è la misura di tutte le cose perché riconosce il valore e il significato delle singole ipostasi: il suo riconoscimento fonda la gerarchia ontologica. La sua presenza, la sua attività dà vita, movimento, continuità alle ipostasi che nel loro processo si fissano in una statica eternità. Il divenire cronotopico, pur nelle sue inesorabili distruzioni e dispersioni, annuncia la Vita una e imperitura; la Vita annuncia, attraverso le trame delle sue forme organiche, l'evento del Nous e della Verità; il Nous annuncia e rimanda all'Uno: questi annunci, queste allusioni sono il tessuto che garantisce la continuità e l'unità del reale; ma chi coglie il senso di queste allusioni è l'anima individuale che nell'effimero intuisce l'improvviso balenare dell'universale e dell'intelligibile e in ogni orizzonte ontologico sa vedere al di là, sino ai limiti estremi, dove non c'è che l'inesprimibile.

Essa viene a trovarsi fra due abissi, la cui comprensione e definizione razionale è impossibile: da un lato l'abisso dell'Uno, del Sacro, indefinibile per eccesso di potenza e di positività; dall'altro l'abisso della materia, matrice vuota e oscura, indefinibile per eccesso di negatività; e se sa di non poterli definire, sa tuttavia anche le ragioni della sua impotenza, e lo sgomento che la pervade in questa sua consapevolezza porta con sé i segni del suo riconoscimento: l'abisso dell'Uno è *tremendum* e *fascinans* e promette la pace dell'estasi. L'altro è l'abisso che minaccia la morte e il dissolvimento; ma essa, nel riconoscere la negatività di quell'abisso, intuisce insieme l'eterogeneità della sua natura: *sentimus experimurque nos aeternos esse.*

E soprattutto essa rende possibile il ricongiungimento dell'Uno a se stesso. Senza l'autocoscienza individua del singolo l'Uno si irrigidirebbe al vertice della piramide ipostatica; per essa e per essa sola la realtà generata torna alla Sorgente e il cerchio della vita eterna si chiude:

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben;
werd'ich zu nicht Er muss von Noth den Geist auffgeben [5].

La centralità dell'anima individuale in Plotino determina la sua drammatica storicità. Soltanto il singolo ha una sua storia. L'Uno e il Nous sono fuori della storia perché la loro realtà si puntualizza nell'eter-

[5] Io so che senza di me Dio non può vivere un istante;
se m'anniento egli deve di miseria morire.
Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I 8.

no presente; non ha storia l'Anima cosmica perché le vicende celesti e terrestri si rinnovano costantemente in una durata ciclica che esplica un nomos immutabile; né hanno una autentica storia i popoli e gli stati, le cui rovinose vicende possono tracciare sì una linea ininterrotta, ma senza un'unitaria direzione teleologica; qui, dove i destini dei singoli s'intersecano e si urtano, il significato etico, di elevazione o di regresso, va cercato, non nei risultati visibili degli accadimenti, ma nel segreto delle singole coscienze.

In Plotino, la storia del singolo ha possibilità e senso morale solo a condizione che si svolga dentro coordinate metafisiche e assiologiche, le quali, lungi dal paralizzarne lo slancio e comprometterne la condizione di libertà, ne traccia idealmente la direzione e il valore: la storia non è tale, cioè non è storia spirituale, se non si realizza attraverso opzioni di validità ontologica. È assurdo esigere l'autenticità della storia da un numero infinito e imprevedibile di possibilità: le possibilità esistenziali del singolo sono nel profondo del suo essere perché sono già nella costituzione stessa dell'Essere.

La storia vera del singolo non consiste, per Plotino, nel creare nuove possibilità di vita spirituale, ma nel realizzare, attraverso conquiste e perdite e travagliosi recuperi, le possibilità che l'Essere offre e suggerisce in differenti occasioni. Dove la strada metafisica ci si configura dinanzi come un immobile cammino che si estende da una potentissima sorgente luminosa sino all'assenza della luce, è evidente che la storia di un punto che si trova fra i due estremi – ammesso che un punto possa avere una storia – sarebbe tutta nei movimenti con cui esso cerca, fra oscillazioni e incertezze e turbamenti, di stabilirsi stabilmente nella zona della luce, o di perdersi nell'indistinto della tenebra. E non ha decisiva importanza il fatto che il singolo salga o scenda, accetti o rifiuti, con un atto singolarissimo della sua volontà o insieme con altri singoli: il valore del suo atto, che incide sulla sua storia autentica, è sempre nella sua inconfondibile individualità, nel sì e nel no con cui egli, e non altri, si eleva sul piano della Verità e del Bene, o ripiega nella regione dell'irrazionale.

La storia autentica dell'anima individuale è possibile, per Plotino, solo a condizione che l'Uno sia in essa immanente sotto la forma di una perenne ed essenziale aspirazione all'unità. Nell'anima la presenza dell'Uno non è possesso ma esigenza e presentimento; per quella presenza il suo atto è insieme di unificazione e di trascendimento: unifica il molteplice sensibile nell'unità del concetto e la molteplicità dei concetti nelle vaste sintesi metafisiche, ora nella ricerca di un'unica arché cosmologica, ora di una primordiale energia generatrice; trascende ogni meta raggiunta, ogni limite finito, ogni teoria consolidata e dogmatizzata per raggiungere un punto che sia l'estremo Oggetto intrascendibile, o meglio, più che Oggetto.

In questa sua tensione all'Uno, in questo desiderio di superamento che la rende insieme costruttrice ed eversiva, consiste il suo dinamismo infinito. Il suo eros è *Sehnsucht* implacabile: in un certo senso, la sua oscura brama di unità è anche ribellione a tutti i valori costituiti che presumano di incatenare per sempre l'Uno dentro le loro formole fossilizzate. La sua inquietudine è infinita come il suo desiderio metafisico; e l'infinitezza del desiderio è l'unico aspetto con cui l'Infinito si instaura nel finito e nell'individuale; questa ansia di unità può essere valore spirituale solo in quanto sia insita in un singolo, e il singolo sia inserito in una molteplicità di piani, di possibilità, di opzioni, verso i quali sia altrettanto possibile la decadenza e il naufragio.

Ma la storia autentica dell'anima implica un'altra condizione essenziale: non è possibile per essa soddisfare progressivamente la sua ansia di unità se essa, protagonista della più grande avventura spirituale, non sia in potenza tutte le ipostasi: essa non possiede una essenza statica e circoscritta; non è ciò che è, ma ciò che vuol essere. Essa non è Anima cosmica, e tuttavia può elevarsi al senso della vita universale assurgendo alla coscienza del Tutto; non è Nous e tuttavia può conquistare discorsivamente la verità e raggiungere l'intuizione di un mondo noetico immutabile; non è l'Uno e tuttavia può unirsi ad esso nell'istante estatico *reditione completa*.

Può dunque diventare via via Anima universale, Intelligenza, Uno, senza mai essere identica ad essi: il suo salire è un autorealizzarsi e un recupero progressivo dell'essere, eliminando l'arbitrario, il casuale, l'effimero; e se la sua individualità perciò non si annulla, perché è pur essa che rimane a valere come il luogo ideale del processo ascensivo e dell'identificazione ontologica, quell'individualità va concepita, non come sostanza, come *res cogitans*, ma come corrente di coscienza, come monade dinamica. Questo è il mistero dell'anima nella filosofia plotiniana. *Magnum miraculum est homo.*

Il grande miracolo non è tanto il cosmo con le sue costellazioni e le sue galassie vorticose, quanto invece l'anima singola che incarna infiniti destini e cela nei suoi stessi recessi il destino stesso del mondo. Essa può evadere dall'angusto cerchio della sua corporeità cui è vincolata, e misurare l'infinito e racchiudere in una breve formula matematica le leggi della storia millenaria dell'universo; e può ripiegarsi su se stessa e riconquistare quella piena coscienza di sé, alla quale sembrava aver abdicato nell'impegno di conoscere le cose.

Ma c'è un altro aspetto essenziale dell'anima, di cui è necessario tener conto se vogliamo conoscerne tutte le potenzialità. Dobbiamo ricordare a questo punto una delle fondamentali teorie plotiniane. La processione è una generazione che si compie nell'eternità: l'Uno genera *ab aeterno* l'Intelligenza, il cosmo noetico delle pure essenze, per sovrabbondanza di potere: *omne bonum diffusivum sui*; l'Intelligenza

genera l'anima cosmica e le anime individuali in quanto contempla l'Uno; il suo contemplare è un generare; il θεωρεῖν è ποιεῖν; l'anima a sua volta genera e plasma un mondo sensibile in quanto si affisa nel Nous e ne contempla gli ideali paradigmi.

Ovunque c'è un atto contemplativo, si compie la generazione di una realtà nuova e diversa, anche se inferiore; se il θεωρεῖν è un'ascesa, un ricongiungimento con il piano superiore, il ποιεῖν è un discendere necessario, ma è creatività che trasmette alla realtà generata un riflesso del valore contemplato.

In questo processo poietico l'anima singola occupa una posizione singolare: dentro questo universo così vivo e articolato, dove tutto è manifestazione, fulgurazione, irraggiamento, fecondità, l'anima microscopica è un centro di attività creatrice; ma se la legge universale prescrive anche ad essa di decadere, nel suo fare, verso un livello inferiore e di disperdersi in una molteplicità di azioni alienanti, la sua ansia di unità, la sua natura di mediatrice, la sua potenzialità di assimilazione ontologica fanno della sua attività creatrice, non più un'espressione di decadenza e di affievolimento emanativo, ma una via del ritorno; se la processione è necessariamente una caduta, il ritorno è un'ascesa, una riconquista, un potenziamento, ed esso è opera dell'anima singola e della sua attività rivelatrice.

Nel mondo della vita, che è il mondo della praticità, essa si fa promotrice di istituzioni politiche e sociali, di ordinamenti giuridici, di realizzazioni tecniche, in cui il suo raggio d'azione si allarga ad abbracciare altri singoli per formare collettività sempre più vaste: questo è l'ambito del dominio e del possesso, dove le forze naturali, esercitando su di essa un potere magico, ne minacciano la libertà interiore e ne ritardano la liberazione: qui ciò che può riscattare quegli ordinamenti e quelle strutture dal pericolo dell'alienazione è sempre la sua esigenza, il suo presentimento di unità, che, intervenendo nel vivo della sua attività pratica, smorza i contrasti della vita associata, riduce l'impeto della volontà di dominio, convoglia le forze discordanti verso una conciliazione progressiva, anche se non definitiva.

E quando, elevatasi nel mondo del Nous e della Verità, essa genera opere dalle quali l'idea è chiamata a rivelarsi, ancora una volta il suo atto generatore si trova di fronte alla medesima alternativa: la sua aspirazione all'Uno può determinare dall'intimo la sua creazione e fare di essa un'immagine adeguata dell'idea e insieme un simbolo vivo del Sacro; e, ov'essa venga meno, può riflettere un vano gioco dell'immaginazione, un capriccio edonistico. L'artista può intuire e far intuire, attraverso l'opera sua, lo splendore di un'Idea e suggerire con colori e linee una bellezza purissima che può essere contemplata soltanto nel silenzio interiore dell'anima; e può ripiegare verso le forme della quotidiana esperienza o verso le suggestioni passionali, sospingendo lo spettatore

verso le regioni impure dell'esistenza: poiché, per Plotino, l'arte non è presente ovunque sia l'espressione, ma solo dove la sua autenticità è garantita da una profonda visione spirituale e da un religioso senso di unità. E accanto all'opera d'arte, su questo piano di creatività dell'anima, trovano posto anche le costruzioni geometriche e i calcoli matematici, in cui si esprime in purissimi rapporti ideali la struttura intelligibile dell'universo.

Plotino celebrava il valore della persona e la dignità dell'uomo interiore e l'istanza improrogabile dell'Uno in un momento storico che sembrava il meno disposto ad accogliere il suo messaggio. Senza volersi presentare come innovatore e profeta, egli non poteva non offrire ai contemporanei la sua dottrina come strumento culturale di salvezza. Ciò che mancava, o meglio, ciò che si era assopito nelle coscienze era l'esigenza dell'Uno, inteso come condizione assoluta e garanzia di equilibrio interiore e di ordine sociale. Era necessario ridestare questa esigenza e dichiararne tutte le implicanze logiche e metafisiche, demolendo alla base quell'epicureismo di maniera, e non questo soltanto, che aveva inquinato intelligenze e costumi.

Di fronte all'epicureismo il problema fondamentale era questo: l'unità in tutte le sue forme è metafisicamente anteriore a qualsiasi molteplicità e la condiziona, oppure è il risultato storico ed empirico della molteplicità?

Per Epicuro la molteplicità degli atomi è originaria e irriducibile: movimenti atomici, vuoto, *clinamen* sono i fattori determinanti dell'universo. La sua cosmologia esclude assolutamente un principio dell'unificazione anteriore alle cause meccaniche che condizioni teleologicamente le συγκρίσεις atomiche. Se un certo ordine finalistico è dato constatare nelle strutture chimiche e biologiche, esso è il risultato, provvisorio e precario, di un meccanicismo puramente fisico, cioè di assestamenti millenari esposti in ogni istante alla minaccia di un fallimento. La natura procede infatti alle sue creazioni per tentativi più o meno fortunosi, come un fanciullo inesperto; e i suoi infiniti mondi, invece che significare la ricchezza inventiva di un unico principio generante, stanno a indicare le impresagibili possibilità del pluralismo originario. Perciò fra mondo e mondo, fra terra e cieli non esistono segni, né correlazioni segrete, né analogie: insensati gli oroscopi astrologici, assurda la divinazione.

Ovunque si presenti il problema dell'unità, Epicuro è indotto a risolverlo come risultato storico e contingente della pluralità. Nella psicologia non sussiste l'unità di un io autocosciente che garantisca la continuità spirituale della persona e condizioni la coerenza del suo destino di singolo; manca, nella gnoseologia e nella logica, l'unità di paradigmi ideali che rendano ragione della sistematicità della conoscenza, della struttura unitaria delle matematiche, del sapere organico

delle scienze; manca, nell'etica, un principio unitario che sia al di sopra del formicaio umano e polarizzi gli istinti sociali verso la formazione delle famiglie, delle comunità, degli stati; nel campo religioso, il politeismo è accettato senz'altro come l'espressione teologica di quel pluralismo che sta alla base dell'essere, e nessuna esigenza monoteistica è presente come sintomo di un'istanza unitaria.

Epicuro non può non proiettare l'unità, in tutte le sue forme, in un futuro assolutamente imprecisabile e di concepirla come l'illimitato insieme di oscure forze cosmiche o di fisici meccanismi o di sforzi più o meno consapevoli e razionali dell'uomo: il bisogno, l'istinto, la cupidigia sono le energie motrici della storia, di cui non è dato sapere né la direzione né il significato. Ma l'unità che l'uomo via via vagheggia ed abbozza, nell'arte, nella conoscenza, nella vita associata, è sempre instabile e provvisoria; e se anche sembra che in questo processo evolutivo si verifichi talvolta un salto qualitativo, come avviene nell'amicizia, che nasce dall'utile e sfocia in un affetto disinteressato, in realtà si tratta sempre di unità operate dall'uomo, assolutamente svincolate da modelli e da misure ideali. A queste unità si tende, si deve tendere per ragioni pratiche e contingenti, pur sapendo che esse dovranno essere ripetutamente ricostruite su schemi provvisori che l'uomo è costretto a escogitare sotto l'urto delle occasioni e della necessità. Perciò non c'è nessuna unità data, né mistica, né metafisica, né teologica, a cui sia concesso e doveroso ritornare.

Penso che Plotino e l'epicureismo si siano scontrati soprattutto su questo punto; e penso che soprattutto su questo punto il pensiero plotiniano proponga i suoi assillanti interrogativi alla meditazione. Ben consapevole, non meno di Epicuro, delle forze irrazionali che si agitano nel cuore degli uomini e della storia e della caducità delle istituzioni umane, Plotino si rifiutava tuttavia di considerare tutta la realtà a immagine e somiglianza dell'avventura pericolosa e convulsa degli uomini. Il suo paradigma era l'organismo vivente, la cui unità non gli appariva come il risultato di una pluralità atomica, scossa da urti ciechi e da imprevedibili deviazioni, ma come il fine intelligibile di quella molteplicità; e l'aspirazione dell'anima all'unità era l'altra testimonianza che Plotino s'ingegnava di raccogliere dalle più drammatiche esperienze della storia.

La «molteplicità originaria e radicale» dell'epicureismo non poteva assolutamente render conto né della vita, né dell'anima, né del pensiero, né delle creazioni dello spirito. I piani ontologici costituiscono un'unità articolata e rimandano all'Uno come a loro condizione assoluta e idealmente anteriore; e il considerare l'Uno, non come un processo unificante proiettato nel futuro, e perciò irreale, ma come un piano irriducibile al di sopra dei piani della Verità e della Vita, significa affermare la possibilità e la necessità del ritorno.

La visione di un divenire storico, spalancato alle infinite avventure di una umanità disancorata e impaziente, sospinta da un'attività inconcludente e affannosa e incapace di ripiegarsi su se stessa e di riunirsi a se stessa, gli appariva come il segno della disperazione. La concezione epicurea della vita, non tanto quella trasfigurata nell'etica di Epicuro, quanto quella derivante logicamente dalle premesse materialistiche, era, in ultima analisi, una riduzione di tutta la realtà al piano della vita economico-pratica e ai suoi travagli e ai suoi rischi infiniti: era dunque una depauperazione illegittima dell'essere. Per Plotino il dovere fondamentale dell'uomo è di accogliere tutti i valori della realtà, di riconoscerli nel loro ordine gerarchico e di viverli integralmente: sacrificare l'uno o l'altro vuol dire turbare l'equilibrio dell'essere e della propria anima, deporre il seme della follia nella compagine delle cose: il primo errore è quello di essere unilaterali. Il «primum vivere» significa una priorità cronologica, non assiologica; e il «philosophari» è una necessità spirituale che si affianca alla vita e ne dichiara il valore autentico; e l'esperienza del Sacro è il momento della quiete interiore, che esprime in un atto di vita il significato ultimo dell'esistenza.

Plotino non s'illude né sulla coerenza del destino umano, né sulla stabilità delle istituzioni politiche e sociali: troppo è lontano l'orizzonte terreno dalla Sorgente primordiale dell'essere perché egli possa abbandonarsi a visioni e programmi utopici di rinnovamento: gli stessi valori, che soltanto il singolo è chiamato a realizzare con l'impegno del suo volere inalienabile, in quanto devono inserirsi nella corrente spaziotemporale e nella regione della dissimilitudine, sono contesi ad ogni istante alla permanenza e condannati a sussistere in un breve arco di durata. Tutto quaggiù appare caduco, contingente, provvisorio, il bene e il male, la speranza e la disperazione, la guerra e la pace: è provvisorio il senso cosmico del Tutto, in cui l'anima si sente congiunta alla vita universale; è provvisoria ed effimera l'intuizione intellettiva delle verità supreme, con cui è dato di abbracciare il significato immutabile dell'essere; è provvisorio e istantaneo l'attimo del raptus mistico. La vita, questo compendio di provvisorietà, è un avvicendamento, apparentemente caotico e discontinuo, di valori e non valori, di sensi e non-sensi, dove l'estasi mistica sembra appaiarsi e confondersi con l'allucinazione patologica, l'azione disinteressata con l'ipocrisia, l'opera d'arte con il calcolo cerebrale. In realtà, la provvisorietà dei valori sta a indicare che essi vivono solo nel tempo in cui sono rievocati e amati e liberamente posseduti, e che è necessario riconquistarli ad ogni istante, intervenendo nei grovigli della discontinuità e del divenire a discriminare provvisorio da provvisorio, a riconoscere a ciascuno di essi il suo inconfondibile significato e il suo posto preciso nell'economia della vita dello spirito. Ciò vuol dire, in altri termini, che ad ognuno di essi il signolo *deve tornare*. Non dimentichiamo che per Plotino i tre piani ontologici corrispondono

alle essenziali potenzialità dell'anima e che, di conseguenza, tornare all'unità della Vita, della Verità, del Bene equivale ad attuarsi nella pienezza del proprio essere.

Abbiamo osservato che nell'epicureismo non ha senso parlare di «ritorno»; poiché la «molteplicità originaria» è, per sua stessa natura, sollecitata verso una unificazione instabile e provvisoria, che non conosce se non l'imprevedibilità dello sconosciuto futuro. Per Plotino il «ritorno», l'*epistrophé*, è possibile e necessario e, perché tale, è condizione di salvezza. Ma non si tratta di un ritorno a un passato storico o psicologico; se il ritorno all'Uno è il massimo trascendimento che sia possibile all'anima, esso è, di fronte a istituzioni religiose e a complessi dogmatici, il più radicale dei superamenti: qualsiasi religione storica è inadeguata a rappresentare il mistero del Sacro e, in quanto tale, non è il termine dell'*epistrophé*.

Perciò la teoria plotiniana del ritorno è un appello a riconoscere l'insufficienza rivelativa di tutto ciò che è storico, non per eliminarlo con un gesto eversivo, ma per riportarlo alla sua funzione di simbolo e di segno. «L'anima più obliosa – egli dice – è la più saggia»: il ritorno autentico esige infatti il sacrificio, ora di un ricordo ossessionante, ora di un legame passionale, ora di un costume di vita: perché il ritorno implica una catarsi etica che elimina l'accessorio, il contingente, l'effimero per tendere all'essenziale.

È dunque un ritorno metafisico che ristabilisce l'ordine ontologico dei valori: sicché l'*epistrophé* al piano del Nous, della Verità, è il riconoscimento della superiorità della vita contemplativa rispetto a quella attiva, un richiamo a non risolvere tutta l'esistenza nelle ansie e nei travagli convulsi della praticità.

È inevitabile che ci sentiamo tentati, a questo punto, di collocare il messaggio plotiniano dentro le coordinate del nostro tempo: ciò che equivale a chiedersi se la dimensione etico-mistica e quella teoretico-contemplativa, che per Plotino sono autonome e irriducibili rispetto alla sfera dell'attività tecnico-pratica, abbiano ancora un significato.

Dobbiamo constatare che l'uomo contemporaneo non conosce ansie di ritorni, né di ritorni storici né di ritorni metafisici: egli non accetta né autorità istituzionali né tradizioni culturali, in cui trovare un approdo, e nemmeno stabili sostegni metafisici, in cui trovare la quiete dello spirito. Il suo emblema è la velocità, cioè il fuggire da sé, l'oltrepassarsi, l'andare sempre oltre, vale a dire il rifiuto di tornare e di fermarsi. L'Uno plotiniano è per lui una vuota astrazione; se mai, egli conosce soltanto progetti di unificazioni future e li sogna su un livello tecnocratico senza credere nell'unità della Verità, o su un piano messianico di palingenesi sociale, senza credere nell'unità del Bene e del Sacro.

Egli è l'«uomo senza ritorno», e perciò il messaggio di Plotino dovrebbe apparirci come il più inutile e superato degli appelli.

Lasst euch nicht verführen!
Es gibt keine Wiederkehr.[6]

Dobbiamo rassegnarci a considerarlo come il sedimento esanime di una cultura per noi ormai incomprensibile? O possiamo ancora illuderci che esso sia una alternativa per la nostra salvezza?

Giuseppe Faggin

[6] «Non lasciatevi sedurre! / Non esiste ritorno». Bertolt Brecht, *Gegen Verführung*.

DATI CRONOLOGICI
CONCERNENTI
LA VITA E L'OPERA DI PLOTINO

Quasi tutte le notizie sulla vita di Plotino si ricavano dalla *Vita di Plotino* di Porfirio.

205	Nasce a Licopoli
232	Inizia a dedicarsi sistematicamente alla filosofia, in particolare frequentando per un decennio la Scuola di Ammonio Sacca.
243	Lascia Alessandria per seguire l'imperatore Gordiano nella sua spedizione in Oriente.
244	Si reca a Roma, dove fonda una Scuola.
244-253	Impartisce lezioni, fondando il suo insegnamento sulla sola oralità.
254	Inizia a scrivere.
254-263	Compone ventun trattati
264-268	Compone altri ventiquattro trattati.
268-269	Compone nove trattati. I trattati, quindi, sono in totale 54 e da Porfirio sono stati divisi in sei gruppi di nove, ossia in sei «enneadi».
270	Muore a sessantasei anni, dopo aver lasciato la Scuola per una grave malattia, ritirandosi nella casa d'un amico in Campania.

NOTA EDITORIALE

Si è ritenuto opportuno riportare a fronte della traduzione delle *Enneadi* di G. Faggin anche il testo greco, perché il tipo di linguaggio di Plotino in qualsiasi traduzione non può essere restituito nella pienezza della sua struttura semantica e concettuale.

Come G. Reale ha evidenziato nella *Presentazione,* fra le possibili edizioni critiche a disposizione dello studioso si è preferito l'*editio maior* di Henry-Schwyzer, perché essa apre una nuova epoca della critica testuale di Plotino.

Questo, però, comportava una serie di complicazioni, dovute al fatto che per le prime tre *Enneadi* Faggin aveva seguito la sua edizione critica e per le ultime tre quella di Henry-Schwyzer, dando preferenza all'*editio minor.* Si è quindi cercato di ovviare alla situazione nel seguente modo.

Nella *Appendice I*, R. Radice ha raccolto le varianti che differenziano l'edizione di Faggin dall'*editio maior* di Henry-Schwyzer. Nella *Appendice II*, ha invece raccolto le differenze che esistono fra l'*editio maior* e l'*editio minor* di Henry-Schwyzer. Tutte le varianti sono segnalate nel testo con apici.

Radice si è poi occupato della revisione finale della traduzione e del testo greco, introducendo sia nell'una che nell'altro la numerazione delle righe in gruppi di cinque.

Lo stesso Radice si è pure occupato degli altri indici e in particolare dell'indice dei concetti.

Ricordiamo, infine, che la *Bibliografia plotiniana* di Faggin, che si trova alle pp. 1377-1414, si collega cronologicamente a quella di B. Marien (*Bibliografia critica degli studi plotiniani*, in Plotino, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, vol. III 2, Bari 1949, pp. 389-634) e la aggiorna e la completa per quanto riguarda la letteratura critica, a partire dal 1949.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ
ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ

PORFIRIO

LA VITA DI PLOTINO
E L'ORDINE
DEI SUOI SCRITTI

1. Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ[a] διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος. Ζωγράφου *[5]* δὲ ἀνασχέσθαι ἢ πλάστου τοσοῦτον ἀπηξίου ὥστε καὶ λέγειν πρὸς Ἀμέλιον δεόμενον εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἐπιτρέψαι· οὐ γὰρ ἀρκεῖ φέρειν ὃ ἡ φύσις εἴδωλον ἡμῖν περιτέθεικεν, ἀλλὰ καὶ εἰδώλου εἴδωλον συγχωρεῖν αὐτὸν ἀξιοῦν πολυχρονιώτερον καταλιπεῖν ὡς δή τι τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων; *[10]* Ὅθεν ἀπαγορεύοντος καὶ καθεδεῖσθαι ἕνεκα τούτου ἀρνουμένου ἔχων φίλον ὁ Ἀμέλιος Καρτέριον τὸν ἄριστον τῶν τότε γεγονότων ζωγράφων εἰσιέναι καὶ ἀπαντᾶν εἰς τὰς συνουσίας ποιήσας— ἐξῆν γὰρ τῷ βουλομένῳ φοιτᾶν εἰς τὰς συνουσίας — τὰς ἐκ τοῦ ὁρᾶν φαντασίας πληκτικωτέρας *[15]* λαμβάνειν διὰ τῆς ἐπὶ πλέον προσοχῆς συνείθισεν. Ἔπειτα γράφοντος ἐκ τοῦ τῇ μνήμῃ ἐναποκειμένου ἰνδάλματος τὸ εἴκασμα καὶ συνδιορθοῦντος εἰς ὁμοιότητα τὸ ἴχνος τοῦ Ἀμελίου εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἡ εὐφυία τοῦ Καρτερίου παρέσχεν ἀγνοοῦντος τοῦ Πλωτίνου ὁμοιοτάτην.

2. Κωλικῇ[a] δὲ νόσῳ πολλάκις καταπονούμενος οὔτε κλυστῆρος ἠνέσχετο, οὐκ εἶναι πρὸς τοῦ πρεσβύτου λέγων ὑπομένειν τὰς τοιαύτας θεραπείας, οὔτε τὰς θηριακὰς ἀντιδότους λαβεῖν ὑπέμεινε, μηδὲ τῶν ἡμέρων ζῴων τὰς *[5]* ἐκ τοῦ σώματος τροφὰς προσίεσθαι λέγων. Λουτροῦ δὲ ἀπεχόμενος καὶ τρίψεσι καθ' ἑκάστην ἡμέραν χρώμενος ἐπὶ τῆς οἰκίας, ἐπειδὴ τοῦ λοιμοῦ ἐπιβρίσαντος συνέβη τοὺς τρίβοντας αὐτὸν ἀποθανεῖν, ἀμελήσας τῆς τοιαύτης θεραπείας κατ' ὀλίγον τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα *[10]* κατασκευαζομένην ἔσχε. Κἀμοῦ μὲν παρόντος οὐδέν πω τοιοῦτον ὑπεφαίνετο· ἀποπλεύσαντος δὲ εἰς τοσοῦτον ἠγριώθη τὸ πάθος, ὡς ἔλεγεν ἐπανελθόντι Εὐστόχιος ὁ ἑταῖρος ὁ καὶ παραμείνας αὐτῷ ἄχρι θανάτου, ὡς καὶ τῆς φωνῆς περιαιρεθῆναι τὸ τορὸν καὶ εὔηχον βραγχῶντος αὐτοῦ καὶ τὴν ὄψιν *[15]* συγχυθῆναι καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας ἑλκωθῆναι· ὅθεν ἐκτρεπομένων αὐτοῦ τὰς συναντήσεις τῶν φίλων διὰ τὸ ἀπὸ στόματος πάντας προσαγορεύειν ἔθος ἔχειν, τῆς μὲν πόλεως ἀπαλλάττεται, εἰς δὲ τὴν Καμπανίαν ἐλθὼν εἰς Ζήθου χωρίον ἑταίρου παλαιοῦ αὐτῷ γεγονότος καὶ *[20]* τεθνηκότος κατάγεται. Τὰ δ' ἀναγκαῖα αὐτῷ ἔκ τε τῶν τοῦ Ζήθου ἐτελεῖτο καὶ ἐκ Μητουρνῶν[b] ἐκομίζετο ἐκ

1. *[Rifiuto di Plotino di parlare di sè e di essere ritratto]*

Plotino[1], il filosofo della nostra epoca, sembrava si vergognasse di essere in un corpo.

Con questo sentimento egli non volle raccontar mai nulla né della sua origine né dei suoi parenti né della sua patria.

E neppure volle mai accanto a sé pittore *[5]* o scultore, sicché ad Amelio che gli domandava il permesso di fargli fare il ritratto disse: Non è abbastanza portare quest'immagine che la natura ci ha messo intorno, e bisognerà anche permettere che di questa immagine rimanga un'altra immagine più duratura, come se essa fosse degna di uno sguardo? *[10]* E così rifiutò e non volle posare. Ma Amelio aveva un amico, Carterio, il migliore dei pittori di allora, e lo fece entrare e assistere alle lezioni <di Plotino>: poiché era permesso a chi voleva di frequentarle; <Carterio> fissandolo a lungo da vicino, *[15]* si abituò a rappresentarselo con sempre maggiore chiarezza. In seguito dipinse il ritratto conforme all'immagine che conservava nella memoria, mentre Amelio correggeva via via lo schizzo per renderlo più somigliante; e così il talento di Carterio ci diede un ritratto assai fedele, senza che Plotino lo sapesse.

2. *[Alcuni dati riguardanti la vita e la morte di Plotino]*

Benché egli soffrisse spesso di disturbi intestinali, non volle mai assoggettarsi a lavaggi dicendo che simile cura non conveniva ad un uomo anziano, e nemmeno volle ricorrere al rimedio della triaca, *[5]* dicendo che non si nutriva neppure della carne degli animali domestici. Non prendeva bagni, ma si faceva fare dei massaggi quotidiani in casa; quando poi infierì la peste, avvenne che i massaggiatori morirono ed egli, avendo trascurata la sua cura, fu assalito a poco a poco da una forma di angina *[10]* assai grave. Finché io fui presso di lui, non apparve nulla; ma, dopo la mia partenza, la malattia si aggravò a tal segno che, come mi raccontò al mio ritorno l'amico Eustochio che rimase con lui sino alla morte, la sua voce perdette la sua chiarezza e sonorità e divenne rauca, la vista gli si indebolì *[15]* e mani e piedi si coprirono di ulceri; e poiché di conseguenza gli amici evitavano d'incontrarlo – avendo egli l'abitudine di salutar tutti con un abbraccio – abbandonò la città e se ne andò in Campania fissando la sua dimora nel podere di Zeto, suo vecchio amico, *[20]* che ora è morto.

Il necessario alla vita gli era fornito dal podere di Zeto e dalle

τῶν Καστρικίου· ἐν Μητούρναις[c] γὰρ ὁ Καστρίκιος τὰς κτήσεις εἶχε. Μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγεῖτο, ἐπειδὴ ἐν Ποτιόλοις κατοικῶν ὁ Εὐστόχιος βραδέως πρὸς [25] αὐτὸν ἀφίκετο, εἰπὼν ὅτι σὲ ἔτι περιμένω καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, δράκοντος ὑπὸ τὴν κλίνην διελθόντος ἐν ᾗ κατέκειτο καὶ εἰς ὀπὴν ἐν τῷ τοίχῳ ὑπάρχουσαν ὑποδεδυκότος ἀφῆκε τὸ πνεῦμα ἔτη γεγονώς, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἔλεγεν, [30] ἕξ τε καὶ ἑξήκοντα, τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας πληρουμένου. Τελευτῶντι δὲ αὐτῷ ἐγὼ μὲν ὁ Πορφύριος ἐτύγχανον ἐν Λιλυβαίῳ διατρίβων, Ἀμέλιος δὲ ἐν Ἀπαμείᾳ τῆς Συρίας, Καστρίκιος δὲ ἐν τῇ Ῥώμῃ· μόνος δὲ παρῆν ὁ Εὐστόχιος. Ἀναψηφίζουσι δὲ ἡμῖν ἀπὸ [35] τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας εἰς τοὐπίσω ἔτη ἕξ τε καὶ ἑξήκοντα ὁ χρόνος αὐτῷ τῆς γενέσεως εἰς τὸ τρισκαιδέκατον ἔτος τῆς Σεβήρου[d] βασιλείας πίπτει. Οὔτε δὲ τὸν μῆνα δεδήλωκέ τινι καθ' ὃν γεγένηται, οὔτε τὴν γενέθλιον ἡμέραν, ἐπεὶ οὐδὲ θύειν ἢ ἑστιᾶν τινα τοῖς αὐτοῦ [40] γενεθλίοις ἠξίου, καίπερ ἐν τοῖς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους παραδεδομένοις γενεθλίοις θύων τε καὶ ἑστιῶν τοὺς ἑταίρους, ὅτε καὶ λόγον ἔδει τῶν ἑταίρων τοὺς δυνατοὺς ἐπὶ τῶν συνελθόντων ἀναγνῶναι.

3. Ἃ μέντοι ἡμῖν αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἐν ταῖς ὁμιλίαις πολλάκις διηγεῖτο, ἦν τοιαῦτα. Προσφοιτᾶν μὲν γὰρ τῇ τροφῷ καίπερ εἰς γραμματοδιδασκάλου ἀπιόντα ἄχρις ὀγδόου ἔτους ἀπὸ γενέσεως ὄντα καὶ τοὺς μαζοὺς γυμνοῦντα [5] θηλάζειν προθυμεῖσθαι· ἀκούσαντα δέ ποτε ὅτι ἀτηρόν ἐστι παιδίον, ἀποσχέσθαι αἰδεσθέντα. Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὁρμῆσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιέναι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καί [10] τινι τῶν φίλων διηγεῖσθαι ἃ πάσχοι·[a] τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπείρατο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον· τοῦτον ἐζήτουν. Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην [15] ἕξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης πεῖραν λαβεῖν σπεῦσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης. Γορδιανοῦ δὲ τοῦ βασιλέως ἐπὶ τοὺς Πέρσας παριέναι μέλλοντος δοὺς ἑαυτὸν τῷ στρατοπέδῳ συνεισῄει ἔτος ἤδη τριακοστὸν ἄγων καὶ ἔνατον. [20] Ἕνδεκα γὰρ ὅλων ἐτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεσχόλασε. Τοῦ δὲ Γορδιανοῦ περὶ τὴν Μεσοποταμίαν ἀναιρεθέντος μόλις φεύγων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν διεσώθη. Καὶ Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονὼς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεισιν.

proprietà di Castricio in Minturno: poiché a Minturno Castricio possedeva i suoi beni.

Quando fu in punto di morte, Eustochio, che abitava allora a Pozzuoli, *[25]* arrivò da lui troppo tardi, come mi narrò egli stesso. <Plotino> gli disse: «Ti aspetto ancora» e gli disse anche: «Io mi sforzo di ricondurre il divino ch'è in me al divino che è nell'universo»[2]; e mentre un serpente passava sotto il letto sul quale egli giaceva, scomparendo poi dentro un buco della parete, Plotino rese lo spirito, nell'età, come mi disse Eustochio, *[30]* di sessantasei anni, quando s'era già compiuto il secondo anno del governo di Claudio <II>. Quando egli morì, io, Porfirio, mi trovavo a Lilibeo, Amelio a Apamea della Siria, Castricio a Roma; soltanto Eustochio era presente.

Se contiamo sessantasei anni *[35]* partendo dal secondo anno del regno di Claudio e andando a ritroso, l'epoca della sua nascita cade nel tredicesimo anno del regno di Severo. Egli non ha confidato a nessuno né il mese in cui era nato né il giorno della sua nascita; neppure volle mai che si facesse un sacrificio o un banchetto *[40]* per il suo compleanno; invece ad ogni ricorrenza natalizia di Platone e di Socrate sacrificava e invitava gli amici a un banchetto, e allora bisognava che i più bravi leggessero un discorso dinanzi ai convitati.

3. *[L'incontro di Plotino con Ammonio di cui divenne fervente discepolo]*

Le cose che egli mi raccontava di se stesso nelle nostre frequenti conversazioni sono queste. Benché egli andasse già a scuola di grammatica, a otto anni, ritornava nondimeno dalla sua nutrice e le scopriva il seno *[5]* col desiderio di succhiare; ma avendo udito ch'era un bambino cattivo, si vergognò e se ne astenne. A ventotto anni si dedicò alla filosofia, ma, pur essendo stato messo in relazione coi più famosi maestri d'allora viventi in Alessandria, se ne ritornava dalle loro lezioni deluso e afflitto, finché confidò *[10]* a un amico le sue pene: costui, avendo compreso il desiderio della sua anima lo condusse da Ammonio, che egli ancora non conosceva. Dopo esser entrato e averlo ascoltato disse all'amico: «È proprio quello che cercavo».

Da quel giorno frequentò assiduamente Ammonio e giunse a possedere *[15]* la filosofia così bene che si propose di conoscere direttamente quella che si professa fra i Persiani e quella che viene onorata presso gli Indiani. E poiché l'imperatore Gordiano <III> si preparava allora a marciare contro i Persiani, egli si presentò all'accampamento e seguì l'esercito: aveva allora trentanove anni. *[20]* Difatti aveva frequentato le lezioni di Ammonio per undici anni interi. Se non che, sconfitto Gordiano in Mesopotamia, egli fuggì e si rifugiò a fatica in Antiochia. Avendo poi Filippo occupato il trono, egli venne a Roma all'età di quarant'anni.

Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ *[25]* Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτῖνος συνὼν μέν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης *[30]* μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἐρεννίῳ. Ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ «Περὶ τῶν δαιμόνων» σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου «Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς». Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν *[35]* δέκα διετέλεσε, συνὼν μέν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοῦ[b] ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμέλιος ἡμῖν διηγεῖτο. Προσῆλθε δὲ αὐτῷ ὁ Ἀμέλιος τρίτον ἔτος ἄγοντι ἐν τῇ Ῥώμῃ κατὰ τὸ τρίτον ἔτος *[40]* τῆς Φιλίππου βασιλείας καὶ ἄχρι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας παραμείνας ἔτη ὅλα συγγέγονεν εἴκοσι καὶ τέσσαρα, ἕξιν μὲν ἔχων ὅτε προσῆλθεν ἀπὸ τῆς Λυσιμάχου συνουσίας, φιλοπονίᾳ δὲ ὑπερβαλλόμενος τῶν καθ' αὑτὸν πάντων διὰ τὸ καὶ σχεδὸν πάντα τὰ Νουμηνίου *[45]* καὶ γράψαι καὶ συναγαγεῖν καὶ σχεδὸν τὰ πλεῖστα ἐκμαθεῖν· σχόλια δὲ ἐκ τῶν συνουσιῶν ποιούμενος ἑκατόν που βιβλία συνέταξε τῶν σχολίων, ἃ Οὐστιλλιανῷ Ἡσυχίῳ τῷ Ἀπαμεῖ, ὃν υἱὸν ἔθετο, κεχάρισται.

4. Τῷ δεκάτῳ δὲ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἐγὼ Πορφύριος ἐκ τῆς Ἑλλάδος μετὰ Ἀντωνίου τοῦ Ῥοδίου γεγονὼς καταλαμβάνω μὲν τὸν Ἀμέλιον ὀκτωκαιδέκατον ἔτος ἔχοντα τῆς πρὸς Πλωτῖνον συνουσίας, μηδὲν δέ πω *[5]* γράφειν τολμήσαντα πλὴν τῶν σχολίων ἃ οὐδέπω εἰς ἑκατὸν τὸ πλῆθος αὐτῷ συνῆκτο. Ἦν δὲ ὁ Πλωτῖνος τῷ δεκάτῳ ἔτει τῆς Γαλιήνου βασιλείας ἀμφὶ τὰ πεντήκοντα ἔτη καὶ ἐννέα. Ἐγὼ δὲ Πορφύριος τὸ πρῶτον αὐτῷ συγγέγονα αὐτὸς ὢν τότε ἐτῶν τριάκοντα. Ἀπὸ μέντοι τοῦ *[10]* πρώτου ἔτους τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς προτραπεὶς ὁ Πλωτῖνος γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις[a], τὸ δέκατον ἔτος τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς, ὅτε τὸ πρῶτον αὐτῷ ἐγὼ ὁ Πορφύριος ἐγνωρίσθην, γράψας εὑρίσκεται εἴκοσι καὶ ἓν βιβλίον ἃ καὶ κατείληφα ἐκδεδομένα ὀλίγοις. Οὐδὲ γὰρ ἦν πω ῥᾳδία ἡ *[15]* ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνετο οὐδ' ἁπλῶς κἀκ τοῦ ῥᾴστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων. Ἦν δὲ καὶ τὰ γεγραμμένα ταῦτα ἃ διὰ τὸ μὴ αὐτὸν ἐπιγράφειν ἄλλος ἄλλο ἑκάστῳ τοὐπίγραμμα ἐτίθει. Αἱ δ' οὖν κρατήσασαι ἐπιγραφαί εἰσιν αἵδε· θήσω δὲ καὶ τὰς ἀρχὰς τῶν *[20]* βιβλίων, εἰς τὸ εὐεπίγνωστον εἶναι ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἕκαστον τῶν δηλουμένων βιβλίων·

Erennio, Origene *[25]* e Plotino s'erano messi d'accordo di non diffondere alcuno degli insegnamenti di Ammonio, che il maestro aveva loro spiegato nelle sue lezioni; Plotino mantenne la promessa e, pur avendo relazione con alcuni di quelli che venivano a trovarlo, conservò nel segreto gl'insegnamenti ricevuti da Ammonio.

Erennio per primo ruppe l'accordo e Origene *[30]* ne seguì l'esempio. Egli non scrisse che il trattato *Sui demoni* e sotto il regno di Gallieno il trattato *Soltanto il re è creatore*. Poi per parecchio tempo Plotino non scrisse nulla, ma fece delle lezioni secondo l'insegnamento di Ammonio; e così fece per dieci anni interi, *[35]* insegnando ad alcuni, ma non scrivendo nulla.

E poiché egli esortava i discepoli a proporre delle questioni, la conversazione era disordinata e anche ricca di chiacchiere, come mi narrò Amelio.

Amelio venne alla sua scuola, quando Plotino si trovava in Roma già da tre anni, nel terzo anno *[40]* del regno di Filippo e vi rimase sino al primo anno del regno di Claudio, cioè per ventiquattr'anni interi; quando giunse, egli aveva una cultura filosofica attinta alla scuola di Lisimaco e superava tutti i suoi coetanei nell'amore dello studio; scrisse quasi tutti i libri di Numenio, *[45]* li riassunse e parecchi ne imparò a memoria. Avendo preso delle note alle lezioni di Plotino, le raccolse in cento libri e li dedicò a Ostiliano Esichio, ch'egli aveva adottato come figlio.

4. *[I primi ventun trattati scritti da Plotino]*

Nel decimo anno del regno di Gallieno io, Porfirio, essendo venuto dalla Grecia con Antonio Rodio, incontrai Amelio che già da diciott'anni frequentava Plotino, ma non aveva ancora *[5]* osato scrivere nulla, ad eccezione di quelle "Note" che non erano ancora arrivate al centesimo libro. In questo decimo anno del regno di Gallieno Plotino era sui cinquantanove anni. Io, Porfirio, avevo trent'anni quando lo frequentai la prima volta. *[10]*

Dopo il primo anno del regno di Gallieno egli si era messo a scrivere su argomenti che gli si presentavano via via; al decimo anno del regno di Gallieno, quand'io, Porfirio, feci la sua conoscenza, egli aveva scritto ventun trattati: questi trattati erano destinati a poche persone ed io potei averli. Non era ancora facile *[15]* poterli avere, né era una cosa semplice e agevole, se non dopo un'accurata scelta di coloro che li ricevevano.

I trattati già scritti sono i seguenti; ad essi Plotino non aveva apposto alcun titolo, ed ognuno li intitolava in modo diverso. I titoli che sono prevalsi sono questi: io pongo anche il principio *[20]* dei libri perché si possa riconoscere facilmente ogni singolo trattato:

α' Περὶ τοῦ καλοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ καλόν ἐστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον.
β' Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας· *[25]* οὗ ἡ ἀρχή· εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος.
γ' Περὶ εἱμαρμένης· οὗ ἡ ἀρχή· πάντα τὰ γινόμενα.
δ' Περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν. *[30]*
ε' Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος· οὗ ἡ ἀρχή· πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι.
ς' Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· πολλάκις ἐγειρόμενος.
ζ' Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ *[35]* τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· εἴ τι ἐστὶ μετὰ τὸ πρῶτον.
η' Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ[b] μία· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ὥσπερ ψυχήν.
θ' Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός· *[40]* οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ ὄντα.
ι' Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων· οὗ ἡ ἀρχή· τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχάς.
ια' Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν πάντα. *[45]*
ιβ' Περὶ τῶν δύο ὑλῶν· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν λεγομένην ὕλην.
ιγ' Ἐπισκέψεις διάφοροι· οὗ ἡ ἀρχή· νοῦς φησιν ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας.
ιδ' Περὶ τῆς κυκλοφορίας· *[50]* οὗ ἡ ἀρχή· διὰ τί κύκλῳ κινεῖται.
ιε' Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος· οὗ ἡ ἀρχή· τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις.
ις' Περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς· οὗ ἡ ἀρχή· οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ. *[55]*
ιζ' Περὶ ποιότητος· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία.
ιη' Εἰ καὶ τῶν καθέκαστά εἰσιν ἰδέαι· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον[c].
ιθ' Περὶ ἀρετῶν· *[60]* οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα.
κ' Περὶ διαλεκτικῆς· οὗ ἡ ἀρχή· τίς τέχνη ἢ μέθοδος.
κα' Πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται· *[65]* οὗ ἡ ἀρχή· ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ.

Ταῦτα μὲν οὖν εἴκοσι καὶ ἓν ὄντα, ὅτε αὐτῷ τὸ πρῶτον προσῆλθον

1. Il bello (I 6). *Comincia: «Il bello è soprattutto nella vista...».*

2. L'immortalità dell'anima (IV 7). *[25] Comincia: «Se ciascuno di noi è immortale...».*

3. Il destino (III 1). *Comincia: «Tutti gli avvenimenti...».*

4. L'essenza dell'anima (IV 2). *Comincia: «L'essenza dell'anima...». [30]*

5. L'Intelligenza, le idee e l'essere (V 9). *Comincia: «Tutti gli uomini dal principio...».*

6. La discesa dell'anima nel corpo (IV 8). *Comincia: «Spesso destandomi...».*

7. Come ciò che è dopo il Primo deriva dal Primo; *[35]* e l'Uno (V 4). *Comincia: «Se c'è qualcosa dopo il Primo...».*

8. Se tutte le anime siano un'anima sola (IV 9). *Comincia: «Forse, come l'anima...».*

9. Il Bene o l'Uno (VI 9). *[40] Comincia: «Tutti gli esseri...».*

10. Le tre ipostasi primissime (V 1). *Comincia: «Che cosa fa sì che le anime...».*

11. La generazione e l'ordine delle realtà posteriori al Primo (V 2). *Comincia: «L'Uno è tutte le cose...». [45]*

12. Le due materie (II 4). *Comincia: «La cosiddetta materia...».*

13. Considerazioni varie (III 9). *Comincia: «L'Intelligenza, egli dice, vede le idee che sono...».*

14. Il movimento circolare (II 2). *[50] Comincia: «Perché si muove con movimento circolare...».*

15. Il demone che ci è toccato in sorte (III 4). *Comincia: «Le ipostasi dei...».*

16. Il suicidio razionale (I 9). *Comincia: «Non separare violentemente (l'anima) perché non se ne vada...». [55]*

17. La qualità (II 6). *Comincia: «L'essere e la sostanza...».*

18. Se ci siano idee delle cose particolari (V 7). *Comincia: «Se anche delle cose particolari...».*

19. Le virtù (I 2). *[60] Comincia: «Poiché i mali quaggiù...».*

20. La dialettica (I 3). *Comincia: «Qual è l'arte, il metodo...».*

21. Come si dica che l'anima è intermediaria tra l'essenza indivisibile e quella divisibile (IV 1). *[65] Comincia: «Nel mondo intelligibile...».*

Questi ventun trattati io li trovai già scritti quando mi incontrai

ὁ Πορφύριος, εὕρηται γεγραμμένα· πεντηκοστὸν δὲ καὶ ἔννατον ἔτος ἦγε τότε ὁ Πλωτῖνος.

5. Συγγεγονὼς δὲ αὐτῷ τοῦτό τε τὸ ἔτος καὶ ἐφεξῆς ἄλλα ἔτη πέντε — ὀλίγον γὰρ ἔτι[a] πρότερον τῆς δεκαετίας ἐγεγόνει ὁ Πορφύριος ἐν τῇ Ῥώμῃ, τοῦ Πλωτίνου τὰς θερινὰς μὲν ἄγοντος ἀργούς, συνόντος δὲ ἄλλως ἐν ταῖς [5] ὁμιλίαις — ἐν δὴ τοῖς ἓξ ἔτεσι τούτοις πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων καὶ γράφειν αὐτὸν ἀξιούντων Ἀμελίου τε καὶ ἐμοῦ, γράφει μὲν

Περὶ τοῦ τί τὸ ὂν[b] πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἓν καὶ ταὐτὸν βιβλία δύο· [10]
α' τούτων δὲ τὸ πρῶτον ἀρχὴν ἔχει· ἆρα γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ·
β' τοῦ δὲ δευτέρου ἡ ἀρχή· ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ[c].

Γράφει δὲ ἐφεξῆς ἄλλα δύο, ὧν

γ' τὸ μὲν Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως· [15] οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μέν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτό·[d]
δ' τὸ δὲ Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· οὗ ἡ ἀρχή· λέγεται τὸ μὲν δυνάμει.
ε' Περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες. [20]
ς' Περὶ ψυχῆς πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ψυχῆς ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ.
ζ' Περὶ ψυχῆς δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τί οὖν ἐρεῖ.
η' Περὶ ψυχῆς τρίτον ἢ περὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν· [25] οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδήπερ ὑπερεθέμεθα.
θ' Περὶ θεωρίας· οὗ ἡ ἀρχή· παίζοντες τὴν πρώτην[e].
ι' Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδή φαμεν. [30]
ια' Περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω[f] τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν νοῦν τὸν ἀληθῆ νοῦν.
ιβ' Πρὸς τοὺς γνωστικούς· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν. [35]
ιγ' Περὶ ἀριθμῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ' ἐστὶ πλῆθος[g].
ιδ' Πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται; οὗ ἡ ἀρχή· ἆρά γε τὰ πόρρω ὁρώμενα.
ιε' Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν; [40] οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὐδαιμονεῖν.

per la prima volta con Plotino: egli aveva allora l'età di cinquantanove anni.

5. *[Altri ventiquattro trattati scritti da Plotino]*

Nel tempo ch'io fui con lui, cioè in quell'anno e nei cinque seguenti – io ero arrivato a Roma un po' prima del decimo anno <del regno di Gallieno>; Plotino prendeva le sue vacanze estive, però egli mi accoglieva egualmente *[5]* nella sua conversazione –, in questi sei anni, dunque, si fecero molte discussioni nelle riunioni della scuola, e Amelio ed io lo incitammo a scrivere, e così egli scrisse:

22-23. L'essere che è tutto ovunque è un solo e identico essere, libri due (VI, 4-5). *[10] Il primo comincia: «Forse che l'anima ovunque...», e il secondo: «L'essere unico e identico, ovunque...».*

Scrisse in seguito altri due trattati, l'uno...

24. Ciò che è al di là dell'essere non pensa; Che cosa è l'essere pensante di primo grado e l'essere di secondo grado (V 6). *[15] Comincia: «C'è un essere pensante che pensa altra cosa...».*

l'altro:

25. Il potenziale e l'attuale (II 5). *Comincia: «Si dice che qualcosa è in atto...».*

26. L'impassibilità degli esseri incorporei (III 6). *Comincia: «Dicendo che le sensazioni non sono passioni...». [20]*

27. L'anima I (IV 3). *Comincia: «Bisogna che le difficoltà riguardanti l'anima...».*

28. L'anima II (IV 4). *Comincia: «Che cosa dirà dunque...».*

29. L'anima III o della visione (IV 5). *[25] Comincia: «Poiché abbiamo stabilito...».*

30. La contemplazione (III 8). *Comincia: «Se noi anzitutto scherzando...».*

31. La bellezza intelligibile (V 8). *Comincia: «Poiché diciamo...». [30]*

32. Gli intelligibili non sono fuori dell'Intelligenza; l'Intelligenza e il Bene (V 5). *Comincia: «L'Intelligenza, la vera Intelligenza...».*

33. Contro gli Gnostici (II 9). *Comincia: «Poiché ci è sembrato...». [35]*

34. I numeri (VI 6). *Comincia: «Forse è la molteplicità...».*

35. Perché gli oggetti visti da lontano sembrino piccoli (II 8). *Comincia: «Forse le cose viste da lontano...».*

36. Se la felicità cresca col tempo (I 5). *[40] Comincia: «La felicità...».*

ιϛ' Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῆς δι' ὅλων λεγομένης.

ιζ' Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ·[h] οὗ ἡ ἀρχή· εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεός. *[45]*

ιη' Περὶ τοῦ ἑκουσίου· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ' ἐστὶ περὶ θεῶν.

ιθ' Περὶ τοῦ κόσμου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες.

κ' Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης· *[50]* οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις.

κα' Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα.

κβ' Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ περὶ τῶν λεγομένων. *[55]*

κγ' Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν τρίτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ.

κδ' Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον.

Ταῦτα τὰ εἴκοσι καὶ τέτταρα ὄντα ὅσα ἐν τῷ ἑξαέτει *[60]* χρόνῳ τῆς παρουσίας ἐμοῦ Πορφυρίου ἔγραψεν, ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα, ὡς ἐκ τῶν κεφαλαίων ἑκάστου τῶν βιβλίων ἐδηλώσαμεν, μετὰ τῶν πρὸ τῆς ἐπιδημίας ἡμῶν εἴκοσι καὶ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεται τεσσαρακονταπέντε.

6. Ἐν δὲ τῇ Σικελίᾳ διατρίβοντός μου— ἐκεῖ γὰρ ἀνεχώρησα περὶ τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος τῆς βασιλείας Γαλιήνου —, ὁ Πλωτῖνος γράψας πέντε βιβλία ἀποστέλλει[a] μοι ταῦτα· *[5]*

α' Περὶ εὐδαιμονίας· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὖ ζῆν καὶ εὐδαιμονεῖν.

β' Περὶ προνοίας πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ.

γ' Περὶ προνοίας δεύτερον· *[10]* οὗ ἡ ἀρχή· τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων.

δ' Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι.

ε' Περὶ ἔρωτος· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ἔρωτος πότερα θεός[b]. *[15]*

Ταῦτα μὲν οὖν τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς Κλαυδίου πέμπει βασιλείας· ἀρχομένου δὲ τοῦ δευτέρου, ὅτε καὶ μετ' ὀλίγον θνήσκει, πέμπει ταῦτα·

α' Τίνα τὰ κακά· οὗ ἡ ἀρχή· οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά. *[20]*

37. La mescolanza totale (II 7). *Comincia: «Riguardo alla cosidetta (mescolanza) totale...».*

38. In che modo sorga la molteplicità delle idee; il Bene (VI 7). *Comincia: «Il dio che manda al divenire...». [45]*

39. Il volontario (VI 8). *Comincia: «È forse riguardo agli Dei...».*

40. Il mondo (II 1). *Comincia: «Affermando che il mondo è sempre...».*

41. La sensazione e la memoria (IV 6). *[50] Comincia: «Le sensazioni non sono impronte...».*

42. I generi dell'essere I (VI 1). *Comincia: «Riguardo agli esseri, quanti e quali...».*

43. I generi dell'essere II (VI 2). *Comincia: «Poiché riguardo a ciò che si dice...». [55]*

44. I generi dell'essere III (VI 3). *Comincia: «Riguardo alla sostanza che cosa sembri...».*

45. L'eternità e il tempo (III 7). *Comincia: «L'eternità e il tempo...».*

Questi ventiquattro trattati furono scritti durante i sei anni *[60]* del mio soggiorno <presso Plotino>; egli traeva i soggetti dai problemi che via via si discutevano, come io ho dimostrato mediante i sommarii aggiunti ai singoli trattati. Coi ventuno trattati scritti prima del mio soggiorno, sono in tutto quarantacinque.

6. *[Gli ultimi nove trattati scritti da Plotino]*

Mentre io dimorai in Sicilia, dove mi ritirai nel quindicesimo anno del regno di Gallieno, Plotino compose i cinque trattati seguenti che mi mandò: *[5]*

46. La felicità (I 4). *Comincia: «Vivere bene ed essere felici...».*

47. La provvidenza I (III 2). *Comincia: «Quanto all'automatismo...».*

48. La provvidenza II (III 3). *[10] Comincia: «Che sembra di queste cose?».*

49. Le ipostasi che conoscono e ciò che è al di là (V 3). *Comincia: «Forse ciò che pensa se stesso deve essere diverso?».*

50. Eros (III 5). *Comincia: «Se l'amore sia un dio...». [15]*

Questi trattati mi furono spediti nel primo anno del regno di Claudio; all'inizio del secondo, poco prima di morire, mi mandò i seguenti:

51. La natura e l'origine del male (I 8). *Comincia: «Quelli che cercano donde vengano i mali...». [20]*

β' Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα· οὗ ἡ ἀρχή· ἡ τῶν ἄστρων φορά.
γ' Τί τὸ ζῷον[c]; οὗ ἡ ἀρχή· ἡδοναὶ καὶ λῦπαι.
δ' Περὶ εὐδαιμονίας[d]· *[25]* οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι.

Ταῦτα μετὰ τεσσαρακονταπέντε τῶν πρώτων καὶ δευτέρων γραφέντων γίνεται τέτταρα καὶ πεντήκοντα. Ὥσπερ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν, τὰ δὲ ἀκμάζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου, οὕτω καὶ *[30]* τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα εἴκοσι καὶ ἓν ἐλαφροτέρας ἐστὶ δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης, τὰ δὲ τῆς μέσης ἐκδόσεως τυχόντα τὸ ἀκμαῖον τῆς δυνάμεως ἐμφαίνει καί ἐστι τὰ κδ πλὴν τῶν βραχέων τελεώτατα, τὰ μέντοι *[35]* τελευταῖα ἐννέα ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως γέγραπται καὶ μᾶλλόν γε τὰ τελευταῖα τέσσαρα ἢ τὰ πρὸ τούτων πέντε.

7. Ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας Ἀμέλιόν τε ἀπὸ τῆς Τουσκίας, οὗ τὸ ὄνομα ἦν Γεντιλιανὸς τὸ κύριον, αὐτὸς δὲ διὰ τοῦ ρ Ἀμέριον αὐτὸν καλεῖν ἠξίου ἀπὸ τῆς ἀμερείας ἢ τῆς *[5]* ἀμελείας πρέπειν αὐτῷ καλεῖσθαι λέγων. Ἔσχε δὲ καὶ ἰατρικόν τινα Σκυθοπολίτην Παυλῖνον ὃν ὁ Ἀμέλιος Μίκκαλον προσηγόρευε, παρακουσμάτων πλήρη γεγονότα. Ἀλλὰ μὴν καὶ Ἀλεξανδρέα Εὐστόχιον ἰατρικὸν ἔσχεν ἕτερον[a], ὃς περὶ τὰ τελευταῖα τῆς ἡλικίας γνωρισθεὶς *[10]* αὐτῷ διέμενε θεραπεύων ἄχρι τοῦ θανάτου καὶ μόνοις τοῖς Πλωτίνου σχολάζων ἕξιν περιεβάλλετο γνησίου φιλοσόφου. Συνῆν δὲ καὶ Ζωτικὸς κριτικός τε καὶ ποιητικός, ὃς καὶ τὰ Ἀντιμάχου διορθωτικὰ πεποίηται καὶ τὸν «Ἀτλαντικὸν» εἰς ποίησιν μετέβαλε πάνυ ποιητικῶς, *[15]* συγχυθεὶς δὲ τὰς ὄψεις πρὸ ὀλίγου τῆς Πλωτίνου τελευτῆς ἀπέθανεν. Ἔφθασε δὲ καὶ ὁ Παυλῖνος προαποθανὼν τοῦ Πλωτίνου. Ἔσχε δὲ καὶ Ζῆθον ἑταῖρον, Ἀράβιον τὸ γένος, Θεοδοσίου τοῦ Ἀμμωνίου γενομένου ἑταίρου εἰς γάμον λαβόντα θυγατέρα. Ἦν δὲ καὶ οὗτος ἰατρικὸς καὶ σφόδρα *[20]* πεφίλωτο[b] τῷ Πλωτίνῳ· πολιτικὸν δὲ ὄντα καὶ ῥοπὰς ἔχοντα πολιτικὰς ἀναστέλλειν ὁ Πλωτῖνος ἐπειρᾶτο. Ἐχρῆτο δὲ αὐτῷ οἰκείως, ὡς καὶ εἰς τοὺς ἀγροὺς πρὸς αὐτὸν ἀναχωρεῖν πρὸ ἓξ σημείων Μητουρνῶν[c] ὑπάρχοντας, οὓς Καστρίκιος ἐκέκτητο ὁ Φίρμος κεκλημένος, ἀνδρῶν *[25]* τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοκαλώτατος γεγονὼς καὶ τόν τε Πλωτῖνον σεβόμενος καὶ Ἀμελίῳ οἷα οἰκέτης ἀγαθὸς ἐν πᾶσιν ὑπηρετούμενος καὶ Πορφυρίῳ ἐμοὶ οἷα γνησίῳ ἀδελφῷ ἐν πᾶσι προσεσχηκώς. Καὶ οὗτος οὖν ἐσέβετο Πλωτῖνον τὸν πολιτικὸν ᾑρημένος βίον. Ἠκροῶντο δὲ αὐτοῦ καὶ τῶν ἀπὸ

52. L'influenza degli astri (II 3). *Comincia: «Il movimento degli astri...».*

53. Che cosa sono l'animale e l'uomo? *(I 1). Comincia: «Piaceri e dolori...».*

54. Il primo Bene e la felicità *(I 7). [25] Comincia: «Forse chi dicesse che diverso...».*

Questi <nove> trattati aggiunti ai quarantacinque del primo e secondo gruppo fanno cinquantaquattro. Nell'ordine in cui sono stati scritti, questi libri, sia quelli che risalgono alla giovinezza, sia quelli della maturità, quanto quelli che appartengono all'epoca della sua malattia, *[30]* si distinguono per la forza del pensiero. I ventun primi sono i più leggeri di sostanza, poiché egli non ha ancora abbastanza vigore per dominar la sua materia; quelli del secondo gruppo toccano l'apice della potenza speculativa: questi ventiquattro trattati, ad eccezione di qualche passo, son davvero perfetti; *[35]* gli ultimi nove egli li scrisse quando la forza gli veniva a mancare, e specialmente negli ultimi quattro più che nei cinque precedenti.

7. *[I ferventi seguaci di Plotino]*

Aveva numerosi uditori, ma dei più ferventi e affezionati alla sua filosofia era anzitutto Amelio di Etruria, il cui nome proprio era Gentiliano; Plotino preferiva chiamarlo Amerio con la "r", *[5]* dicendo ch'era meglio derivare il suo nome da améreia <indivisibilità> piuttosto che da améleia <negligenza>. C'era anche un medico di Scitopoli, Paolino, che Amelio chiamava Miccalo, pieno di teorie maldigerite[3]. Egli aveva anche per amico il medico Eustochio di Alessandria che fece la sua conoscenza negli ultimi anni della sua vita *[10]* e lo ebbe in cura sino alla morte; egli si dedicò esclusivamente alle dottrine di Plotino e acquistò il carattere di vero filosofo. Era con lui anche Zotico, critico e poeta, che curò una migliore edizione delle opere di Antimaco e mise in buoni versi la favola dell'Atlantide; *[15]* egli diventò quasi cieco e morì poco prima di Plotino. Anche Paolino morì prima di Plotino. Aveva poi per amico anche Zeto, di famiglia araba, che aveva sposata una figlia di Teodosio che era stato amico di Ammonio. Costui era medico e fu sempre *[20]* assai caro a Plotino; s'interessava di politica e Plotino cercò sempre di calmare i suoi ardori politici. Aveva tanta familiarità con lui, che andava insieme nel suo podere che distava sei miglia da Minturno; quel podere prima lo possedeva Castricio nominato Firmo, l'uomo *[25]* più amante della virtù dei nostri tempi; egli venerava Plotino e obbediva in ogni cosa ad Amelio come un bravo servitore, a me poi era affezionato proprio come un fratello. Egli venerava Plotino benché avesse scelta la carriera politica.

[30] τῆς συγκλήτου οὐκ ὀλίγοι ὧν ἔργον ἐν φιλοσοφίᾳ μάλιστα ἐποίουν Μάρκελλος Ὀρρόντιος καὶ Σαβινίλλος. Ἦν δὲ καὶ Ῥογατιανὸς ἐκ τῆς συγκλήτου, ὃς εἰς τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ βίου τούτου προκεχωρήκει ὡς πάσης μὲν κτήσεως ἀποστῆναι, πάντα δὲ οἰκέτην ἀποπέμψασθαι, *[35]* ἀποστῆναι δὲ καὶ τοῦ ἀξιώματος· καὶ πραίτωρ προιέναι μέλλων[d] παρόντων τῶν ὑπηρετῶν μήτε προελθεῖν μήτε φροντίσαι τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ μηδὲ οἰκίαν ἑαυτοῦ ἑλέσθαι κατοικεῖν, ἀλλὰ πρός τινας τῶν φίλων καὶ συνήθων φοιτῶντα ἐκεῖ τε δειπνεῖν κἀκεῖ καθεύδειν, σιτεῖσθαι δὲ *[40]* παρὰ μίαν· ἀφ' ἧς δὴ ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου ποδαγρῶντα μὲν οὕτως, ὡς καὶ δίφρῳ βαστάζεσθαι, ἀναρρωσθῆναι, τὰς χεῖρας δὲ ἐκτεῖναι μὴ οἷόν τε ὄντα χρῆσθαι ταύταις πολὺ μᾶλλον εὐμαρῶς ἢ οἱ τὰς τέχνας διὰ τῶν χειρῶν μετιόντες. Τοῦτον ἀπεδέχετο ὁ Πλωτῖνος καὶ *[45]* ἐν τοῖς μάλιστα ἐπαινῶν διετέλει εἰς ἀγαθὸν παράδειγμα τοῖς φιλοσοφοῦσι προβαλλόμενος. Συνῆν δὲ καὶ Σεραπίων Ἀλεξανδρεὺς ῥητορικὸς μὲν τὰ πρῶτα, μετὰ ταῦτα δὲ καὶ ἐπὶ φιλοσόφοις συνὼν λόγοις, τοῦ δὲ περὶ χρήματα καὶ τὸ δανείζειν μὴ δυνηθεὶς ἀποστῆναι ἐλαττώματος. Ἔσχε δὲ *[50]* καὶ ἐμὲ Πορφύριον Τύριον ὄντα ἐν τοῖς μάλιστα ἑταῖρον, ὃν καὶ διορθοῦν αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἠξίου.

8. Γράψας γὰρ ἐκεῖνος δὶς τὸ γραφὲν μεταλαβεῖν[a] οὐδέποτ' ἂν ἠνέσχετο, ἀλλ' οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὅρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Ἔγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ *[5]* γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε. Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδοὺς ἃ *[10]* ἐσκέπτετο, συνεῖρεν οὕτω γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ διέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν[b] τὰ γραφόμενα· ἐπεὶ καὶ διαλεγόμενος πρός τινα καὶ συνείρων τὰς ὁμιλίας πρὸς τῷ σκέμματι ἦν, ὡς ἅμα τε ἀποπληροῦν τὸ ἀναγκαῖον τῆς ὁμιλίας καὶ τῶν ἐν σκέψει προκειμένων ἀδιάκοπον τηρεῖν *[15]* τὴν διάνοιαν· ἀποστάντος γοῦν τοῦ προσδιαλεγομένου οὐδ' ἐπαναλαβὼν τὰ γεγραμμένα, διὰ τὸ μὴ ἐπαρκεῖν αὐτῷ πρὸς ἀνάληψιν, ὡς εἰρήκαμεν, τὴν ὅρασιν, τὰ ἑξῆς ἂν ἐπισυνῆψεν, ὡς μηδένα διαστήσας χρόνον μεταξὺ ὅτε τὴν ὁμιλίαν ἐποιεῖτο. Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, *[20]* καὶ τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἥ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης— οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἥψατο— καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκὴς ἐπιστροφή.

Erano suoi uditori anche [30] parecchi senatori, dei quali specialmente Marcello Oronzio e Sabinillo si occupavano di filosofia. Anche Rogaziano era senatore: costui arrivò a un tale distacco dalla vita da abbandonare tutti i suoi beni, licenziare tutta la servitù [35] e rinunciare alle sue dignità; essendo pretore e sul punto di partire per le sue funzioni, quando già i littori erano presenti, non volle partire né adempiere al suo ufficio; nemmeno volle abitar più la sua casa, ma dimorava presso qualche amico o familiare e lì anche pranzava e dormiva; però mangiava [40] un giorno su due.

Per questa rinuncia e noncuranza della vita, egli che soffriva di gotta tanto da farsi portare sulla sedia, ne uscì guarito; e mentre prima non era capace nemmeno di aprire le mani, poté poi servirsene con più facilità di qualsiasi artigiano che professa un mestiere manuale. Plotino lo amava [45] e lo lodava soprattutto additandolo come esempio ai filosofi.

C'era anche Serapione di Alessandria, retore dapprima e più tardi dedito agli studi filosofici; egli però non seppe mai staccarsi dagli affari di danaro e dall'usura. Egli contava [50] anche me, Porfirio di Tiro, tra i suoi amici particolari e mi stimò degno di correggere i suoi scritti.

8. *[Il modo in cui Plotino scriveva i suoi trattati]*

Quando aveva scritto, non avrebbe mai voluto rivedere una seconda volta ciò che aveva scritto, nemmeno lo rileggeva una sola volta o lo rivedeva perché la vista non gli serviva troppo nel leggere.

Scrivendo non curava affatto la bellezza [5] delle lettere, non separava con chiarezza le sillabe e trascurava l'ortografia, interessandosi soltanto del senso; e così continuò, con meraviglia di noi tutti, sino alla morte. Egli componeva dentro di sé il trattato dal principio alla fine, poi metteva in iscritto ciò [10] che aveva pensato scrivendo ininterrottamente quelle cose che aveva elaborato mentalmente come se le avesse ricopiate da un libro; poteva discutere con qualcuno e sostenere una conversazione pur seguendo le sue riflessioni, e così soddisfaceva alle convenienze del conversare senza cessar di meditare sugli argomenti che s'era proposto. [15]

Partito l'interlocutore, senza nemmeno rivedere ciò che aveva già scritto perché, come ho detto, la vista non gli serviva nel leggere, proseguiva con le frasi successive, come se, conversando, quell'intervallo non l'avesse punto interrotto.

Rimaneva dunque in se stesso pur essendo con gli altri [20] e non trascurava mai questa vigilanza interiore, fuorché nel sonno; travagliato però dalla pochezza del cibo – spesso egli non mangiava neppure del pane – e dalla incessante riflessione del suo pensiero.

9. Ἔσχε δὲ καὶ γυναῖκας σφόδρα προσκειμένας, Γεμίναν τε, ἧς καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ κατῴκει, καὶ τὴν ταύτης θυγατέρα Γεμίναν, ὁμοίως τῇ μητρὶ καλουμένην, Ἀμφίκλειάν τε τὴν Ἀρίστωνος τοῦ Ἰαμβλίχου υἱοῦ γεγονυῖαν *[5]* γυναῖκα, σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας. Πολλοὶ δὲ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀποθνῄσκειν μέλλοντες τῶν εὐγενεστάτων φέροντες τὰ ἑαυτῶν τέκνα, ἄρρενάς τε ὁμοῦ καὶ θηλείας, ἐκείνῳ παρεδίδοσαν μετὰ τῆς ἄλλης οὐσίας ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι. Διὸ καὶ ἐπεπλήρωτο αὐτῷ ἡ *[10]* οἰκία παίδων καὶ παρθένων. Ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων[a], οὗ τῆς παιδεύσεως φροντίζων πολλάκις ἂν καὶ μεταποιοῦντος[b] ἠκροάσατο. Ἠνείχετο δὲ καὶ τοὺς λογισμούς, ἀναφερόντων τῶν [ἐν] ἐκείνοις παραμενόντων, καὶ τῆς ἀκριβείας ἐπεμελεῖτο λέγων, ἕως ἂν μὴ φιλοσοφῶσιν, ἔχειν *[15]* αὐτοὺς δεῖν τὰς κτήσεις καὶ τὰς προσόδους ἀνεπάφους τε καὶ σῳζομένας. Καὶ ὅμως τοσούτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτ' ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν. Ἦν δὲ καὶ πρᾶος καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν *[20]* ἐσχηκόσι. Διὸ εἴκοσι καὶ ἓξ ἐτῶν ὅλων ἐν τῇ Ῥώμῃ διατρίψας καὶ πλείστοις διαιτήσας τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητήσεις οὐδένα τῶν πολιτικῶν ἐχθρόν ποτε ἔσχε.

10. Τῶν δὲ φιλοσοφεῖν προσποιουμένων Ὀλύμπιος Ἀλεξανδρεύς, Ἀμμωνίου ἐπ' ὀλίγον μαθητὴς γενόμενος, καταφρονητικῶς πρὸς αὐτὸν ἔσχε διὰ φιλοπρωτίαν· ὃς καὶ οὕτως αὐτῷ ἐπέθετο, ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν *[5]* μαγεύσας ἐπεχείρησεν. Ἐπεὶ δὲ εἰς ἑαυτὸν στρεφομένην ᾔσθετο τὴν ἐπιχείρησιν, ἔλεγε πρὸς τοὺς συνήθεις μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν, ὡς ἀποκρούειν δύνασθαι τὰς εἰς ἑαυτὸν ἐπιφορὰς εἰς τοὺς κακοῦν αὐτὸν ἐπιχειροῦντας. Πλωτῖνος μέντοι τοῦ Ὀλυμπίου *[10]* ἐγχειροῦντος ἀντελαμβάνετο λέγων αὐτῷ τὸ σῶμα τότε ὡς τὰ σύσπαστα βαλάντια ἕλκεσθαι τῶν μελῶν αὐτῷ πρὸς ἄλληλα συνθλιβομένων. Κινδυνεύσας δὲ ὁ Ὀλύμπιος πολλάκις αὐτός τι παθεῖν[a] ἢ δρᾶσαι τὸν Πλωτῖνον ἐπαύσατο. Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους *[15]* ὁ Πλωτῖνος. Αἰγύπτιος γάρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διά τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Τοῦ δὲ ἑτοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ *[20]* Ἰσίῳ[b] ἡ κλῆσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρὸν φῆσαι[c] εὑρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον. Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι

9. *[Le donne che furono seguaci di Plotino e le altre persone che lo frequentarono]*

C'erano anche delle donne a lui molto affezionate: Gemina, nella cui casa egli abitava; sua figlia Gemina, che aveva lo stesso nome della madre; Anficlea, che diventò la moglie di Aristone, figlio di Giamblico, *[5]* tutte innamorate della filosofia. Molti uomini e donne delle migliori famiglie gli portavano, prima di morire, i loro figlioli, maschi o femmine, e glieli affidavano con tutte le loro sostanze come a un sacro divino custode. Perciò la sua casa era piena *[10]* di fanciulle e di fanciulli. Fra questi c'era anche Potamone, della cui educazione s'interessava molto e di cui ascoltava sovente i tentativi poetici. Rivedeva accuratamente i conti che gli presentavano i tutori di quei fanciulli e badava alla loro esattezza, dicendo che bisognava conservare *[15]* intatti i loro beni e le loro rendite, finché quei fanciulli non erano filosofi.

Tuttavia, pur assumendosi tante cure e tanti servizi pratici per così numerose persone, non abbandonò mai, finché vegliava, quella vigilanza interiore. Egli era mite e sempre a disposizione di quanti godevano la sua familiarità. *[20]* Perciò, nei ventisei anni ch'egli passò a Roma, benché fosse stato l'arbitro di molte controversie, non ebbe mai un nemico tra gli uomini politici.

10. *[La grande forza d'animo di Plotino e il divino démone che lo ebbe in sorte]*

Tra quelli che si vantavano di essere filosofi c'era Olimpio di Alessandria, che era stato per un po' di tempo discepolo di Ammonio, e per voglia di primeggiare disprezzava Plotino; e così si attaccò a lui e cercò di attirare su di lui, con procedimenti di magia, la cattiva influenza delle stelle. *[5]* Quando si accorse che il tentativo si rivoltava contro di lui stesso, disse agli amici che la potenza dell'anima di Plotino era così grande da poter rimandare i colpi a lei diretti verso quegli stessi che cercavano di farle del male. Plotino s'accorse dei tentativi di Olimpio *[10]* e raccontò che il corpo di lui si contraeva come una borsa che si chiude[4], tanto che le membra si comprimevano l'una contro l'altra. Olimpio correndo il pericolo parecchie volte di soggiacere al male che voleva fare a Plotino cessò dal suo tentativo.

Plotino aveva infatti sin dalla nascita una superiorità sugli altri uomini. *[15]* Un sacerdote egiziano, venuto a Roma, avendo fatto la sua conoscenza per mezzo di un amico, per fare sfoggio della sua scienza volle condurre Plotino a contemplare il suo proprio demone che lo assisteva e che egli avrebbe evocato. Plotino acconsentì e l'evocazione avvenne *[20]* nell'Iseion: difatti l'Egiziano diceva che a Roma soltanto quel luogo era puro. Il demone fu evocato alla sua presenza, ma apparve un dio che non era della razza dei demoni; sicché l'Egiziano disse: «O

γένους· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἰπεῖν· «μακάριος εἶ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν *[25]* συνόντα». Μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά. Τῶν οὖν θειοτέρων δαιμόνων ἔχων τὸν συνόντα καὶ αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα *[30]* πρὸς ἐκεῖνον. Ἔστι γοῦν αὐτῷ ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας καὶ βιβλίον γραφὲν «Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος», ὅπου πειρᾶται αἰτίας φέρειν περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν συνόντων. Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριιόντος καί ποτε ἀξιοῦντος *[35]* τὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη· «ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους». Τοῦτο δὲ ἐκ ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὔτ' αὐτοὶ συνεῖναι δεδυνήμεθα οὔτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν.

11. Περιῆν δὲ αὐτῷ τοσαύτη περιουσία ἠθῶν κατανοήσεως, ὡς κλοπῆς ποτε γεγονυίας πολυτελοῦς περιδεραίου Χιόνης, ἥτις αὐτῷ συνῴκει μετὰ τῶν τέκνων σεμνῶς τὴν χηρείαν διεξάγουσα, καὶ ὑπ' ὄψιν τοῦ Πλωτίνου *[5]* τῶν οἰκείων συνηγμένων[a] ἐμβλέψας ἅπασιν· οὗτος, ἔφη, ἐστὶν ὁ κεκλοφώς, δείξας ἕνα τινά. Μαστιζόμενος δὲ ἐκεῖνος καὶ ἐπιπλεῖον ἀρνούμενος τὰ πρῶτα ὕστερον ὡμολόγησε καὶ φέρων τὸ κλαπὲν ἀπέδωκε. Προεῖπε δ' ἂν καὶ τῶν συνόντων παίδων περὶ ἑκάστου οἷος ἀποβήσεται· *[10]* ὡς καὶ περὶ τοῦ Πολέμωνος οἷος ἔσται, ὅτι ἐρωτικὸς ἔσται καὶ ὀλιγοχρόνιος, ὅπερ καὶ ἀπέβη. Καί ποτε ἐμοῦ Πορφυρίου ᾔσθετο ἐξάγειν ἐμαυτὸν διανοουμένου τοῦ βίου· καὶ ἐξαίφνης ἐπιστάς μοι ἐν τῷ οἴκῳ διατρίβοντι καὶ εἰπὼν μὴ εἶναι ταύτην τὴν προθυμίαν ἐκ νοερᾶς καταστάσεως, ἀλλ' *[15]* ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου, ἀποδημῆσαι ἐκέλευσε. Πεισθεὶς δὲ αὐτῷ ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμην Πρόβον τινὰ ἀκούων ἐλλόγιμον ἄνδρα περὶ τὸ Λιλύβαιον διατρίβειν· καὶ αὐτός τε τῆς τοιαύτης προθυμίας ἀπεσχόμην τοῦ τε παρεῖναι ἄχρι θανάτου τῷ Πλωτίνῳ ἐνεποδίσθην.

12. Ἐτίμησαν δὲ τὸν Πλωτῖνον μάλιστα καὶ ἐσέφθησαν Γαλιῆνός τε ὁ αὐτοκράτωρ καὶ ἡ τούτου γυνὴ Σαλωνίνα. Ὁ δὲ τῇ φιλίᾳ τῇ τούτων καταχρώμενος φιλοσόφων τινὰ πόλιν κατὰ τὴν Καμπανίαν γεγενῆσθαι λεγομένην, ἄλλως *[5]* δὲ κατηριπωμένην, ἠξίου ἀνεγείρειν καὶ τὴν πέριξ χώραν χαρίσασθαι οἰκισθείσῃ τῇ πόλει, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοὺς κατοικεῖν μέλλοντας τοῖς Πλάτωνος καὶ τὴν προσηγορίαν αὐτῇ Πλατωνόπολιν θέσθαι, ἐκεῖ τε αὐτὸς μετὰ τῶν ἑταίρων ἀναχωρήσειν ὑπισχνεῖτο. Καὶ ἐγένετ' ἂν τὸ

te beato, che hai per demone un dio[5] e non un essere di grado inferiore». *[25]* Non si poté interrogare il demone e neppure guardarlo a lungo, poiché un amico che assisteva <all'evocazione> soffocò gli uccelli che aveva in custodia o per gelosia o per terrore. Plotino era dunque assistito da uno di quei demoni che sono più vicini agli dei ed a lui si rivolgeva continuamente il suo occhio divino. *[30]* Per questo motivo egli scrisse il trattato *Il demone che ci è toccato in sorte*, dove cerca di esporre le cause della differenza dei demoni che assistono gli uomini.

Amelio era amante dei sacrifici e non tralasciava alcuna cerimonia della luna nuova e nessuna festa; un giorno volle *[35]* condurre con sé Plotino, ma questi gli disse: «Devono essi venire a me, non io a loro». Che cosa intendesse dire pronunciando queste parole così fiere, noi non potemmo comprendere e neppure osammo interrogarlo.

11. *[La straordinaria capacità di Plotino di comprendere l'animo degli uomini]*

Egli aveva una straordinaria comprensione dei caratteri; un giorno che fu rubata una ricca collana alla vedova Chione, che abitava nella sua casa coi suoi figli conducendo una vita onestissima, gli furono condotti dinnanzi tutti gli schiavi; Plotino *[5]* li guardò tutti e: «Questo è il ladro» disse, additandone uno. Lo schiavo venne frustato e in principio continuò a negare, ma poi confessò e riportò la collana rubata.

Egli prediceva ciò che sarebbe diventato ciascuno dei fanciulli che erano con lui; *[10]* e così di Polemone disse che sarebbe stato un tipo sensuale e avrebbe avuto una vita breve, ciò che poi avvenne.

Un giorno s'accorse che io, Porfirio, avevo in mente di abbandonare la vita; tosto venne da me – io abitavo la sua casa – e mi disse che il mio desiderio non proveniva da una decisione razionale, *[15]* ma da morbosa melanconia, e mi consigliò di viaggiare. Io gli obbedii e partii per la Sicilia avendo udito che a Lilibeo abitava un uomo stimatissimo di nome Probo; e così mi liberai del desiderio di morire, ma fui in tal modo impedito di rimaner con Plotino sino alla morte.

12. *[Il progetto della fondazione di Platonopoli]*

L'imperatore Gallieno e sua moglie Salonina onoravano e stimavano grandemente Plotino. Egli, approfittando di questa amicizia chiese di ridar vita, per i filosofi, a una città che si diceva fosse esistita in Campania *[5]* ma che era completamente distrutta; chiese che a questa restaurata città fosse aggiunto il territorio circostante; i suoi abitanti dovevano obbedire alle leggi di Platone ed essa venir chiamata Platonopoli; egli prometteva di ritirarvisi insieme con gli amici. Il desiderio *[10]* del filosofo sarebbe stato facilmente esaudito, se alcuni

βούλημα *[10]* ἐκ τοῦ ῥᾴστου τῷ φιλοσόφῳ, εἰ μή τινες τῶν συνόντων τῷ βασιλεῖ φθονοῦντες ἢ νεμεσῶντες ἢ δι' ἄλλην μοχθηρὰν αἰτίαν ἐνεπόδισαν.

13. Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δέ τισι λέξεσιν ἁμαρτάνων· οὐ γὰρ ἂν εἶπεν «ἀναμιμνήσκεται», ἀλλὰ «ἀναμνημίσκεται», καὶ ἄλλα τινὰ παράσημα *[5]* ὀνόματα ἃ καὶ ἐν τῷ γράφειν ἐτήρει. Ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος· ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος· καὶ λεπτός τις ἱδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πραότης διέλαμπε καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ *[10]* τὸ εὔτονον. Τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοὔνομα ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ *[15]* ἐρωτῶντος μὴ ἀνασχέσθαι, ὁ δὲ ἔφη·[a] «ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα».

14. Ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων † καὶ τὸ συμπαθείας ἢ παραδόσεως. Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ *[5]* Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά· καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ «Μετὰ τὰ φυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. Ἔλαθε δὲ αὐτὸν οὔτε γεωμετρικόν τι λεγόμενον θεώρημα οὔτ' ἀριθμητικόν, οὐ μηχανικόν, οὐκ ὀπτικόν, οὐ μουσικόν· αὐτὸς δὲ ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ *[10]* παρεσκεύαστο. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' *[15]* ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν. Ἐπληροῦτο δὲ ταχέως καὶ δι' ὀλίγων δοὺς νοῦν βαθέος θεωρήματος ἀνίστατο. Ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε «Περὶ ἀρχῶν» Λογγίνου καὶ τοῦ «Φιλαρχαίου», «φιλόλογος μέν», ἔφη, *[20]* «ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς». Ὠριγένους δὲ ἀπαντήσαντός ποτε εἰς

del seguito dell'imperatore, per gelosia, per cattiveria o per altro malvagio motivo non si fossero opposti.

13. *[Il modo in cui Plotino parlava]*

Nelle sue lezioni egli era di parola facile, e molto abile nel trovare e pensare ciò che doveva dire; ma qualche volta errava nella pronuncia. Egli non diceva: *anamimnesketai*, ma *anamnemisketai* e alcuni altri errori, *[5]* che ripeteva anche scrivendo.

Quando parlava, l'intelligenza si vedeva brillare sul suo viso e illuminarlo della sua luce; sempre piacevole nell'aspetto, egli diventava allora ancor più bello: un leggero sudore imperlava la sua fronte, la sua dolcezza si rivelava tutta e si mostrava benevolo con quelli che lo interrogavano e parlava con un tono vigoroso. *[10]*

Per tre giorni io lo interrogai sul modo in cui l'anima è unita al corpo ed egli non si stancò di offrirmi il suo insegnamento, tanto che un certo Taumasio, essendo entrato <dove noi eravamo>, disse che voleva ascoltare *[15]* da lui delle conferenze vere e proprie che si potessero scrivere e non dei dialoghi in cui Porfirio interrogasse e lui rispondesse. Allora Plotino disse: «Ma se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così non avrei da dire nulla che potesse essere scritto».

14. *[Il particolare modo di scrivere e le riunioni di Scuola di Plotino]*

Nello scrivere egli era conciso, denso di pensieri, breve, ricco più di idee che di parole, e scriveva sotto il dominio dell'ispirazione e della passione, tanto condividendo quanto esponendo <le teorie>. Nei suoi scritti sono mescolati, in modo impercettibile, *[5]* gli insegnamenti degli Stoici e quelli peripatetici; e molto spesso vi è adoperata la *Metafisica* di Aristotele. Non ignorava i principi fondamentali della geometria, della aritmetica, della meccanica, dell'ottica, della musica, ma non era portato ad approfondire queste scienze. *[10]*

Nelle sue lezioni gli si leggevano i commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio o di Attico, o dei Peripatetici quelli di Aspasio, di Alessandro, d'Adrasto e quelli che c'erano. Mai però si leggeva semplicemente un passo di questi *[15]* poiché egli era originale e straordinario nella sua speculazione, e portava lo spirito di Ammonio nelle sue ricerche. Comprendeva rapidamente <il passo letto> e si alzava per spiegare in poche parole una profonda teoria.

Un giorno che gli furono letti i due scritti di Longino *Dei principi* e *L'amatore di antichità*, egli disse: «Longino è un filologo, *[20]* ma un filosofo proprio no».

Un giorno Origene venne alle sue lezioni; egli arrossì e volle andarsene; pregato da Origene di parlare, disse che non ne aveva più

τὴν συνουσίαν πληρωθεὶς ἐρυθήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο, λέγειν δὲ ὑπὸ Ὠριγένους ἀξιούμενος ἔφη ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν ἴδῃ[a] ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἃ αὐτὸς λέγειν μέλλει[b] καὶ [25] οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἐξανέστη.

15. Ἐμοῦ δὲ ἐν Πλατωνείοις ποίημα ἀναγνόντος «Τὸν ἱερὸν γάμον», καί τινος διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπικεκρυμμένως εἰρῆσθαι εἰπόντος μαίνεσθαι τὸν Πορφύριον, ἐκεῖνος εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων· «ἔδειξας [5] ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην». Ὅτε δὲ ὁ ῥήτωρ Διοφάνης ἀνέγνω ὑπὲρ Ἀλκιβιάδου τοῦ ἐν τῷ «Συμποσίῳ» τοῦ Πλάτωνος ἀπολογίαν δογματίζων χρῆναι ἀρετῆς ἕνεκα μαθήσεως εἰς συνουσίαν αὐτὸν παρέχειν ἐρῶντι ἀφροδισίου μίξεως τῷ καθηγεμόνι, [10] ἦιξε μὲν πολλάκις ἀναστὰς ἀπαλλαγῆναι τῆς συνόδου, ἐπισχὼν δ' ἑαυτὸν μετὰ τὴν διάλυσιν τοῦ ἀκουστηρίου ἐμοὶ Πορφυρίῳ ἀντιγράψαι προσέταξε. Μὴ θέλοντος δὲ τοῦ Διοφάνους τὸ βιβλίον δοῦναι διὰ τῆς μνήμης ἀναληφθέντων τῶν ἐπιχειρημάτων ἀντιγράψας ἐγὼ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν [15] ἀκροατῶν συνηγμένων ἀναγνοὺς τοσοῦτον τὸν Πλωτῖνον ηὔφρανα, ὡς κἀν ταῖς συνουσίαις συνεχῶς ἐπιλέγειν· «Βάλλ' οὕτως, αἴ κέν τι φόως ἄνδρεσσι γένηαι». Γράφοντος δὲ Εὐβούλου Ἀθήνηθεν τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου καὶ πέμποντος συγγράμματα ὑπέρ τινων [20] Πλατωνικῶν ζητημάτων ἐμοὶ Πορφυρίῳ ταῦτα δίδοσθαι ἐποίει καὶ σκοπεῖν καὶ ἀναφέρειν αὐτῷ τὰ γεγραμμένα ἠξίου. Προσεῖχε δὲ τοῖς μὲν περὶ τῶν ἀστέρων κανόσιν οὐ πάνυ τι μαθηματικῶς, τοῖς δὲ τῶν γενεθλιαλόγων ἀποτελεσματικοῖς ἀκριβέστερον. Καὶ φωράσας τῆς ἐπαγγελίας τὸ [25] ἀνεχέγγυον ἐλέγχειν πολλὰ τῶν ἐν τοῖς συγγράμμασιν[a] οὐκ ὤκνησε.

16. Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ [5] συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου[a] καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς [10] ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου [15] συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅλως[b] νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον

voglia poiché sapeva che avrebbe parlato a persone che conoscevano già quello che intendeva dire; *[25]* e dopo aver discusso un po' s'alzò e partì.

15. *[Atteggiamenti assunti da Plotino nei confronti di alcuni scritti di certi autori]*

Io avevo letto, nella festa di Platone, un poema *Il matrimonio sacro*, e siccome avevo detto molte cose da ispirato nel loro senso mistico e segreto, qualcuno osservò: «Porfirio è matto»; Plotino disse allora in modo che tutti lo udissero: «Tu ti sei rivelato insieme poeta, *[5]* filosofo e ierofante».

Allorché un giorno il retore Diofane lesse un'apologia dell'Alcibiade del *Simposio* di Platone, sostenendo che, per virtù, un discepolo doveva prestarsi alle voglie amorose del maestro, Plotino *[10]* fremette e si alzò più volte per abbandonare l'assemblea, ma poi si trattenne e, quando gli uditori se ne andarono, egli diede a me, Porfirio, l'incarico di scrivere la risposta. Ma siccome Diofane non volle consegnarmi il suo manoscritto, io dovetti ricostruire a memoria i suoi argomenti e, davanti agli stessi *[15]* uditori riuniti, io lessi la mia risposta soddisfacendo assai Plotino che anche durante la lettura continuava ad esclamare: «Batti così, se vuoi diventare luce agli uomini».

Quando Eubulo, il diadoco della scuola platonica, gli scrisse da Atene inviandogli dei trattati *[20] Su alcune questioni platoniche*, egli mi consegnò questi scritti e mi pregò di esaminarli e di dargliene poi relazione.

Egli s'occupò anche delle regole che riguardano le stelle, ma non da matematico, nonché, con molta cura, delle predizioni di coloro che traggono gli oroscopi. E dopo aver bene esaminato la fallacia di ogni predizione, *[25]* non esitò a farne spesso la confutazione, anche nei suoi scritti.

16. *[Plotino nei confronti con gli Gnostici]*

C'erano al suo tempo numerosi cristiani, nonché settari che provenivano dalla filosofia antica e, tra gli altri, Adelfio e Aquilino che possedevano parecchi scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato di Lidia *[5]* e mostravano apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogeno, di Meso e altri simili[6]; e così ingannavano molti ed erano essi stessi ingannati e insegnavano che Platone non era penetrato sino in fondo all'essenza intelligibile. Perciò Plotino *[10]* ne fece parecchie confutazioni nei suoi corsi scrivendo anche un trattato che io ho intitolato *Contro gli Gnostici*, ma a me lasciò da esaminare il resto. Amelio scrisse contro il trattato di Zostriano e compose ben quaranta libri. Io invece *[15]* feci parecchie critiche al libro di Zoroastro e dimostrai che era un apocrifo recente fabbricato dai

παραδεικνὺς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.

17. Τῶν δ' ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος τὰ Νουμηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι λεγόντων καὶ τοῦτο πρὸς Ἀμέλιον ἀγγέλλοντος Τρύφωνος τοῦ Στωικοῦ τε καὶ Πλατωνικοῦ γέγραφεν ὁ Ἀμέλιος βιβλίον ὃ ἐπέγραψε μὲν «Περὶ τῆς *[5]* κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς», προσεφώνησε δὲ αὐτὸ Βασιλεῖ ἐμοί· Βασιλεὺς δὲ τοὔνομα τῷ Πορφυρίῳ ἐμοὶ προσῆν, κατὰ μὲν πάτριον διάλεκτον Μάλκῳ κεκλημένῳ, ὅπερ μοι καὶ ὁ πατὴρ ὄνομα κέκλητο, τοῦ δὲ Μάλκου ἑρμηνείαν ἔχοντος βασιλεύς, εἴ *[10]* τις εἰς Ἑλληνίδα διάλεκτον μεταβάλλειν ἐθέλοι. Ὅθεν ὁ Λογγῖνος μὲν προσφωνῶν τὰ «Περὶ ὁρμῆς» Κλεοδάμῳ τε κἀμοὶ Πορφυρίῳ «Κλεόδαμέ τε καὶ Μάλκε» προὔγραψεν· ὁ δ' Ἀμέλιος ἑρμηνεύσας τοὔνομα, ὡς ὁ Νουμήνιος τὸν Μάξιμον εἰς τὸν Μεγάλον, οὕτω τὸν Μάλκον οὗτος εἰς *[15]* τὸν Βασιλέα, γράφει· «Ἀμέλιος Βασιλεῖ εὖ πράττειν. Αὐτῶν μὲν ἕνεκα τῶν πανευφήμων ἀνδρῶν, οὓς διατεθρυλληκέναι ἐς ἑαυτὸν φῄς[a], τὰ τοῦ ἑταίρου ἡμῶν δόγματα εἰς τὸν Ἀπαμέα Νουμήνιον ἀναγόντων, οὐκ ἂν προσηκάμην φωνήν, σαφῶς ἐπίστασο. *[20]* Δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τοῦτο ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς ἀγαλλομένης προελήλυθεν εὐστομίας τε καὶ εὐγλωττίας, νῦν μὲν ὅτι πλατὺς φλήναφος, αὖθις δὲ ὅτι ὑποβολιμαῖος, ἐκ τρίτων δὲ ὅτι καὶ τὰ φαυλότατα τῶν ὄντων ὑποβαλλόμενος, τῷ διασιλλαίνειν αὐτὸν δηλαδὴ κατ' αὐτοῦ λεγόντων. *[25]* Σοῦ δὲ τῇ προφάσει ταύτῃ οἰομένου δεῖν ἀποχρῆσθαι πρὸς τὸ καὶ τὰ ἡμῖν ἀρέσκοντα ἔχειν προχειρότερα εἰς ἀνάμνησιν καὶ τὸ ἐπ' ὀνόματι[b] ἑταίρου ἀνδρὸς οἵου τοῦ Πλωτίνου μεγάλου εἰ καὶ πάλαι διαβεβοημένα ὁλοσχερέστερον γνῶναι ὑπήκουσα, καὶ οὖν ἥκω ἀποδιδούς σοι τὰ ἐπηγγελμένα ἐν *[30]* τρισὶν ἡμέραις, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, πεπονημένα. Χρὴ δὲ αὐτὰ ὡς ἂν μὴ ἐκ τῆς τῶν συνταγμάτων ἐκείνων παραθέσεως οὔτ' οὖν συντεταγμένα οὔτε ἐξειλεγμένα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ἐντεύξεως ἀναπεπολημένα καὶ ὡς πρῶτα προὔπεσεν ἕκαστα οὕτω ταχθέντα ἐνταῦθα νῦν συγγνώμης *[35]* δικαίας παρὰ σοῦ τυχεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦ βουλήματος τοῦ ὑπὸ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμολογίαν ὑπαγομένου πρός τινων ἀνδρὸς οὐ μάλα προχείρου ἑλεῖν ὑπάρχοντος διὰ τὴν ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν ὡς ἂν δόξειε φοράν. Ὅτι δέ, εἴ τι τῶν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἑστίας παραχαράττοιτο, *[40]* διορθώσει εὐμενῶς, εὖ οἶδα. Ἠνάγκασμαι δ' ὡς ἔοικεν, ὥς πού φησιν ἡ τραγῳδία, ὧν φιλοπράγμων τῇ ἀπὸ τῶν τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν δογμάτων διαστάσει εὐθύνειν τε καὶ ἀποποιεῖσθαι. Τοιοῦτον ἄρα ἦν τὸ σοὶ χαρίζεσθαι ἐξ ἅπαντος βούλεσθαι. Ἔρρωσο».

fondatori della setta per far credere che le dottrine ch'essi volevano far valere erano quelle dell'antico Zoroastro.

17. *[Accuse rivolte contro Plotino di plagiare Numenio]*

Poiché in Grecia alcuni dicevano che Plotino plagiava Numenio, Trifone, stoico e platonico, riferì questa accusa ad Amelio e Amelio scrisse un libro che intitolò *[5] Della differenza tra le dottrine di Plotino e di Numenio*, e lo dedicò a me, Basilio: infatti il mio nome era Basilio; nella lingua del mio paese io mi chiamavo Malco, che era il nome anche di mio padre; ora Malco vuol dire Basilio, *[10]* se vogliamo tradurre quel nome in greco.

Longino, dedicando il libro *Dell'impulso* a Cleodamo ed a me, comincia così: «O Cleodamo e Malco»; Amelio tradusse il mio nome e come Numenio cambiò Massimo in Megalo, così egli cambiò Malco *[15]* in Basilio. E scrive:

«Amelio a Basilio salute. Per quegli uomini così riputati che, come tu mi dici, ti venivano assordando col riportare insistentemente le teorie del nostro amico a quelle di Numenio d'Apamea, non avrei pronunciato sillaba, tu lo sai bene. *[20]* È evidente che fanno ciò per fare sfoggio di spiritosità e di bel linguaggio; ed ora dicono che è un plagiario, ora che copia anche le cose più scadenti, e parlano di lui con un tono di disprezzo. *[25]*

«Ma poiché tu pensi che si debba approfittare dell'occasione per rendere ancor più presenti alla memoria le nostre dottrine e per far conoscere nelle sue linee principali il pensiero del resto già da tempo diffuso col nome di un amico grande come Plotino, io ti obbedisco e vengo ad offrirti lo scritto che ti ho promesso e che, *[30]* come sai anche tu, ho composto in tre giorni.

Esso non consiste in un insieme di passi paragonati tra loro né è un complesso di estratti coordinati, ma si basa sui ricordi dei vecchi colloqui, posti a seconda ch'essi si sono presentati a me, e perciò *[35]* ha bisogno da te di una giusta scusa; e poi bisogna pensare che l'intenzione di Numenio, che da alcuni si cerca di accordare con la nostra, non si può afferrare con molta facilità, poiché sembra che egli si sia espresso sugli stessi argomenti in modo diverso col cambiar del tempo. Ma io so che tu mi correggerai benevolmente, se non avrò reso bene qualche punto della nostra familiare dottrina. *[40]*

«A quanto pare, come dice una tragedia, io sono costretto, nella mia curiosità che mi svia dagli insegnamenti del maestro, a rettificare e a respingere <qualcosa>. E così io ho voluto compiacerti in tutto. Addio».

18. Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν θεῖναι προήχθην οὐ μόνον πίστεως χάριν τοῦ τοὺς τότε καὶ ἐπ' αὐτοῦ γεγονότας τὰ Νουμηνίου οἴεσθαι ὑποβαλλόμενον κομπάζειν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο καὶ κατεφρόνουν τῷ [5] μὴ νοεῖν ἃ λέγει καὶ τῷ πάσης σοφιστικῆς αὐτὸν σκηνῆς καθαρεύειν καὶ τύφου, ὁμιλοῦντι δὲ ἐοικέναι ἐν ταῖς συνουσίαις καὶ μηδενὶ ταχέως ἐπιφαίνειν τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ τὰς ἐν τῷ λόγῳ λαμβανομένας. Ἔπαθον δ' οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην. [10] Διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα[a]. Ἀμέλιον δὲ ποιήσας ταῦτα ἀναγνῶναι, ἐπειδὴ ἀνέγνω, μειδιάσας «σὸν ἂν εἴη», ἔφη, «ὦ Ἀμέλιε, λῦσαι τὰς ἀπορίας, εἰς ἃς δι' ἄγνοιαν τῶν ἡμῖν δοκούντων ἐμπέπτωκε». Γράψαντος δὲ [15] βιβλίον οὐ μικρὸν τοῦ Ἀμελίου πρὸς τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας, καὶ αὖ πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράψαντός μου, τοῦ δὲ Ἀμελίου καὶ πρὸς ταῦτα ἀντειπόντος, ἐκ τρίτων μόλις συνεὶς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῳδίαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων· [20] κἀκεῖθεν λοιπὸν τά τε βιβλία τὰ Πλωτίνου ἐπιστεύθην, καὶ αὐτὸν τὸν διδάσκαλον εἰς φιλοτιμίαν προήγαγον τοῦ διαρθροῦν καὶ διὰ πλειόνων γράφειν τὰ δοκοῦντα. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀμέλιον εἰς τὸ συγγράφειν πρόθυμον ἐποίησεν.

19. Ἣν δὲ ἔσχε καὶ Λογγῖνος περὶ τοῦ Πλωτίνου δόξαν ἐξ ὧν μάλιστα πρὸς αὐτὸν ἐγὼ γράφων ἐσήμαινον, δηλώσει μέρος ἐπιστολῆς γραφείσης πρός με ἐπέχον[a] τοῦτον τὸν τρόπον. Ἀξιῶν γάρ με ἀπὸ τῆς Σικελίας [5] κατιέναι πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν Φοινίκην καὶ κομίζειν τὰ βιβλία τοῦ Πλωτίνου φησί· «Καὶ σὺ μὲν ταῦτά τε πέμπειν, ὅταν σοι δοκῇ, μᾶλλον δὲ κομίζειν· οὐ γὰρ ἂν ἀποσταίην τοῦ πολλάκις δεῖσθαί σου τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ἑτέρωσε προκρῖναι, κἂν [10] εἰ μηδὲν δι' ἄλλο — τί γὰρ ἂν καὶ σοφὸν παρ' ἡμῶν προσδοκῶν ἀφίκοιο;— τήν τε παλαιὰν[b] συνήθειαν καὶ τὸν ἀέρα μετριώτατον ὄντα πρὸς ἣν λέγεις τοῦ σώματος ἀσθένειαν· κἂν ἄλλο τι τύχῃς οἰηθείς, παρ' ἐμοῦ δὲ μηδὲν προσδοκᾶν καινότερον, μηδ' οὖν τῶν παλαιῶν ὅσα φῂς [15] ἀπολωλεκέναι. Τῶν γὰρ γραψάντων τοσαύτη σπάνις ἐνταῦθα καθέστηκεν, ὥστε νὴ τοὺς θεοὺς πάντα τὸν χρόνον τοῦτον τὰ λειπόμενα τῶν Πλωτίνου κατασκευάζων μόλις αὐτῶν ἐπεκράτησα τὸν ὑπογραφέα τῶν μὲν εἰωθότων ἀπάγων ἔργων, πρὸς ἑνὶ δὲ τούτῳ τάξας γενέσθαι. Καὶ [20] κέκτημαι μὲν ὅσα δοκεῖν πάντα καὶ τὰ νῦν ὑπὸ σοῦ πεμφθέντα, κέκτημαι δὲ ἡμιτελῶς· οὐ γὰρ μετρίως ἦν διημαρτημένα, καίτοι τὸν ἑταῖρον Ἀμέλιον ᾤμην ἀναλήψεσθαι τὰ τῶν γραφέων πταίσματα· τῷ δ' ἦν ἄλλα

18. *[Posizione originaria di Porfirio sugli intelligibili e suo superamento]*

Ho pensato di riferire questa lettera non soltanto perché alcuni della sua epoca credevano ch'egli si facesse bello plagiando Numenio, ma anche perché essi lo consideravano un banale chiacchierone e lo disprezzavano *[5]* perché non comprendevano quello ch'egli diceva: egli era infatti esente da ogni pompa ed orgoglio sofistico, i suoi corsi sembravano conversazioni; ed a nessuno si affrettava mai a scoprire le necessarie premesse sillogistiche assunte nei suoi ragionamenti.

Io, Porfirio, ebbi la stessa impressione quando lo udii la prima volta. *[10]* Perciò un giorno gli presentai una confutazione, dove cercavo di dimostrare che gli intelligibili sono fuori dell'intelligenza. Egli se la fece leggere da Amelio e, dopo la lettura, sorridendo: «Tocca a te, disse, o Amelio, risolvere le difficoltà ch'egli ha incontrato per l'ignoranza delle nostre opinioni».

Amelio scrisse *[15]* un libro alquanto lungo «Contro le aporie di Porfirio»; io, a mia volta, scrissi contro il suo scritto, Amelio rispose ancora al mio libro, sicché alla terza replica compresi finalmente a fatica il pensiero di Plotino, cambiai d'opinione e scrissi una *Palinodia* che lessi nella scuola. *[20]*

Da allora io ebbi molta fiducia negli scritti di Plotino e al mio stesso maestro ispirai l'ambizione di dettagliare e di sviluppare maggiormente per iscritto il suo pensiero. Anche ad Amelio istillai il desiderio di scrivere.

19. *[Giudizio di Longino su Plotino e sulle sue opere]*

Quale opinione avesse Longino di Plotino specialmente per le indicazioni ch'io gli andavo scrivendo, risulterà da un brano di lettera che egli mi scrisse e che finisce in questo modo. Egli mi pregava di abbandonare la Sicilia *[5]* e di andarlo a trovare in Fenicia per portargli i libri di Plotino. Egli dice:

«Mandami i libri quando ti piacerà, o meglio, portameli: io non mi asterrò infatti dal chiederti di preferire ad ogni altra la via che conduce a me; *[10]* e se non hai altri motivi, – e quale sapienza potresti imparare da me, venendo qui? –, pensa almeno alla nostra vecchia amicizia e al clima temperato che conviene alla debolezza fisica di cui mi parli; e se tu pensi di trovar qui qualche altra cosa, non aspettarti da me nulla di nuovo e non credere ch'io ti dia quegli antichi scritti che tu mi dici *[15]* di aver perduto. La scarsità dei copisti è qui così grande ch'io, per gli dèi!, in tutto questo tempo ho ottenuto a gran fatica ch'essi completassero ciò che rimaneva delle opere di Plotino, determinando il mio copista ad abbandonare il suo abituale lavoro e a dedicarsi a questo soltanto. *[20]*

«Io credo di possederli tutti con quelli che tu mi manderai, ma li posseggo solo a metà, poiché essi sono pieni di errori. Eppure avevo

προυργιαίτερα τῆς τοιαύτης προσεδρείας. Οὔκουν ἔχω τίνα χρὴ τρόπον *[25]* αὐτοῖς ὁμιλῆσαι καίπερ ὑπερεπιθυμῶν τά τε «Περὶ ψυχῆς» καὶ τὰ «Περὶ τοῦ ὄντος» ἐπισκέψασθαι· ταῦτα γὰρ οὖν καὶ μάλιστα διημάρτηται. Καὶ πάνυ βουλοίμην ἂν ἐλθεῖν μοι παρὰ σοῦ τὰ μετ' ἀκριβείας γεγραμμένα τοῦ παραναγνῶναι μόνον, εἶτα ἀποπέμψαι πάλιν. Αὖθις δὲ τὸν αὐτὸν ἐρῶ *[30]* λόγον, ὅτι μὴ πέμπειν, ἀλλ' αὐτὸν ἥκειν ἔχοντα μᾶλλον ἀξιῶ^c ταῦτά τε καὶ τῶν λοιπῶν εἴ τι διαπέφευγε τὸν Ἀμέλιον." Ἃ μὲν γὰρ ἤγαγεν, ἅπαντα διὰ σπουδῆς ἐκτησάμην. Πῶς δ' οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς ὑπομνήματα πάσης αἰδοῦς ἄξια καὶ τιμῆς κτήσασθαι; Τοῦτο γὰρ οὖν καὶ παρόντι σοι καὶ *[35]* μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι τυγχάνω δήπουθεν ἐπεσταλκὼς ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προσίεσθαι συμβέβηκε· τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως *[40]* ἄγαμαι καὶ φιλῶ καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς».

20. Ταῦτα ἐπιπλέον παρατέθεικα τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου καὶ τὰ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντα τῶν καθ' αὐτὸν διελέγξαντος δεικνὺς οἵα γέγονεν ἡ περὶ Πλωτίνου κρίσις· καίτοι τὰ πρῶτα ἐκ τῆς τῶν ἄλλων *[5]* ἀμαθίας καταφρονητικῶς ἔχων πρὸς αὐτὸν διετέλει. Ἐδόκει δὲ ἃ ἐκτήσατο ἐκ τῶν Ἀμελίου λαβὼν ἡμαρτῆσθαι διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἑρμηνείαν. Εἰ γάρ τινα καὶ ἄλλα, καὶ τὰ παρ' Ἀμελίῳ διώρθωτο ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτογράφων μετειλημμένα. Ἔτι δὲ τοῦ Λογγίνου *[10]* ἃ ἐν συγγράμματι γέγραφε περὶ Πλωτίνου τε καὶ Ἀμελίου καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων ἀναγκαῖον παραθεῖναι, ἵνα καὶ πλήρης γένηται ἡ περὶ αὐτῶν κρίσις οἵα γέγονε τοῦ ἐλλογιμωτάτου ἀνδρὸς καὶ ἐλεγκτικωτάτου. Ἐπιγράφεται δὲ τὸ βιβλίον «Λογγίνου πρὸς *[15]* Πλωτῖνον καὶ Γεντιλιανὸν Ἀμέλιον περὶ τέλους». Ἔχει δὲ τοιόνδε προοίμιον· «Πολλῶν καθ' ἡμᾶς, ὦ Μάρκελλε, γεγενημένων φιλοσόφων οὐχ ἥκιστα παρὰ τοὺς πρώτους τῆς ἡλικίας ἡμῶν χρόνους· ὁ μὲν γὰρ νῦν καιρὸς οὐδ' εἰπεῖν ἔστιν ὅσην *[20]* σπάνιν ἔσχηκε τοῦ πράγματος· ἔτι δὲ μειρακίων ὄντων ἡμῶν οὐκ ὀλίγοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων προέστησαν, οὓς ἅπαντας μὲν ὑπῆρξεν ἰδεῖν ἡμῖν διὰ τὴν ἐκ παίδων ἐπὶ πολλοὺς τόπους ἅμα τοῖς γονεῦσιν ἐπιδημίαν, συγγενέσθαι δὲ αὐτῶν τοῖς ἐπιβιώσασι κατὰ ταὐτὸ συχνοῖς ἔθνεσι καὶ *[25]* πόλεσιν ἐπιμίξαντας· οἱ μὲν καὶ διὰ γραφῆς ἐπεχείρησαν τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι καταλιπόντες τοῖς ἐπιγιγνομένοις τῆς παρ' αὐτῶν ὠφελείας μετασχεῖν, οἱ δ' ἀποχρῆναι σφίσιν

sperato che l'amico Amelio rivedesse gli errori dei copisti; ma egli aveva tra le mani cose migliori di questa revisione.

«Non so quindi in che modo *[25]* me ne possa servire, pur avendo un gran desiderio di esaminare i trattati *L'anima* e *L'essere:* infatti son questi i più carichi di errori. Vorrei soltanto che tu mi mandassi delle copie scritte da te con esattezza, semplicemente per riveder <le mie>; poi te le rispedirò. Ma ti dico ancora una volta *[30]* di non mandarmeli, ma di portarmeli tu stesso e di portarmi inoltre quanto delle opere di Plotino è sfuggito ad Amelio. Io conservo scrupolosamente tutti quelli ch'egli mi ha portato.

«Come non dovrei possedere le opere di un uomo degno di ogni rispetto e venerazione?

«Certo, io te l'ho detto a voce *[35]* e te l'ho scritto da lontano e te l'ho ripetuto nel tuo soggiorno a Tiro. Ci sono molti principi <nel suo sistema> ch'io non posso ammettere; ma io ammiro ed amo il carattere del suo stile, la profondità del suo pensiero e il modo veramente filosofico di proporre le questioni. *[40]*

Coloro che ricercano <la verità> devono, mi pare, considerar le sue opere tra le più famose».

20. *[Un passo di Longino su Plotino e Amelio]*

Ho citato completamente queste parole del più grande critico del nostro tempo, che ha esaminato quasi tutte le opere della nostra epoca, per mostrare come giudicasse Plotino; eppure in principio egli continuava a disprezzarlo, <spinto> dall'ignoranza degli altri. *[5]* E gli scritti di Plotino trasmessigli da Amelio gli sembravano pieni di errori semplicemente perché non conosceva il modo di scrivere di Plotino. Se c'erano delle copie corrette, erano proprio quelle di Amelio che erano state fatte sugli originali. *[10]*

Io però devo riportare ancora un passo di un trattato scritto da Longino su Plotino, Amelio e i filosofi del suo tempo, perché si conosca meglio come questo critico così grande e famoso giudicasse questi uomini. Questo trattato s'intitola *Il fine* ed è dedicato a Plotino *[15]* e ad Amelio Gentiliano. Questa ne è la prefazione:

«Ai miei tempi, Marcello, ci sono stati parecchi filosofi, e specialmente nei primi anni della mia età; ma ora è impossibile dire quanto *[20]* rari siano diventati oggi.

Quand'ero ancora giovinetto non pochi erano i filosofi capiscuola, ed io ho potuto vederli tutti, avendo sin dall'infanzia viaggiato assai coi miei genitori, e sono stato in relazione con quelli che vivevano ancora, nei vari luoghi e *[25]* città che frequentai: alcuni di essi hanno pensato di esporre le loro teorie per iscritto lasciando a quelli che sarebbero venuti dopo di occuparsene e di trarne profitto; gli altri hanno creduto

ἡγήσαντο τοὺς συνόντας προβιβάζειν εἰς τὴν τῶν ἀρεσκόντων ἑαυτοῖς κατάληψιν. Ὧν τοῦ μὲν [30] προτέρου γεγόνασι τρόπου Πλατωνικοὶ μὲν Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος ὁ περὶ τὴν Τρῳάδα διατρίψας οἵ τε μέχρι νῦν ἐν τῇ Ῥώμῃ δημοσιεύοντες Πλωτῖνος καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος ὁ τούτου γνώριμος, Στωικῶν δὲ Θεμιστοκλῆς καὶ Φοιβίων οἵ τε μέχρι πρῴην ἀκμάσαντες [35] Ἄννιός τε καὶ Μήδιος, Περιπατητικῶν δὲ ὁ Ἀλεξανδρεὺς Ἡλιόδωρος. Τοῦ δὲ δευτέρου Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὠριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν, οἵ τε Ἀθήνησι διάδοχοι Θεόδοτος καὶ [40] Εὔβουλος· καὶ γὰρ εἴ τι τούτων γέγραπταί τισιν, ὥσπερ Ὠριγένει μὲν τὸ «Περὶ τῶν δαιμόνων», Εὐβούλῳ δὲ τὸ «Περὶ τοῦ Φιλήβου καὶ τοῦ Γοργίου καὶ τῶν Ἀριστοτέλει πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν ἀντειρημένων», οὐκ ἐχέγγυα πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐξειργασμένων τὸν λόγον [45] αὐτοὺς ἀριθμεῖν ἂν γένοιτο πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμὴν λαβόντων. Τῶν δὲ Στωικῶν Ἑρμῖνος καὶ Λυσίμαχος οἵ τε ἐν ἄστει καταβιώσαντες Ἀθηναῖος[a] καὶ Μουσώνιος, καὶ Περιπατητικῶν Ἀμμώνιος καὶ Πτολεμαῖος φιλολογώτατοι [50] μὲν τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἄμφω γενόμενοι καὶ μάλιστα ὁ Ἀμμώνιος· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἐκείνῳ γέγονεν εἰς πολυμαθίαν[b] παραπλήσιος· οὐ μὴν καὶ γράψαντές γε τεχνικὸν οὐδέν, ἀλλὰ ποιήματα καὶ λόγους ἐπιδεικτικούς, ἅπερ οὖν καὶ σωθῆναι τῶν ἀνδρῶν τούτων οὐχ ἑκόντων οἶμαι· μὴ γὰρ [55] ἂν αὐτοὺς δέξασθαι διὰ τοιούτων βιβλίων ὕστερον γενέσθαι γνωρίμους, ἀφέντας σπουδαιοτέροις συγγράμμασι τὴν ἑαυτῶν ἀποθησαυρίσαι διάνοιαν. Τῶν δ' οὖν γραψάντων οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποιήσαντο, καθάπερ Εὐκλείδης [60] καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος, οἱ δὲ μικρὰ κομιδῇ πράγματα τῆς τῶν παλαιῶν ἱστορίας ἀπομνημονεύσαντες εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἐκείνοις ἐπεχείρησαν συντιθέναι βιβλία, καθάπερ Ἄννιός τε καὶ Μήδιος καὶ Φοιβίων, οὗτος μὲν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ λέξει κατασκευῆς γνωρίζεσθαι μᾶλλον [65] ἢ τῆς ἐν τῇ διανοίᾳ συντάξεως ἀξιῶν· οἷς καὶ τὸν Ἡλιόδωρον συγκατανείμειέ τις ἄν, οὐδ' ἐκεῖνον παρὰ τὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν εἰρημένα πλέον τι συμβαλλόμενον εἰς τὴν τοῦ λόγου διάρθρωσιν. Οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων ἃ μετεχειρίσαντο τὴν σπουδὴν τοῦ [70] γράφειν ἀποδειξάμενοι καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι Πλωτῖνός εἰσι καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος· ὃς μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ [75] Μοδεράτου καὶ

che fosse sufficiente condurre i loro uditori alla comprensione delle loro opinioni.

Al primo gruppo *[30]* appartenevano i Platonici Euclide, Democrito, Proclino che abitava nella Troade, Plotino e Amelio Gentiliano, suo discepolo, che ancora al presente esercitano a Roma la loro professione; gli Stoici Temistocle, Febione ed anche *[35]* Annio e Medio che sino a poco fa si affermavano col loro ingegno, e il peripatetico Eliodoro di Alessandria.

Al secondo gruppo appartenevano i platonici Ammonio ed Origene coi quali sono stati per lungo tempo in relazione, uomini per intelligenza non di poco superiori ai loro contemporanei, i capiscuola di Atene Teodoto ed *[40]* Eubulo; alcuni però hanno scritto qualcosa; per esempio di Origene abbiamo un trattato *I demoni*, di Eubulo i libri *Sul Filebo*, *Sul Gorgia*, *Sulle critiche rivolte da Aristotele alla Politica di Platone*, ma non basta per contarli *[45]* con quelli che hanno elaborato per iscritto il loro sistema, poiché per essi questa opera era accessoria e la loro attività essi non la rivolgevano allo scrivere –; gli stoici Erminio e Lisimaco, e così pure Ateneo e Musonio che vissero ad Atene, i peripatetici Ammonio e Tolemeo, i più grandi letterati *[50]* del loro tempo, ma specialmente Ammonio; non c'era infatti chi lo superasse in erudizione.

Essi hanno scritto sì, ma non però qualcosa di scientifico, bensì poemi e discorsi epidittici, che ci sono stati conservati, io credo, contro il loro stesso volere; *[55]* essi non avrebbero voluto rimaner conosciuti mediante questi libri, dal momento che avevano trascurato di conservare il loro pensiero in opere più serie.

Tra quelli che hanno scritto, alcuni non hanno fatto altro che mettere insieme dei compendi e compilazioni di opere più antiche; così hanno fatto Euclide, *[60]* Democrito e Proclino; altri hanno raccolto alcuni aneddoti dalla vita degli antichi e si son messi a comporre dei libri alla loro stessa maniera, come Annio, Medio e Febione; quest'ultimo poi pensava di rendersi famoso più con uno stile accurato *[65]* che non con una buona sistemazione del pensiero.

A costoro si può aggiungere Eliodoro, che riproduceva senz'altro le cose dette dagli antichi nelle loro lezioni, senza aggiungervi nessun chiarimento.

Quelli poi che nei numerosi problemi ai quali si sono accinti *[70]* hanno mostrato la loro opera di scrittori servendosi di un metodo di ricerca personale, sono Plotino e Amelio Gentiliano. L'uno s'è fondato, come sembra, sui principi di Pitagora e di Platone per dare una spiegazione più chiara di ciò che era stato detto prima di lui: infatti gli scritti di Numenio, di Cronio, *[75]* di Moderato e di Trasillo sono ben lontani, per esattezza, da quelli composti da Plotino sugli stessi argomenti.

Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν· ὁ δὲ Ἀμέλιος κατ' ἴχνη μὲν τούτου βαδίζειν προαιρούμενος καὶ τὰ πολλὰ μὲν τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον *[80]* ὑπαγόμενος. Ὧν[c] καὶ μόνων ἡμεῖς ἄξιον εἶναι νομίζομεν ἐπισκοπεῖσθαι τὰ συγγράμματα. Τοὺς μὲν γὰρ λοιποὺς τί τις ἂν κινεῖν οἴοιτο δεῖν ἀφεὶς ἐξετάζειν ἐκείνους, παρ' ὧν ταῦτα λαβόντες οὗτοι γεγράφασιν οὐδὲν αὐτοὶ παρ' αὐτῶν προσθέντες οὐχ ὅτι τῶν κεφαλαίων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν *[85]* ἐπιχειρημάτων, οὐδ' οὖν ἢ συναγωγῆς τῶν παρὰ τοῖς πλείοσιν ἢ κρίσεως τοῦ βελτίονος ἐπιμεληθέντες; Ἤδη[d] μὲν οὖν καὶ δι' ἄλλων τουτὶ πεποιήκαμεν, ὥσπερ καὶ τῷ μὲν Γεντιλιανῷ περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα δικαιοσύνης ἀντειπόντες, τοῦ δὲ Πλωτίνου τὸ «Περὶ τῶν ἰδεῶν» ἐπισκεψάμενοι· *[90]* τὸν μὲν γὰρ κοινὸν ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρον ὄντα, Βασιλέα τὸν Τύριον, οὐδ' αὐτὸν ὀλίγα πεπραγματευμένον κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν, ὃν ἀποδεξάμενος μᾶλλον τῆς παρ' ἡμῖν ἀγωγῆς ἐπεχείρησε διὰ συγγράμματος ἀποδεῖξαι βελτίω δόξαν περὶ τῶν ἰδεῶν τῆς ἡμῖν *[95]* ἀρεσκούσης ἔχοντα, μετρίως ἀντιγραφῇ διελέγξαι δοκοῦμεν οὐκ εὖ παλινῳδήσαντα κἀν τούτοις οὐκ ὀλίγας τῶν ἀνδρῶν τούτων κεκινηκότες δόξας, ὥσπερ κἀν τῇ πρὸς τὸν Ἀμέλιον ἐπιστολῇ, μέγεθος μὲν ἐχούσῃ συγγράμματος, ἀποκρινομένῃ δὲ πρὸς ἄττα τῶν ὑπ' αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς *[100]* ἀπὸ τῆς Ῥώμης ἐπεσταλμένων, ἣν αὐτὸς μὲν ἐπιστολὴν «Περὶ τοῦ τρόπου τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας» ‹ἐπ›έγραψεν[e], ἡμεῖς δὲ αὐτὸ μόνον προσηρκέσθημεν τῇ κοινῇ τοῦ συγγράμματος ἐπιγραφῇ «Πρὸς τὴν Ἀμελίου ἐπιστολὴν» αὐτὸ προσαγορεύσαντες».

21. Ἐν δὴ τούτοις τότε ὡμολόγησε μὲν πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ γεγονότων «πλήθει τε προβλημάτων διενεγκεῖν Πλωτῖνόν τε καὶ Ἀμέλιον, τρόπῳ δὲ θεωρίας ἰδίῳ μάλιστα τούτους χρήσασθαι, τὰ Νουμηνίου δὲ οὐχ ὅτι ὑποβάλλεσθαι *[5]* καὶ τἀκείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἑλομένου μετιέναι δόγματα, καὶ οὐδ' ἐγγὺς εἶναι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν». Εἰπὼν δὲ περὶ Ἀμελίου, ὅτι «κατ' ἴχνη *[10]* μὲν τοῦ Πλωτίνου ἐβάδιζε, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον ὑπήγετο», ὅμως μνησθεὶς ἐμοῦ Πορφυρίου ἔτι ἀρχὰς ἔχοντος τῆς πρὸς τὸν Πλωτῖνον συνουσίας φησὶν ὅτι «ὁ δὲ κοινὸς ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρος Βασιλεὺς ὁ Τύριος *[15]* οὐδ' αὐτὸς ὀλίγα πεπραγματευμένος κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν». Συνέθηκε ταῦτα[a] ὄντως κατιδών, ὅτι τῆς Ἀμελίου περιβολῆς τὸ ἀφιλόσοφον παντελῶς ἐφυλαξάμην

Amelio invece vuole camminare sulle orme di Plotino, del quale condivide quasi sempre le teorie; però nel suo modo di comporre e colle sue espressioni ornate si avvicina a uno stile contrario a quello di Plotino; *[80]* di questi due soltanto io penso di dover esaminare gli scritti.

Ed effettivamente, perché noi dovremmo sentire il bisogno di prendere in considerazione gli altri scrittori tralasciando di esaminare quelli dai quali costoro hanno desunto tutto ciò che hanno scritto senza aggiungere nulla, nemmeno un sommario *[85]* o un riassunto, e anche senza curarsi di raccogliere le dottrine affermate da più filosofi o i passi migliori?

Io ho già fatto questo altrove, nella mia risposta a Gentiliano *Sulla giustizia secondo Platone* e nel mio esame del trattato di Plotino *Sulle idee*. *[90]*

Difatti il nostro comune amico, Basilio da Tiro, che ha scritto anch'egli non poco, seguendo le orme di Plotino, ed ha preferito il suo insegnamento al mio, si era accinto a dimostrare in un trattato che l'opinione <di Plotino> sulle idee era migliore della mia; *[95]* in una breve replica credo d'averlo convinto che, mutando di opinione, aveva avuto torto; e così ho scosso non poche opinioni di questi filosofi; altrettanto ho fatto in una lettera ad Amelio, che ha l'ampiezza di un trattato, con la quale ho risposto ad alcune questioni inviatemi da lui *[100]* da Roma in una lettera ch'egli aveva intitolata *Del carattere della filosofia di Plotino*; io invece mi sono accontentato di un titolo più generale e perciò ho dato alla mia risposta il titolo: *Risposta alla lettera di Amelio*».

21. *[Rilevanza e portata del giudizio di Longino su Plotino]*

Con queste parole egli riconosce che Plotino e Amelio si distinguono da tutti i loro contemporanei «per il gran numero dei problemi» <che propongono>, e «ch'essi adoperano un metodo di ricerca personale»; che le opere di Numenio non sono state plagiate <da Plotino> *[5]* o eccessivamente esaltate, ma che <Plotino> ha voluto seguire le dottrine pitagoriche, e che «gli scritti di Numenio, di Cronio, di Moderato e di Trasillo sono ben lontani, per esattezza, da quelli composti da Plotino sugli stessi argomenti».

Di Amelio dice che «ha camminato sulle orme *[10]* di Plotino» e «che per il suo modo di comporre e colle sue espressioni ornate si avvicina a uno stile contrario a quello di Plotino»; ricordando poi ch'io, Porfirio, avevo cominciato alla scuola di Plotino dice: «Basilio da Tiro, nostro comune amico, *[15]* ha composto non poche opere seguendo le orme di Plotino», comprendendo bene ch'io evitavo del tutto l'espressione ornata ed afilosofica di Amelio e che nello scrivere guar-

καὶ πρὸς ζῆλον τὸν Πλωτίνου γράφων ἀφεώρων. Ἀρκεῖ τοίνυν ὁ τοσοῦτος ἀνὴρ καὶ ἐν κρίσει πρῶτος ὢν καὶ ὑπειλημμένος *[20]* ἄχρι νῦν τοιαῦτα γράφων περὶ Πλωτίνου, ὡς, εἰ καὶ καλοῦντί με τὸν Πορφύριον συνέβη δυνηθῆναι συμμῖξαι αὐτῷ, οὐδ' ἂν ἀντέγραψεν, ἃ πρὶν ἀκριβῶσαι τὸ δόγμα γράψαι ἐπεχείρησεν.

22. Ἀλλὰ τιή μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτραν— φησὶν ὁ Ἡσίοδος— λέγειν;[a] Εἰ γὰρ δεῖ ταῖς μαρτυρίαις χρῆσθαι ταῖς παρὰ τῶν σοφῶν γεγενημέναις, τίς ἂν εἴη σοφώτερος θεοῦ, καὶ θεοῦ τοῦ ἀληθῶς *[5]* εἰρηκότος· Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης καὶ κωφοῦ ξυνίημι καὶ οὐ λαλέοντος ἀκούω; Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν, ὁ τοσοῦτον εἰπὼν περὶ *[10]* Σωκράτους· Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος, ἐπάκουσον, ὅσα καὶ οἷα περὶ Πλωτίνου ἐθέσπισεν·

Ἄμβροτα φορμίζειν ἀναβάλλομαι ὕμνον ἀοιδῆς
ἀμφ' ἀγανοῖο φίλοιο μελιχροτάταισιν[b] ὑφαίνων *[15]*
φωναῖς εὐφήμου κιθάρης χρυσέῳ ὑπὸ πλήκτρῳ.
Κλήζω καὶ Μούσας ξυνὴν ὄπα γηρύσασθαι
παμφώνοις ἰαχαῖσι παναρμονίαισί[c] τ' ἐρωαῖς,
οἷον ἐπ' Αἰακίδῃ στῆσαι χορὸν ἐκλήιχθεν
ἀθανάτων μανίαισιν Ὁμηρείαισί[d] τ' ἀοιδαῖς. *[20]*
Ἀλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορός, ἀπύσωμεν[e]
εἰς ἓν ἐπιπνείοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης·
ὔμμι καὶ ἐν μέσσαισιν[f] ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης·
δαῖμον, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴσῃ
θειοτέρῃ πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης *[25]*
ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσιν ἐς ἠόνα νηχύτου ἀκτῆς
νῆχε' ἐπειγόμενος δήμου ἄπο νόσφιν[g] ἀλιτρῶν
στηρίξαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἴμην,
ἧχι[h] θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἧχι θέμιστες *[30]*
ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου.
Καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι
αἱμοβότου βιότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων[i]
ἐν μεσάτοισι κλύδωνος ἀνωίστου τε κυδοιμοῦ
πολλάκις ἐκ μακάρων φάνθη σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. *[35]*
Πολλάκι σεῖο νόοιο βολὰς λοξῇσιν ἀταρποῖς
ἱεμένας φορέεσθαι ἐρωῇσι σφετέρῃσιν
ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν
ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες
ὄσσοισιν δέρκεσθαι ἀπαὶ σκοτίης λυγαίης. *[40]*

davo allo stile di Plotino. A me basta che quest'uomo, che è il primo critico del nostro tempo e che è tale ancora per la pubblica opinione, *[20]* abbia scritto queste cose su Plotino; certamente, se mi fosse stato possibile andare da lui quando egli mi aveva invitato, non avrebbe scritto contro il sistema <di Plotino> quel trattato che ha composto, prima di conoscere esattamente quel pensiero.

22. *[L'oracolo di Apollo su Plotino]*

«Ma perché indugio così sotto la quercia e presso la rupe?» dice Esiodo[9]. E se bisogna ricorrere alle testimonianze dei sapienti, non c'è uno più sapiente di Dio; e, certo, Dio ha detto veracemente: *[5]* «Io so numerare i grani di sabbia e conosco i confini del mare, io comprendo i muti e ascolto coloro che non parlano»[10]. Infatti Apollo, interrogato da Amelio sul luogo ove dimorasse l'anima di Plotino, Apollo che ha detto *[10]* di Socrate: «Di tutti gli uomini Socrate è il più saggio[11]», ascoltate che cosa ha risposto riguardo a Plotino:

Io mi accingo a intonare un inno immortale
per un amico diletto e lo intesso coi soavissimi suoni *[15]*
che l'armoniosa mia cetra diffonde sotto l'aureo plettro.
Io chiamo le Muse ad unire le loro voci diverse
in un coro di canti armoniosi e possenti,
come quando furono chiamate a formare pel figlio di Eaco
un coro sotto l'afflato degli immortali, nei canti di Omero. *[20]*
Orsù, coro sacro delle Muse, uniamo le nostre voci
in un canto solo che sia di tutti il più bello:
in mezzo a voi son io, Febo, dalle folte chiome.
O dèmone, che fosti un uomo, ed ora condividi dei demoni
la sorte più divina, dopo esserti sciolto dai vincoli *[25]*
della necessità che lega gli uomini, tu avesti nel cuore la forza
di sfuggire alla tempesta assordante delle passioni del corpo
e giungesti nuotando alla tranquilla riva, lontano
dalla folla dei malvagi e assicurasti alla tua anima pura
un diritto cammino, su cui brilla la luce di Dio, dove *[30]*
le leggi sono pure, lontane dal delitto e dall'ingiustizia.
Una volta, quando ti agitavi per fuggire ai flutti amari
di questa vita avida di sangue, al tedio e alla vertigine,
dal mezzo della tempesta e del prepotente tumulto
t'apparve spesso, dalla casa dei Beati, la visione del fine vicino. *[35]*
Spesso gli sguardi del suo spirito, che per obliqui sentieri
procedevano sotto il loro stesso impulso,
furono sollevati dagli Immortali verso le sfere, verso un cammino
immutabile ed eterno e da loro ti fu concesso di contemplare,
dalle tenebre folte, il frequente irradiare del loro splendore. *[40]*

Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος·
ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα[l] βαρεῖαν
ἀχλύος ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἔδρακες ὄσσοις
πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο
ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν. [45]
Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας
ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη
δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνείουσαν ἀήταις,
ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἔνι δ' ἵμερος ἁβρὸς ἰδέσθαι,
εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν [50]
ἀμβροσίων ὀχετῶν θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρώτων
πείσματα, καὶ γλυκερὴ πνοιὴ καὶ νήνεμος αἰθήρ,
χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἧχι[m] νέμονται
Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς ἀδελφεοί, ἧχι δίκαιος
Αἰακός, ἧχι Πλάτων, ἱερὴ ἴς, ἧχί τε καλὸς [55]
Πυθαγόρης ὅσσοι τε χορὸν στήριξαν ἔρωτος
ἀθανάτου, ὅσσοι γενεὴν ξυνὴν ἐλάχοντο
δαίμοσιν ὀλβίστοις, ὅθι τοι κέαρ ἐν θαλίῃσιν
αἰὲν ἐυφροσύνῃσι ἰαίνεται. Ἆ μάκαρ, ὅσσους
ὀτλήσας ἀριθμοὺς ἀέθλων μετὰ δαίμονας ἁγνοὺς [60]
πωλέεαι ζαμενῆσι[n] κορυσσάμενος ζωῇσι.
Στήσωμεν μολπήν τε χοροῦ τ' εὐδίνεα κύκλον
Πλωτίνου, Μοῦσαι, πολυγηθέος·[o] αὐτὰρ ἐμεῖο
χρυσείη κιθάρη τόσσον φράσεν εὐαίωνι.

23. Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι ἀγανὸς γέγονε καὶ ἤπιος καὶ πρᾶός γε μάλιστα καὶ μείλιχος, ἅπερ καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔχοντι συνήδειμεν· εἴρηται δ' ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, [5] οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἤρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἱμοβότου τῇδε βίου. Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἐνάγοντι[a] ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ «Συμποσίῳ» ὑφηγημένας [10] ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος. Ὧι δὴ καὶ ἐγὼ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων. [15] Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ [καὶ οὐ δυνάμει]. Καὶ ὅτι λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατεύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες, ὡς ἐπισκέψει [20] τῇ παρ' ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει

Giammai un sonno invincibile ti chiuse del tutto le palpebre;
ma tu sollevando lo sguardo squarciavi l'oscuro velo
della nostra miseria e, pur fra i tormenti, contemplavi
molte cose belle che difficilmente potrebbero esser visibili
a quanti, tra gli uomini, ricercano la saggezza. *[45]*
Ma ora, liberato della tua spoglia, hai abbandonato la tomba
della tua anima demoniaca e già arrivi nella schiera
dei demoni spirante di aure deliziose:
colà domina l'amicizia, colà domina il mite desiderio
pieno di gioia pura, sazio perennemente *[50]*
dell'ambrosia che viene dagli dei; colà ci sono le persuasioni
dell'amore, colà l'aura è soave e senza nubi il cielo;
colà abitano Minosse e il fratello Radamanto
dell'aurea razza del grande Zeus, ed Eaco il giusto;
colà abitano Platone, anima santa, e il bel Pitagora *[55]*
e quanti compongono il coro dell'immortale Eros,
e quanti hanno in sorte la parentela
coi demoni beati e il loro cuore è sempre allietato
in feste gioconde. O beato, quanto numerose battaglie
hai sostenuto!, ed ora te ne vai coi demoni puri *[60]*
armato del possente slancio della vita.
Ed ora cessi il nostro canto e l'ordinato giro della vostra danza,
Muse gioconde, in onore di Plotino. Ecco quanto
sull'aurea mia cetra volevo dire a quest'uomo eternamente felice.

23. *[L'esperienza mistica plotiniana dell'unione intima col divino]*

In questi versi è detto ch'egli era buono, semplice, mite e cordiale, e ch'egli fosse così io sapevo bene; è detto ancora ch'egli era sempre vigilante e che la sua anima era pura e sempre anelante al Divino, *[5]* che amava con tutto il suo cuore; e ch'egli fece di tutto per liberarsi e per fuggire «ai flutti amari di questa vita avida di sangue».

E così specialmente per mezzo di questa luce demoniaca che sale col pensiero sino al primo Dio che è al di là, *[10]* seguendo la via additata da Platone nel *Simposio*[12], egli contemplò quel Dio che non ha né forma né essenza, poiché si trova sopra l'Intelligenza e l'intelligibile. A questo Dio, lo confesso, io, Porfirio, mi sono accostato e con esso mi sono unito una sola volta: ed ora io ho sessantotto anni. A Plotino apparve la visione del fine vicino. *[15]* Questo fine e questo scopo era per lui l'unione intima con Dio che è sopra tutte le cose. Finché io fui con lui, egli raggiunse questo fine quattro volte con un atto ineffabile e non potenzialmente.

<Nell'oracolo> è detto anche che «gli dei hanno spesso raddrizzato il suo cammino obliquo e gli hanno concesso di contemplare *[20]* il

γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται. Ἐκ δὲ τῆς ἀγρύπνου ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν θέας ἔδρακες, φησίν, ὅσσοις πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων τῶν φιλοσοφίᾳ προσεχόντων. Ἡ γὰρ δὴ τῶν ἀνθρώπων θεωρία ἀνθρωπίνης *[25]* μὲν ἂν γένοιτο ἀμείνων· ὡς δὲ πρὸς τὴν θείαν γνῶσιν χαρίεσσα μὲν ἂν εἴη, οὐ μὴν ὥστε τὸ βάθος ἑλεῖν ἂν δυνηθῆναι, ὥσπερ[b] αἱροῦσιν οἱ θεοί. Ταῦτα μὲν οὖν ὅ τι ἔτι σῶμα περικείμενος ἐνήργει καὶ τίνων ἐτύγχανε δεδήλωκε. Μετὰ δὲ τὸ λυθῆναι ἐκ τοῦ σώματος ἐλθεῖν μὲν αὐτόν φησιν *[30]* εἰς τὴν δαιμονίαν ὁμήγυριν, πολιτεύεσθαι δ' ἐκεῖ φιλότητα, ἵμερον, εὐφροσύνην, ἔρωτα ἐξημμένον τοῦ θεοῦ, τετάχθαι δὲ καὶ τοὺς λεγομένους δικαστὰς τῶν ψυχῶν, παῖδας τοῦ θεοῦ, Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν καὶ Αἰακόν, πρὸς οὓς οὐ δικασθησόμενον οἴχεσθαι, συνεσόμενον δὲ τούτοις, οἷς καὶ *[35]* οἱ ἄλλοι ὅσοι ἄριστοι. Σύνεισι δὲ οὗτοι[c] Πλάτων, Πυθαγόρας ὁπόσοι τε ἄλλοι χορὸν στήριξαν ἔρωτος ἀθανάτου· ἐκεῖ δὲ τὴν γένεσιν τοὺς ὀλβίστους δαίμονας ἔχειν βίον τε μετιέναι τὸν ἐν θαλείαις[d] καὶ εὐφροσύναις καταπεπυκνωμένον καὶ τοῦτον διατελεῖν καὶ ὑπὸ θεῶν *[40]* μακαριζόμενον.

24. Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ Πλωτίνου ἡμῖν ἱστόρηται βίος. Ἐπεὶ δὲ αὐτὸς τὴν διάταξιν καὶ τὴν διόρθωσιν τῶν βιβλίων ποιεῖσθαι ἡμῖν ἐπέτρεψεν, ἐγὼ δὲ κἀκείνῳ ζῶντι ὑπεσχόμην καὶ τοῖς ἄλλοις ἑταίροις ἐπηγγειλάμην *[5]* ποιῆσαι τοῦτο, πρῶτον μὲν τὰ βιβλία οὐ κατὰ χρόνους ἐᾶσαι φύρδην ἐκδεδομένα ἐδικαίωσα, μιμησάμενος δ' Ἀπολλόδωρον τὸν Ἀθηναῖον καὶ Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν, ὧν ὁ μὲν Ἐπίχαρμον τὸν κωμῳδιογράφον εἰς δέκα τόμους φέρων συνήγαγεν, ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους *[10]* καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών· οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ νδ ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἓξ ἐννεάδας τῇ τελειότητι τοῦ ἓξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἀσμένως ἐπιτυχών, ἑκάστῃ δὲ ἐννεάδι τὰ οἰκεῖα *[15]* φέρων συνεφόρησα δοὺς καὶ τάξιν πρώτην τοῖς ἐλαφροτέροις προβλήμασιν. Ἡ μὲν γὰρ πρώτη ἐννεὰς ἔχει τὰ ἠθικώτερα τάδε·

α' Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος· οὗ ἡ ἀρχή· ἡδοναὶ καὶ λῦπαι. *[20]*
β' Περὶ ἀρετῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα.
γ' Περὶ διαλεκτικῆς· οὗ ἡ ἀρχή· τίς τέχνη ἢ μέθοδος.
δ' Περὶ εὐδαιμονίας· *[25]* οὗ ἡ ἀρχή· τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν.
ε' Εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν.

frequente irradiare della loro luce»; sicché egli ha scritto le sue opere sotto lo sguardo vigile degli dei. «Tu contemplavi, ognora vigilante, in te stesso e fuori di te» dice l'oracolo, «e vedevi molte cose belle che difficilmente potrebbero essere visibili a quanti, tra gli uomini, si dedicano alla filosofia». Difatti negli uomini la contemplazione può diventare *[25]* più che umana; sicché paragonata con quella degli dei essa è davvero amabile, ma non può tuttavia cogliere il fondo <della realtà>, come fanno gli dei. Questi versi ci hanno dunque mostrato quello che Plotino ha fatto ed ha raggiunto, finché aveva un corpo.

Dopo essersi liberato dal corpo, dice l'oracolo, *[30]* egli giunse nella «schiera dei demoni», dove abitano l'amicizia, il desiderio, la gioia e l'amore congiunto a Dio, dove si trovano i giudici delle anime, i figli di Dio, Minosse, Radamanto ed Eaco[13], ma non andò fra loro per farsi giudicare, ma per unirsi a loro, *[35]* come si uniscono quelli che sono piaciuti agli dei. Ivi sono Platone, Pitagora e quanti compongono il coro dell'immortale Eros; ivi è l'origine dei demoni beati, che vivono una vita colma di delizie e gioie e la posseggono intera *[40]* e resa felice dagli dei.

24. *[La sistemazione dei cinquantaquattro trattati di Plotino operata da Porfirio e ordinamento delle prime tre Enneadi]*

Questa è la storia della vita di Plotino. Poiché egli stesso mi ha incaricato di ordinare e correggere i suoi scritti – ed io gliel'ho promesso finché viveva ancora e ho annunciato ad altri amici *[5]* che avrei fatto questo – ho pensato anzitutto di non seguire l'ordine cronologico, poiché essi erano apparsi così, senza alcun piano; ma, imitando l'ateniese Apollodoro e Andronico il peripatetico, il primo dei quali ha raccolto in dieci tomi le opere del commediografo Epicarmo, mentre il secondo ha diviso in trattati le opere di Aristotele *[10]* e di Teofrasto, riunendo tra loro gli argomenti affini, così anch'io con i cinquantaquattro libri di Plotino che possedevo ho composto sei *Enneadi*, avendo così la gioia di trovare il numero perfetto sei e il numero nove; in ciascuna *Enneade* *[15]* ho riuniti insieme i libri di argomento affine e <in ciascuna> ho dato il primo posto alle questioni più facili.

La prima *Enneade* raccoglie quei trattati che hanno contenuto morale:

I 1. Che cosa sono l'animale e l'uomo? (53). *Comincia: «Piaceri e dolori...». [20]*

I 2. Le virtù (19). *Comincia: «Poiché i mali quaggiù...».*

I 3. La dialettica (20). *Comincia: «Qual è l'arte, il metodo...».*

I 4. La felicità (46). *[25] Comincia: «Viver bene ed esser felici...».*

I 5. Se la felicità si accresca col tempo (36). *Comincia: «Se la felicità aggiunga...».*

ϛ' Περὶ τοῦ καλοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει. [30]

ζ' Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ.[a]

η' Πόθεν τὰ κακά· οὗ ἡ ἀρχή· οἱ ζητοῦντες πόθεν τὰ κακά.

θ' Περὶ τῆς ἐκ τοῦ βίου εὐλόγου ἐξαγωγῆς· [35] οὗ ἡ ἀρχή· οὐκ ἐξάξεις ἵνα μὴ ἐξίῃ.

Ἡ μὲν οὖν πρώτη ἐννεὰς τάδε περιέχει ἠθικωτέρας ὑποθέσεις περιλαβοῦσα. Ἡ δὲ δευτέρα τῶν φυσικῶν συναγωγὴν ἔχουσα τὰ περὶ κόσμου καὶ τὰ τῷ κόσμῳ ἀνήκοντα περιέχει.
Ἔστι δὲ ταῦτα· [40]

α' Περὶ τοῦ κόσμου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι.

β' Περὶ τῆς κυκλοφορίας· οὗ ἡ ἀρχή· διὰ τί κύκλῳ κινεῖται.

γ' Εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα· [45] οὗ ἡ ἀρχή· ὅτι ἡ τῶν ἄστρων φορὰ σημαίνει.

δ' Περὶ τῶν δύο ὑλῶν· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν λεγομένην ὕλην.

ε' Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· οὗ ἡ ἀρχή· λέγεται τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. [50]

ϛ' Περὶ ποιότητος καὶ εἴδους· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον.

ζ' Περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῆς δι' ὅλων.

η' Πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται· [55] οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὰ πόρρω ἐλάττω φαίνεται[b].

θ' Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν.

Ἡ δὲ τρίτη ἐννεὰς ἔτι τὰ περὶ κόσμου ἔχουσα [60] περιείληφε τὰ περὶ τῶν κατὰ τὸν κόσμον θεωρουμένων ταῦτα·

α' Περὶ εἱμαρμένης· οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ γιγνόμενα[c].

β' Περὶ προνοίας πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ. [65]

γ' Περὶ προνοίας δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων.

δ' Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος· οὗ ἡ ἀρχή· τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις.

I 6. Il bello (1). *Comincia: «Il bello è soprattutto nella vista...».[30]*

I 7. Il primo bene e gli altri beni (54). *Comincia: «Forse chi dicesse che diverso...».*

I 8. La natura e l'origine del male (51). *Comincia: «Quelli che cercano donde vengano i mali...».*

I 9. Il suicidio razionale (16). *[35] Comincia: «Non separare violentemente (l'anima) perché non se ne vada...».*

La prima *Enneade* comprende dunque questi trattati che riguardano questioni morali. La seconda contiene un complesso di trattati di carattere fisico che riguardano il mondo e ciò che al mondo si riferisce. Sono i seguenti: *[40]*

II 1. Il mondo (40). *Comincia: «Affermando che il mondo è sempre e che già prima...».*

II 2. Il movimento circolare (14). *Comincia: «Perché si muove circolarmente?».*

II 3. L'influenza degli astri (52). *[45] Comincia: «Il movimento degli astri è segno...».*

II 4. Le due materie (12). *Comincia: «La cosiddetta materia...».*

II 5. Potenziale e attuale (25). *Comincia: «Si dice "in potenza" e "in atto"...». [50]*

II 6. La qualità e la forma *(17); Comincia: «L'essere è diverso dalla sostanza».*

II 7. La mescolanza totale (37). *Comincia: «Riguardo alla mescolanza totale...».*

II 8. Perché gli oggetti visti da lontano sembrano piccoli (35). *[55] Comincia: «Forse le cose lontane appaiono più piccole...».*

II 9. Contro coloro che dicono che il Demiurgo del mondo è malvagio e che il mondo è cattivo (33). *Comincia: «Poiché ci è sembrato...».*

La terza *Enneade* contiene altri trattati sul mondo *[60]* ed altri che considerano le cose in relazione al mondo:

III 1. Il destino (3). *Comincia: «Tutti gli eventi...».*

III 2. La provvidenza I (47). *Comincia: «Quanto all'automatismo...». [65]*

III 3. La provvidenza II (48). *Comincia: «Che sembra di queste cose...».*

III 4. Il demone che ci è toccato in sorte (15). *Comincia: «Le ipostasi dei...».*

ε' Περὶ ἔρωτος· [70] οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ἔρωτος πότερα θεός τις.
ϛ' Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ λέγοντες πάθη.
ζ' Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον. [75]
η' Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· παίζοντες δὴ τὴν πρώτην.
θ' Ἐπισκέψεις διάφοροι· οὗ ἡ ἀρχή· νοῦς φησιν ὁρᾷ[d] ἐνούσας.

25. Ταύτας τὰς τρεῖς ἐννεάδας ἡμεῖς ἐν ἑνὶ σωματίῳ τάξαντες κατεσκευάσαμεν. Ἐν δὲ τῇ τρίτῃ ἐννεάδι ἐτάξαμεν καὶ τὸ «Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος», ὅτι καθόλου θεωρεῖται τὰ περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστι τὸ πρόβλημα [5] καὶ παρὰ τοῖς τὰ κατὰ τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων σκεπτομένοις. Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ «Περὶ ἔρωτος» τόπος. Τὸ δὲ «Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου» διὰ τὸ περὶ τοῦ χρόνου ἐνταῦθα ἐτάξαμεν. Τὸ δὲ «Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνὸς» διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον ἐνταῦθα τέτακται. [10] Ἡ δὲ τετάρτη ἐννεὰς μετὰ τὰ περὶ κόσμου τὰ περὶ ψυχῆς εἴληχε συγγράμματα. Ἔχει δὲ τάδε·

α' Περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τίς ποτέ ἐστι[a].
β' Περὶ οὐσίας ψυχῆς δεύτερον· [15] οὗ ἡ ἀρχή· ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ.
γ' Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ ψυχῆς ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι.
δ' Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν δεύτερον· [20] οὗ ἡ ἀρχή· τί οὖν ἐρεῖ.
ε' Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν τρίτον ἢ περὶ ὄψεως· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ ὑπερεθέμεθα σκέψασθαι.
ϛ' Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης· οὗ ἡ ἀρχή· τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις. [25]
ζ' Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος[b].
η' Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς· οὗ ἡ ἀρχή· πολλάκις ἐγειρόμενος.
θ' Εἰ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ μία· [30] οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ὥσπερ τὴν ψυχὴν ἑκάστου φαμέν[c].

Ἡ μὲν οὖν τετάρτη ἐννεὰς τὰς περὶ ψυχῆς αὐτῆς ὑποθέσεις ἔσχε πάσας. Ἡ δὲ πέμπτη ἔχει μὲν τὰς περὶ νοῦ, περιέχει δὲ ἕκαστον

III 5. Eros (50). *[70] Comincia: «Se l'amore sia un dio...».*

III 6. L'impassibilità degli esseri incorporei (26). *Comincia: «Dicendo che le sensazioni sono passioni...».*

III 7. L'eternità e il tempo (45). *Comincia: «L'eternità e il tempo...». [75]*

III 8. La natura, la contemplazione e l'Uno (30). *Comincia: «Scherzando anzitutto...».*

III 9. Considerazioni varie (13). *Comincia: «L'intelligenza, egli dice, vede...».*

25. *[Ordinamento delle Enneadi quarta e quinta]*

Ho riunito queste tre *Enneadi* in un solo volume. Ho posto nella terza *Enneade* il trattato *Il demone che ci è toccato in sorte* perché riguarda questioni generali e perché quel problema *[5]* implica le ricerche sulla nascita del'uomo. Per le stesse ragioni vi ho incluso il trattato *L'amore*. Vi ho messo il trattato *L'eternità e il tempo* perché vi si discute sul tempo. Il trattato *La natura, la contemplazione e l'Uno* è stato collocato lì, per quella parte che studia la Natura. *[10]*

La quarta *Enneade* che viene dopo i trattati relativi al mondo contiene quelli relativi all'anima. Sono questi:

IV 1. L'essenza dell'anima I (21). *Comincia: «L'essenza dell'anima...».*

IV 2. L'essenza dell'anima II (4). *[15] Comincia: «Nel mondo intelligibile...».*

IV 3. Problemi sull'anima I (27). *Comincia: «Bisogna che le difficoltà riguardanti l'anima...».*

IV 4. Problemi sull'anima II (28). *[20] Comincia: «Che cosa dirà...».*

IV 5. Problemi sull'anima III; o della visione (29). *Comincia: «Poiché abbiamo stabilito...». [25]*

IV 6. La sensazione e la memoria (41). *Comincia: «Le sensazioni non sono impronte...».*

IV 7. L'immortalità dell'anima (2). *Comincia: «Se è immortale...».*

IV 8. La discesa dell'anima nei corpi (6). *Comincia: «Spesso destandomi...».*

IV 9. Se tutte le anime siano un'anima sola (8). *[30] Comincia: «Forse, come diciamo che l'anima di ciascuno...».*

La quarta *Enneade* contiene dunque tutte le questioni relative all'anima stessa; la quinta quelle relative all'Intelligenza. Però ciascun

τῶν βιβλίων ἔν τισι καὶ περὶ τοῦ ἐπέκεινα καὶ περὶ τοῦ ἐν ψυχῇ νοῦ καὶ περὶ τῶν *[35]* ἰδεῶν. Ἔστι δὲ τάδε·

α' Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων· οὗ ἡ ἀρχή· τί ποτέ ἐστιν ἄρα τὸ πεποιηκός.
β' Περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν πάντα. *[40]*
γ' Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα. οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι.
δ' Πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι[d]. *[45]*
ε' Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· τὸν νοῦν τὸν ἀληθῆ νοῦν.
ϛ' Περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν· καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ μέν ἐστι νοεῖν. *[50]*
ζ' Περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθέκαστά ἐστιν[e] εἴδη· οὗ ἡ ἀρχή· εἰ καὶ τοῦ καθέκαστον.
η' Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδή φαμεν τὸν ἐν θέᾳ τοῦ νοητοῦ.
θ' Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος· *[55]* οὗ ἡ ἀρχή· πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι.

26. Καὶ τὴν τετάρτην οὖν καὶ πέμπτην ἐννεάδα εἰς ἓν σωμάτιον κατελέξαμεν. Λοιπὴν δὲ τὴν ἕκτην ἐννεάδα εἰς ἄλλο σωμάτιον, ὡς διὰ τριῶν σωματίων γεγράφθαι τὰ Πλωτίνου πάντα, ὧν τὸ μὲν πρῶτον *[5]* σωμάτιον ἔχει τρεῖς ἐννεάδας, τὸ δὲ δεύτερον δύο, τὸ δὲ τρίτον μίαν. Ἔστι δὲ τὰ τοῦ τρίτου σωματίου, ἐννεάδος δὲ ἕκτης, ταῦτα·

α' Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα. *[10]*
β' Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· ἐπειδὴ περὶ τῶν λεγομένων δέκα γενῶν ἐπέσκεπται.
γ' Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος τρίτον· οὗ ἡ ἀρχή· περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ.
δ' Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι *[15]* ὅλον πρῶτον· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρά γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ τῷ παντὶ πάρεστι[a].
ε' Περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸ ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον δεύτερον· οὗ ἡ ἀρχή· τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ

trattato si riferisce anche parzialmente alla realtà che è al di là dell'Intelligenza, all'Intelligenza che è nell'anima e *[35]* alle idee. Sono i trattati seguenti:

V 1. Le tre ipostasi principali (10). *Comincia: «Donde avviene che...».*

V 2. L'origine e l'ordine delle realtà posteriori all'Uno (11). *Comincia: «L'Uno è tutte le cose...». [40]*

V 3. Le ipostasi che conoscono e ciò che è al di là (49). *Comincia: «Forse ciò che pensa se stesso...».*

V 4. Come ciò che è dopo il Primo viene dal Primo; l'Uno (7). *Comincia: «Se c'è qualcosa dopo il Primo...». [45]*

V 5. Che gli intelligibili non sono fuori dell'Intelligenza; il Bene (32). *Comincia: «L'Intelligenza, la vera Intelligenza...».*

V 6. Che ciò che è al di là dell'essere non pensa; che cosa sia l'essere pensante di primo e quello di secondo grado (24). *Comincia: «C'è un essere pensante...». [50]*

V 7. Se ci siano idee delle cose particolari (18). *Comincia: «Se anche delle cose particolari...».*

V 8. La bellezza intelligibile (31). *Comincia: «Poiché diciamo che nella visione dell'intelligibile...».*

V 9. L'Intelligenza, le idee e l'essere (5). *[55] Comincia: «Tutti gli uomini dal principio...».*

26. *[Ordinamento della sesta Enneade e conclusioni]*

Ho posto in un solo volume la quarta e la quinta *Enneade*. Della rimanente sesta *Enneade* ho fatto un altro volume a sé; sicché tutti gli scritti di Plotino sono raccolti in tre volumi, dei quali il primo *[5]* contiene tre *Enneadi*, il secondo due, il terzo una. I trattati del terzo volume o della sesta *Enneade* sono i seguenti:

VI 1. I generi dell'essere I (42). *Comincia: «Riguardo agli esseri quanti e quali...». [10]*

VI 2. I generi dell'essere II (43). *Comincia: «Poiché riguardo a ciò che si dice...».*

VI 3. I generi dell'essere III (44). *Comincia: «Riguardo alla sostanza...».*

VI 4. Che l'essere che è tutto ovunque *[15]* è un solo e medesimo essere I (22). *Comincia: «Forse che l'anima ovunque...».*

VI 5. Che l'essere che è tutto ovunque è un solo e medesimo essere

πανταχοῦ[b] ἅμα ὅλον εἶναι. *[20]*

ϛ' Περὶ ἀριθμῶν· οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἑνός.

ζ' Πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ· οὗ ἡ ἀρχή· εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεός.

η' Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός· *[25]* οὗ ἡ ἀρχή· ἆρα ἐστὶν ἐπὶ θεῶν[c] εἴ τι ἔστιν ἐπ' αὐτοῖς ζητεῖν.

θ' Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός· οὗ ἡ ἀρχή· ἅπαντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα.

Τὰ μὲν οὖν βιβλία εἰς ἓξ ἐννεάδας τοῦτον τὸν τρόπον κατετάξαμεν τέσσαρα καὶ πεντήκοντα ὄντα· *[30]* καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως διὰ τοὺς ἐπείξαντας ἡμᾶς ἑταίρους γράφειν εἰς ἅπερ αὐτοὶ τὴν σαφήνειαν αὐτοῖς γενέσθαι ἠξίουν. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ κεφάλαια τῶν πάντων πλὴν τοῦ «Περὶ τοῦ καλοῦ» διὰ τὸ λεῖψαι ἡμῖν πεποιήμεθα κατὰ τὴν χρονικὴν ἔκδοσιν τῶν *[35]* βιβλίων· ἀλλ' ἐν τούτῳ οὐ τὰ κεφάλαια μόνον καθ' ἕκαστον ἔκκειται τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται. Νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι τάς τε στιγμὰς αὐτῶν προσθεῖναι[d] καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν· καὶ ὅ τι *[40]* ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει[e] τὸ ἔργον.

II (23). *Comincia: «L'essere uno è identico, ovunque...». [20]*

VI 6. I numeri (34). *Comincia: «Forse la molteplicità è allontanamento dall'Uno...».*

VI 7. Come sussista la molteplicità delle idee; il Bene (38). *Comincia: «Il dio che mandò al divenire...».*

VI 8. Il volontario e la volontà dell'Uno (39). *[25] Comincia: «Forse riguardo agli dei bisogna indagare...».*

VI 9. Il Bene o l'Uno (9). *Comincia: «Tutti gli esseri sono esseri per l'Uno...».*

Io ho dunque distribuito in sei *Enneadi* questi trattati che sono cinquantaquattro; *[30]* in alcuni ho inserito irregolarmente dei commentari soddisfacendo al consiglio di alcuni amici che in certi punti desideravano una maggiore chiarezza.

Ho poi, per ciascun trattato – eccetto per quello *Il bello* che allora mi mancava – composto dei sommari secondo l'ordine cronologico della loro apparizione. *[35]* Ma in questa edizione ciascun trattato è accompagnato non soltanto da un sommario, ma anche da un riassunto, e questi riassunti sono tanti quanti i commentari.

Ora cercherò, percorrendo ciascun trattato, di metterci la punteggiatura e di correggere per la lettura gli eventuali errori; *[40]* e se qualche altra cosa mi abbia preoccupato, lo dimostrerà la mia opera stessa.

NOTE ALLA VITA DI PLOTINO

[1] Cfr. *Enneadi*, VI 5,1. Per una lettura critica di quest'opera al livello scientifico più elevato finora raggiunto, si veda il libro di L. Brisson - M. O. Goulet Calzé - R. Goulet - D. O' Brien, *Porphyre, La vie de Plotin*. I. *Travaux préliminaires et index grec complet*, Vrin, Paris 1982.

[2] Cfr. Platone, *Lettera VII*, 340 B 6.

[3] Cfr. Platone, *Simposio*, 190 E 7-8.

[4] Cfr. *Enn*eadi, III 4, 6.

[5] Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata*, I 15, 69, 6.

[6] Probabilmente *Enneadi*, IV 3-5.

[7] Probabilmente *Enneadi*, VI 1-3.

[8] Il nome di Porfirio era Basilio: cfr. *Vita* 17.

[9] Esiodo, *Teogonia*, 35.

[10] Erodoto, I 47.

[11] Cfr. Platone, *Apologia*, 21 A 6-7.

[12] Cfr. Platone, *Simposio*, 210-11.

[13] Cfr. Platone, *Apologia*, 41 A; *Gorgia*, 523 E.

ΠΛΩΤΙΝΟΥ

ΕΝΝΕΑΔΕΣ

PLOTINO

ENNEADI

ENNEADE I

Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.

L'occhio non vederebbe mai il sole se non fosse simile al sole, né l'anima vedrebbe il Bello se non fosse bella.

I 6, 9, 30-32

CONTENUTO DELLA ENNEADE I

1 (53) Che cosa sono il vivente e l'uomo?

1. A chi appartengono le passioni, le opinioni e i pensieri? – 2. Ciò che è essenziale sussiste senza mescolanza – 3. Anima e corpo sono mescolati? – 4. Il modo di unione di anima e corpo – 5. Come patisce il composto di anima e corpo? – 6. La sensazione appartiene al composto – 7. L'uomo vero, cioè il nostro io, coincide con l'anima razionale – 8. Qual è il nostro rapporto con l'Intelligenza? – 9. L'anima resta sempre immobile e interiore a se stessa – 10. L'uomo vero possiede le virtù intellettive – 11. Noi non utilizziamo sempre ciò che possediamo – 12. Quando l'anima inclina, illumina la regione inferiore – 13. L'Intelligenza, alla quale ci eleviamo, è una parte di noi stessi

2 (19) Le virtù

1. La virtù consiste nell'essere simili a Dio – 2. Un essere diventa migliore per la misura che apporta a se stesso – 3. La virtù appartiene all'anima, non all'Intelligenza – 4. La virtù è la contemplazione che segue alla conversione – 5. Sino a qual punto l'anima può separarsi dal corpo? – 6. L'anima, nella forma superiore della virtù, è soltanto ciò che è – 7. La virtù del saggio consiste nella visione dell'Intelligenza

3 (20) La dialettica

1. Il musicista si eleva intuendo l'armonia intelligibile – 2. L'amante deve comprendere donde deriva il bello intelligibile – 3. Il filosofo è già orientato verso le altezze – 4. La dialettica distingue e definisce – 5. La dialettica è la parte più preziosa della filosofia – 6. Non è possibile essere un dialettico senza la virtù

4 (46) La felicità

1. Possono essere felici tutti gli esseri viventi? – 2. La felicità risiede nell'anima razionale? – 3. La vita perfetta sussiste nell'Intelligenza – 4. L'uomo ha la vita completa quando possiede l'Intelligenza – 5. Il saggio sopporta facilmente la sofferenza? – 6. La felicità risiede nel possesso del vero bene – 7. Il saggio non affida la propria felicità alla stoltezza altrui – 8. La presenza della virtù rende impassibile l'anima del saggio – 9. La felicità consiste nella saggezza operosa? – 10. Gli esseri, nello stato d'incoscienza, hanno una vita più intensa – 11. Non si deve cercare la felicità del saggio nelle cose esteriori – 12. Il piacere stabile del saggio è la serenità – 13. La parte che soffre nel saggio è diversa da quella che contempla – 14. Né il piacere né il dolore aggiungono nulla alla felicità del

saggio – 15. Il saggio possiede ancora le emozioni ma sa placarle – 16. Il saggio non è sottomesso alla fortuna

5 (36) Se la felicità aumenta col tempo

1. La felicità è uno stato ed esiste tutta nel presente – 2. L'essere esiste nel presente – 3. Il tempo non aggiunge nulla alla felicità – 4. Il piacere accompagna nel presente la felicità – 5. Lo stato dell'uomo felice è sempre nel presente – 6. L'infelicità aumenta con l'aumento della sofferenza – 7. La felicità appartiene alla virtù e perciò è eterna – 8. Il ricordo della felicità passata non è piacevole – 9. E il ricordo delle azioni oneste? – 10. La felicità è un atto interiore all'anima

6 (1) Il bello

1. Il bello non risiede nei colori o nella simmetria – 2. Il corpo è bello perché partecipa di un'idea – 3. Sono le armonie impercettibili che fanno le armonie sensibili – 4. Soltanto gli amanti percepiscono la bellezza corporea – 5. L'anima è brutta quando inclina verso la corporeità – 6. La bellezza è realtà vera – 7. L'anima può assurgere al bello solo attraverso la catarsi – 8. La nostra patria è lassù, dov'è il nostro padre – 9. La luce della bellezza splende nell'interiorità dell'anima

7 (54) Il primo bene e gli altri beni

1. Il Bene è la realtà cui ogni essere aspira – 2. L'essere che ha vita e intelligenza tende al bene – 3. Non c'è male per l'anima che fa parte dell'anima universale

8 (51) La natura e l'origine del male

1. È possibile la scienza del male? – 2. Il Bene è ciò cui tendono tutti gli esseri – 3. Il primo male è l'illimitato e l'informe in sé – 4. L'anima perfetta, rivolta all'Intelligenza, è sempre pura – 5. Il male consiste nella deficienza totale del bene – 6. Se il Bene è al di là dell'essere, come avrebbe un contrario? – 7. È necessario che ci sia un termine ultimo, e questo è il male – 8. Il primo male è l'oscurità, il secondo è riceverla – 9. Come possiamo rappresentarci ciò che è privo di forma? – 10. Diciamo che la materia è cattiva perché non ha qualità – 11. L'anima non è il primo male – 12. E se il vizio fosse una privazione parziale del bene nell'anima? – 13. L'anima muore come può morire un'anima – 14. Donde viene la debolezza dell'anima? – 15. È necessario che la materia esista

9 (16) Il suicidio razionale

1. Finché si può progredire, non si deve abbandonare la vita

I 1 (53) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙ ΤΟ ΖΩΙΟΝ ΚΑΙ ΤΙΣ Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ[a]

1. Ἡδοναὶ καὶ λῦπαι φόβοι τε καὶ θάρρη ἐπιθυμίαι τε καὶ ἀποστροφαὶ καὶ τὸ ἀλγεῖν τίνος ἂν εἶεν; Ἢ γὰρ ψυχῆς, ἢ χρωμένης ψυχῆς σώματι, ἢ τρίτου τινὸς ἐξ ἀμφοῖν. Διχῶς δὲ καὶ τοῦτο· ἢ γὰρ τὸ μῖγμα, ἢ ἄλλο *[5]* ἕτερον ἐκ τοῦ μίγματος. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἐκ τούτων τῶν παθημάτων γινόμενα καὶ πραττόμενα καὶ δοξαζόμενα. Καὶ οὖν καὶ διάνοια καὶ δόξα ζητητέαι, πότερα ὧν τὰ πάθη, ἢ αἱ μὲν οὕτως, αἱ δὲ ἄλλως. Καὶ τὰς νοήσεις δὲ θεωρητέον, πῶς καὶ τίνος, καὶ δὴ καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ *[10]* ἐπισκοποῦν καὶ περὶ τούτων τὴν ζήτησιν καὶ τὴν κρίσιν ποιούμενον τί ποτ' ἂν εἴη. Καὶ πρότερον τὸ αἰσθάνεσθαι τίνος; Ἐντεῦθεν γὰρ ἄρχεσθαι προσήκει, ἐπείπερ τὰ πάθη ἢ εἰσὶν αἰσθήσεις[a] τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως.

2. Πρῶτον δὲ ψυχὴν ληπτέον, πότερον ἄλλο μὲν ψυχή, ἄλλο δὲ ψυχῇ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο, σύνθετόν τι ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἄτοπον ἤδη δέχεσθαι αὐτὴν καὶ αὐτῆς εἶναι τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα, εἰ ἐπιτρέψει καὶ οὕτως ὁ λόγος, *[5]* καὶ ὅλως ἕξεις καὶ διαθέσεις χείρους καὶ βελτίους. Ἢ, εἰ ταὐτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἶδός τι ἂν εἴη ψυχὴ ἄδεκτον τούτων ἁπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλῳ, ἑαυτῷ δὲ συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ, ἥντινα ἂν φήνῃ ὁ λόγος. Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον *[10]* ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλῳ ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ' ἄλλου μηδὲν ἢ ὅσον παρὰ τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων. Τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο τοιοῦτον ἄδεκτον ὂν παντὸς τοῦ ἔξω; Ἐκεῖνο τοίνυν *[15]* φοβείσθω, ὃ δύναται παθεῖν. Οὐδὲ θαρρεῖ τοίνυν· τούτοις γὰρ θάρρος, οἷς ἂν τὰ φοβερὰ μὴ παρῇ[a]; Ἐπιθυμίαι τε, αἳ διὰ σώματος[b] ἀποπληροῦνται κενουμένου καὶ πληρουμένου, ἄλλου τοῦ πληρουμένου καὶ κενουμένου ὄντος; Πῶς δὲ μίξεως; Ἢ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον. Πῶς δὲ ἐπεισαγωγῆς *[20]* τινων; Οὕτω γὰρ ἂν σπεύδοι εἰς τὸ μὴ εἶναι ὅ ἐστι. Τὸ δ' ἀλγεῖν ἔτι πόρρω. Λυπεῖσθαι δὲ πῶς ἢ ἐπὶ τίνι; Αὔταρκες γὰρ τό γε ἁπλοῦν ἐν οὐσίᾳ, οἷόν ἐστι μένον ἐν οὐσίᾳ τῇ αὐτοῦ. Ἥδεται δὲ προσγενομένου

1. *[A chi appartengono le passioni, le opinioni e i pensieri?]*

Piaceri e dolori, timori e ardimenti, desiderî, avversioni e patimenti a chi appartengono[1]? O all'anima <sola>, o all'anima che usa il corpo[2], o a una terza natura composta dell'una e dell'altro. Quest'ultimo caso, poi, si divide in due: o <appartengono> al miscuglio stesso o a qualcosa di diverso *[5]* derivante da questo miscuglio. Altrettanto si dica per le azioni e le opinioni risultanti da tali passioni.

Si deve ricercare poi se tutte le riflessioni e le opinioni o solo alcune siano come le passioni. Ancora è necessario considerare la natura e l'appartenenza delle intellezioni, e vedere infine quale parte *[10]* <di noi> esamina queste cose, ne pone i problemi e li risolve. Anzitutto: a chi <appartiene> il sentire? Di qui si deve cominciare, poiché le passioni sono sensazioni o, almeno, non separate da queste[3].

2. *[Ciò che è essenziale sussiste senza mescolanza]*

Prima di tutto, riguardo all'anima, dobbiamo vedere se altro sia l'anima ed altro l'essere dell'anima. Se è così, l'anima è un composto e non è assurdo che essa riceva in sé e provi, col permesso della ragione, *[5]* quelle tali passioni ed accolga generalmente abitudini e disposizioni buone o cattive. Ma se l'anima e l'essere dell'anima sono la stessa cosa[4], essa è una forma e non ammette in sé nessun atto che essa produce in un altro soggetto; possiede un atto interiore ed immanente in se stessa, che la ragione ci scoprirà, qualunque esso sia. E così, è vero dire anche che essa è immortale, *[10]* poiché ciò che è immortale e incorruttibile è necessariamente impassibile; fa parte di sé agli altri esseri e non riceve nulla da essi, se non da quelli che gli sono anteriori, dai quali non è per nulla tagliato fuori, e che sono superiori.

Che potrebbe temere un essere siffatto, che non accoglie nulla di esteriore? Solo quello *[15]* che può patire, temerà. Né possederà ardimento, poiché solo quelli a cui si presentino cose temibili lo posseggono; <nemmeno> desiderî, che si soddisfano mediante il riempimento e lo svuotamento del corpo, mentre essa è ben diversa da cosa che si riempia o si svuoti. Perché dovrebbe mescolarsi ad altro? Ciò che è essenziale permane senza miscuglio[5]. E perché desidererà di introdurre in sé *[20]* qualche cosa <di diverso>? È come se cercasse di non essere ciò che è. Anche la sofferenza le è lontana. Come e di che si addolorerebbe? Un essere essenzialmente semplice basta a se stesso e rimane immutabile nella sua essenza. Neppure godrà di cosa che le si aggiunga, poiché nessun bene sopraggiunge in lei dall'esterno: essa è sempre ciò che è.

τίνος, οὐδενὸς οὐδ' ἀγαθοῦ προσιόντος; Ὃ γάρ ἐστιν, [25] ἔστιν ἀεί. Καὶ μὴν οὐδὲ αἰσθήσεται[c] οὐδὲ διάνοια οὐδὲ δόξα περὶ αὐτό· αἴσθησις γὰρ παραδοχὴ εἴδους ἢ καὶ πάθους σώματος, διάνοια δὲ καὶ δόξα ἐπ' αἴσθησιν. Περὶ δὲ νοήσεως ἐπισκεπτέον πῶς, εἰ ταύτην αὐτῇ καταλείψομεν· καὶ περὶ ἡδονῆς αὖ καθαρᾶς, εἰ συμβαίνει [30] περὶ αὐτὴν μόνην οὖσαν.

3. Ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχήν, οὖσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη. Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα, [5] ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ὀργάνων παθήματα οἱ τεχνῖται· αἴσθησιν δὲ τάχ' ἂν ἀναγκαίως, εἴπερ δεῖ χρῆσθαι τῷ ὀργάνῳ γινωσκούσῃ τὰ ἔξωθεν παθήματα ἐξ αἰσθήσεως· ἐπεὶ καὶ τὸ χρῆσθαι ὄμμασίν ἐστιν ὁρᾶν. Ἀλλὰ καὶ βλάβαι περὶ τὸ ὁρᾶν, ὥστε καὶ λῦπαι καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ [10] ὅλως ὅ τι περ ἂν περὶ τὸ σῶμα[a] πᾶν γίγνηται· ὥστε καὶ ἐπιθυμίαι ζητούσης τὴν θεραπείαν τοῦ ὀργάνου. Ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν ἥξει τὰ πάθη; Σῶμα μὲν γὰρ σώματι ἄλλῳ μεταδώσει τῶν ἑαυτοῦ, σῶμα δὲ ψυχῇ πῶς; Τοῦτο γάρ ἐστιν οἷον ἄλλου παθόντος ἄλλο [15] παθεῖν. Μέχρι γὰρ τοῦ τὸ μὲν εἶναι τὸ χρώμενον, τὸ δὲ ᾧ χρῆται, χωρίς ἐστιν ἑκάτερον· χωρίζει γοῦν ὁ τὸ χρώμενον τὴν ψυχὴν διδούς. Ἀλλὰ πρὸ τοῦ χωρίσαι διὰ φιλοσοφίας αὐτὸ πῶς εἶχεν; Ἢ ἐμέμικτο. Ἀλλὰ εἰ ἐμέμικτο, ἢ κρᾶσίς τις ἦν, ἢ ὡς διαπλακεῖσα, ἢ ὡς εἶδος [20] οὐ κεχωρισμένον, ἢ εἶδος ἐφαπτόμενον, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης, ἢ τὸ μὲν οὕτως αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐκείνως· λέγω δὲ ἢ τὸ μὲν κεχωρισμένον, ὅπερ τὸ χρώμενον, τὸ δὲ μεμιγμένον ὁπωσοῦν καὶ αὐτὸ ὂν ἐν τάξει τοῦ ᾧ χρῆται, ἵνα τοῦτο ἡ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ ἐπιστρέφῃ πρὸς τὸ χρώμενον καὶ τὸ [25] χρώμενον ἀπάγῃ, ὅσον μὴ πᾶσα ἀνάγκη, ἀπὸ τοῦ ᾧ χρῆται, ὡς μὴ ἀεὶ μηδὲ χρῆσθαι.

4. Θῶμεν τοίνυν μεμῖχθαι. Ἀλλ' εἰ μέμικται, τὸ μὲν χεῖρον ἔσται βέλτιον, τὸ σῶμα, τὸ δὲ χεῖρον, ἡ ψυχή· καὶ βέλτιον μὲν τὸ σῶμα ζωῆς μεταλαβόν, χεῖρον δὲ ἡ ψυχὴ θανάτου καὶ ἀλογίας. Τὸ δὴ ἀφαιρεθὲν ὁπωσοῦν ζωῆς πῶς [5] ἂν προσθήκην λάβοι τὸ αἰσθάνεσθαι; Τοὐναντίον δ' ἂν τὸ σῶμα ζωὴν λαβὸν τοῦτο ἂν εἴη

[25] In lei non ci sono sensazioni, né riflessioni, né opinioni[6]; difatti la sensazione è la recezione della forma e della affezione del corpo; riflessione e opinione, poi, <rimandano> alla sensazione. Bisogna infine considerare gli atti dell'intelligenza, qualora noi li lasciamo all'anima[7]; come anche il piacere puro, ove esso possa esistere [30] nell'anima totalmente sola.

3. [*Anima e corpo sono mescolati?*]

Consideriamo frattanto l'anima nel corpo, sia che essa esista prima di lui o in lui: di questo e di quella si forma il tutto chiamato animale[8]. Ove l'anima adoperi il corpo come uno strumento, essa non è costretta ad accogliere in sé le affezioni del corpo, [5] così come l'artigiano non sente le affezioni dei suoi attrezzi[9]; ma forse è necessario che essa ne abbia la sensazione, poiché è necessario che essa si serva di quello strumento per conoscere, mediante la sensazione, le affezioni esteriori: così, servirsi degli occhi è vedere.

Ma ci possono essere malanni nella sua visione e, conseguentemente, dolori, sofferenze [10] e tutto ciò che può accadere al corpo; persino desiderî, come quando cerca di risanare un organo <malato>.

Ma come le passioni dal corpo giungeranno a lei? Un corpo trasmette ad un altro corpo le sue proprietà; ma come lo farà un corpo a un'anima? In questo caso, un essere patirebbe della passione di un altro. [15] Finché l'anima è il principio che si serve <del corpo> e il corpo è ciò di cui essa si serve, l'una e l'altro rimangono separati; ammettendo che l'anima si serva <del corpo>, la si separa.

Ma prima che la separazione sia raggiunta per mezzo della filosofia, che ne è di lei? Essa era mescolata. Ma se era mescolata, o è una specie di miscuglio, oppure è una specie di intreccio reciproco[10], oppure è come una forma [20] del corpo non separata, o è una forma che tocca <il corpo> come il pilota <il suo timone>; oppure una in un modo, l'altra in un altro[11], cioè una sua parte è separata e si serve <del corpo> e un'altra vi è mescolata e passa anche essa nell'ordine delle cose di cui si serve, sicché la filosofia riconduce questa seconda parte alla prima [25] e allontana questa, per quanto lo permettono i nostri bisogni, dal corpo di cui si serve, affinché non se ne serva sempre.

4. [*Il modo di unione di anima e corpo*]

Poniamo dunque che siano mescolati. Ma se sono mescolati, il corpo, peggiore, diventa migliore, e peggiore l'anima: migliore il corpo in quanto partecipa della vita, peggiore l'anima in quanto partecipa della morte e dell'irrazionalità. In che modo ciò che è privato della vita [5] potrebbe ricevere in sé, in aggiunta, la sensibilità? Il corpo, invece, ricevendo la vita, partecipa delle sensazioni e delle affezioni che ne

τὸ αἰσθήσεως καὶ τῶν ἐξ αἰσθήσεως παθημάτων μεταλαμβάνον. Τοῦτο τοίνυν καὶ ὀρέξεται — τοῦτο γὰρ καὶ ἀπολαύσει ὧν ὀρέγεται — καὶ φοβήσεται περὶ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ καὶ οὐ τεύξεται τῶν *[10]* ἡδέων καὶ φθαρήσεται. Ζητητέον δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς μίξεως, μήποτε οὐ δυνατὸς ᾖ, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι μεμῖχθαι λευκῷ γραμμήν, φύσιν ἄλλην ἄλλῃ. Τὸ δὲ «διαπλακεῖσα» οὐ ποιεῖ ὁμοιοπαθῆ τὰ διαπλακέντα, ἀλλ' ἔστιν ἀπαθὲς εἶναι τὸ διαπλακὲν καὶ ἔστι ψυχὴν *[15]* διαπεφοιτηκυῖαν μήτοι πάσχειν τὰ ἐκείνου πάθη, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς, καὶ μάλιστα, εἰ οὕτω, δι' ὅλου ὡς διαπεπλέχθαι· οὐ παρὰ τοῦτο οὖν πείσεται τὰ σώματος πάθη, ὅτι διαπέπλεκται. Ἀλλ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι; Πρῶτον[a] μὲν ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, εἴπερ οὐσία, καὶ *[20]* μᾶλλον ἂν εἴη κατὰ τὸ χρώμενον. Εἰ δὲ ὡς τῷ πελέκει τὸ σχῆμα τὸ ἐπὶ τῷ σιδήρῳ, καὶ τὸ συναμφότερον ὁ πέλεκυς ποιήσει ἃ ποιήσει ὁ σίδηρος ὁ οὕτως ἐσχηματισμένος, κατὰ τὸ σχῆμα μέντοι, μᾶλλον ἂν τῷ σώματι διδοῖμεν ὅσα κοινὰ πάθη, τῷ μέντοι τοιούτῳ, τῷ φυσικῷ, *[25]* ὀργανικῷ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντι. Καὶ γὰρ ἄτοπόν φησι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ λυπεῖσθαι· ἀλλὰ τὸ ζῷον μᾶλλον.

5. Ἀλλὰ τὸ ζῷον ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοιόνδε, ἢ τὸ κοινόν, ἢ ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγενημένον. Ὅπως δ' ἂν ἔχῃ, ἤτοι ἀπαθῆ δεῖ τὴν ψυχὴν φυλάττειν αὐτὴν αἰτίαν γενομένην ἄλλῳ τοῦ τοιούτου, ἢ συμπάσχειν *[5]* καὶ αὐτήν· καὶ ἢ ταὐτὸν πάσχουσαν πάθημα πάσχειν, ἢ ὅμοιόν τι, οἷον ἄλλως μὲν τὸ ζῷον ἐπιθυμεῖν, ἄλλως δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν. Τὸ μὲν οὖν σῶμα τὸ τοιόνδε ὕστερον ἐπισκεπτέον· τὸ δὲ συναμφότερον οἷον λυπεῖσθαι πῶς; Ἆρα ὅτι τοῦ σώματος οὑτωσὶ *[10]* διατεθέντος καὶ μέχρις αἰσθήσεως διελθόντος τοῦ πάθους τῆς αἰσθήσεως εἰς ψυχὴν τελευτώσης; Ἀλλ' ἡ αἴσθησις οὔπω δῆλον πῶς. Ἀλλ' ὅταν ἡ λύπη ἀρχὴν ἀπὸ δόξης καὶ κρίσεως λάβῃ τοῦ κακόν τι παρεῖναι ἢ αὐτῷ ἤ τινι τῶν οἰκείων, εἶτ' ἐντεῦθεν τροπὴ λυπηρὰ ἐπὶ τὸ σῶμα *[15]* καὶ ὅλως ἐπὶ πᾶν τὸ ζῷον γένηται; Ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς δόξης οὔπω δῆλον τίνος, τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ συναμφοτέρου· εἶτα ἡ μὲν δόξα ἡ περὶ τοῦ κακὸν τὸ τῆς λύπης οὐκ ἔχει πάθος· καὶ γὰρ καὶ δυνατὸν τῆς δόξης παρούσης μὴ πάντως ἐπιγίνεσθαι τὸ λυπεῖσθαι, μηδ' αὖ τὸ ὀργίζεσθαι *[20]* δόξης τοῦ ὀλιγωρεῖσθαι γενομένης, μηδ' αὖ ἀγαθοῦ δόξης κινεῖσθαι τὴν ὄρεξιν. Πῶς οὖν κοινὰ ταῦτα; Ἤ, ὅτι καὶ ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ καὶ ὁ θυμὸς τοῦ θυμικοῦ καὶ ὅλως τοῦ ὀρεκτικοῦ ἡ

derivano. Perciò desidererà anche, e gioirà infatti di ciò che desidera; e temerà ancora di se stesso, perché sarà esso che non potrà raggiungere *[10]* i piaceri e sarà distrutto. Ricerchiamo ancora il modo dell'unione, che forse è altrettanto impossibile come quella di una linea e del color bianco, che sono differenti per natura[12].

L'intreccio, poi, non rende simpatetiche le cose intrecciate, il cui rapporto può rimanere privo di <reciproche> affezioni; e così l'anima, *[15]* pur essendo diffusa <per il corpo>, potrebbe non provarne le passioni, simile in ciò alla luce, specialmente se è diffusa per il tutto che essa attraversa. L'anima non soffrirà le passioni del corpo, per il fatto d'esservi intrecciata, ma sarà nel corpo, come la forma è nella materia[13]. Anzitutto, essendo sostanza, *[20]* sarà una forma separata e sarà bene considerarla come <una natura> che si serve <del corpo>. Se è come la forma che si dà al ferro per foggiarne un'ascia, ciò che agirà, allora, sarà l'ascia, sintesi di ferro e di forma, sarà il ferro così foggiato, agente secondo quella sua forma; al corpo, perciò, sarà bene attribuire le passioni comuni <con l'anima>, ma a un corpo tale che sia «naturale, *[25]* organico, che possieda la vita in potenza»[14]. Difatti <Aristotele> afferma che è assurdo dire che l'anima tesse[15]: altrettanto, dire che desidera e soffre: è piuttosto il vivente.

5. *[Come patisce il composto di anima e corpo?]*

Bisogna dire che il vivente è o il corpo vivente, o l'insieme <dell'anima e del corpo>[16], o una terza cosa derivante da questi due. In qualsiasi caso, o l'anima si conserverà necessariamente impassibile, pur essendo la causa della passione per il corpo, oppure patirà con esso: *[5]* in questo caso, essa prova la sua stessa passione o una simile: e così, se da un lato il vivente desidera, dall'altro vi corrisponde un atto o una passione.

Più tardi[17] dovremo studiare <il modo di patire> del corpo organico; ma il composto <come patisce e,> ad esempio, come soffre? Forse perché il corpo è così e così *[10]* disposto e l'affezione, poi, si è trasmessa al senso e la sensazione, infine, va a finir nell'anima? Però non è chiaro come <nasca> la sensazione. Ma qualora la sofferenza tragga la sua origine da un'opinione o da un giudizio col quale pensiamo che un male incomba su di noi o su qualcuno di casa nostra[18], verrà di là la dolorosa modificazione che pervade il corpo *[15]* e tutto l'animale? Tuttavia non è chiaro a chi appartenga quella opinione, se all'anima o al composto; e poi, un'opinione di ciò che il male può portare non implica l'impressione dolorosa: infatti è anche possibile che esista l'opinione, senza che l'afflizione vi si aggiunga per nulla; e può mancare la collera *[20]* pur essendoci il pensiero di essere disprezzati, e può esserci il pensiero di un bene, senza che il desiderio ci muova. Come dunque queste passioni sono comuni? Forse perché il desiderio deriva dalla facoltà di deside-

ἐπί τι ἔκστασις. Ἀλλ' οὕτως[a] οὐκέτι κοινὰ ἔσται, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς μόνης· ἢ καὶ τοῦ [25] σώματος, ὅτι δεῖ αἷμα καὶ χολὴν ζέσαι καί πως διατεθὲν τὸ σῶμα τὴν ὄρεξιν κινῆσαι, οἷον ἐπὶ ἀφροδισίων. Ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις μὴ κοινὸν πάθημα ἀλλὰ ψυχῆς ἔστω, ὥσπερ καὶ ἄλλα, καὶ οὐ πάντα τοῦ κοινοῦ δίδωσί τις λόγος. Ἀλλὰ ὀρεγομένου ἀφροδισίων τοῦ ἀνθρώπου ἔσται μὲν [30] ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐπιθυμῶν, ἔσται δὲ ἄλλως καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐπιθυμοῦν. Καὶ πῶς; Ἆρα ἄρξει μὲν ὁ ἄνθρωπος τῆς ἐπιθυμίας, ἐπακολουθήσει δὲ τὸ ἐπιθυμητικόν; Ἀλλὰ πῶς ὅλως ἐπεθύμησεν ὁ ἄνθρωπος μὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κεκινημένου; Ἀλλ' ἄρξει τὸ ἐπιθυμητικόν. Ἀλλὰ τοῦ [35] σώματος μὴ πρότερον οὑτωσὶ διατεθέντος πόθεν ἄρξεται;

6. Ἀλλ' ἴσως βέλτιον εἰπεῖν καθόλου τῷ παρεῖναι τὰς δυνάμεις τὰ ἔχοντα εἶναι τὰ ἐνεργοῦντα κατ' αὐτάς, αὐτὰς δὲ ἀκινήτους εἶναι χορηγούσας τὸ δύνασθαι τοῖς ἔχουσιν. Ἀλλ' εἰ τοῦτό ἐστι, πάσχοντος τοῦ ζῴου τὴν [5] αἰτίαν τοῦ ζῆν τῷ συναμφοτέρῳ δοῦσαν αὐτὴν[a] ἀπαθῆ εἶναι τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἔχοντος ὄντων. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ζῆν ὅλως οὐ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ συναμφοτέρου ἔσται; Ἢ τὸ τοῦ συναμφοτέρου ζῆν οὐ τῆς ψυχῆς ἔσται· καὶ ἡ δύναμις δὲ ἡ αἰσθητικὴ [10] οὐκ αἰσθήσεται, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν δύναμιν. Ἀλλ' εἰ ἡ αἴσθησις διὰ σώματος κίνησις οὖσα εἰς ψυχὴν τελευτᾷ, πῶς ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθήσεται; Ἢ τῆς δυνάμεως τῆς αἰσθητικῆς παρούσης τῷ ταύτην παρεῖναι αἰσθήσεται. Τί αἰσθήσεται; τὸ συναμφότερον; Ἀλλ' εἰ ἡ δύναμις [15] μὴ κινήσεται, πῶς ἔτι τὸ συναμφότερον μὴ συναριθμουμένης ψυχῆς μηδὲ τῆς ψυχικῆς δυνάμεως;

7. Ἢ τὸ συναμφότερον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρεῖναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καί τινος οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν[a] δοθέντος τὴν τοῦ [5] ζῴου φύσιν ἕτερόν τι, οὗ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῴου πάθη εἴρηται. Ἀλλὰ πῶς ἡμεῖς αἰσθανόμεθα; Ἤ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιούτου ζῴου, καὶ εἰ ἄλλα ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τὴν ὅλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ

rare, l'ira dalla facoltà irascibile, e, in generale, la tendenza dalla facoltà delle inclinazioni?

Allora le passioni non sono più comuni, ma dell'anima sola: e forse *[25]* anche del corpo, <si dirà>, poiché è necessario che sangue e bile s'infiammino e che il corpo si disponga in un certo modo per muovere i desiderî, come nel desiderio sessuale. D'altronde, la tendenza al bene non è un'affezione comune, ma dell'anima <sola>, come molte altre: e vi sono ragioni che impediscono di riferirle tutte al composto. Quando un uomo prova il desiderio d'amore, è *[30]* quest'uomo che desidera, ma in altro senso è la sua facoltà di desiderare.

E come? Forse che l'individuo comincerà a desiderare e la facoltà di desiderare gli verrà dietro? Ma come potrà desiderare l'uomo, se la sua facoltà non s'è ancora mossa?

È questa dunque che comincerà.

E come lo farà, *[35]* se il corpo non è già stato così e così disposto in precedenza?

6. *[La sensazione appartiene al composto]*

O forse è meglio dire, in generale, che queste facoltà, con la loro sola presenza, rendono agenti coloro che le posseggono, ma restano, quanto ad esse, immobili e danno il potere ai possessori. E se è così, è necessario che, quando il vivente patisce, *[5]* l'anima, che è datrice di vita al composto, sia impassibile, mentre le passioni e le azioni appartengono a colui che possiede <la vita>. Se è così, non all'anima, ma al composto apparterrà il vivere, o almeno la vita del composto non sarà quella dell'anima; e non è la facoltà sensitiva *[10]* che sente, ma l'essere che possiede questa facoltà.

Se la sensazione, che è un movimento[19] che si compie attraverso il corpo, va a finire nell'anima, in che modo l'anima non sentirà?

Essa sentirà per la presenza della facoltà sensitiva dell'anima. Chi dunque sente? Il composto.

E se la facoltà <sensitiva> *[15]* non viene mossa, come esisterà ancora un composto, se non si tien conto né dell'anima né delle sue facoltà?

7. *[L'uomo vero, cioè il nostro io, coincide con l'anima razionale]*

Il composto esisterà dunque per la presenza dell'anima, che non si dà tale quale al composto o ad una delle sue parti, ma che del corpo vivente e di una specie di illuminazione, scaturiente da lei stessa, forma un termine nuovo, *[5]* cioè la natura del vivente: a questa natura appartengono il sentire e le altre affezioni già dette.

Ma in che modo sentiamo noi? La causa è che noi non siamo separati dall'animale così costituito, anche se altri elementi più preziosi entrano

πολλῶν οὖσαν πάρεστι. Τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν *[10]* οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα· ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἴδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς[b] εἶναι θεωρίαν. Ἀπὸ δὴ τούτων τῶν *[15]* εἰδῶν, ἀφ' ὧν ψυχὴ ἤδη παραδέχεται μόνη τὴν τοῦ ζῴου ἡγεμονίαν, διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα. Τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ. Κωλύσει δὲ οὐδὲν τὸ σύμπαν ζῷον λέγειν, μικτὸν μὲν τὰ κάτω, τὸ δὲ *[20]* ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντῶδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον. Συνδρόμου γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὅταν λογιζώμεθα, ἡμεῖς λογιζόμεθα τῷ τοὺς λογισμοὺς ψυχῆς εἶναι ἐνεργήματα.

8. Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; Νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἣν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξιν οὖσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν. Ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. Ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μέν, *[5]* ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ. Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα. Τὸν δὲ θεὸν πῶς; Ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ *[10]* οὐσίᾳ τῇ ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκεῖθεν τρίτους ἐκ τῆς ἀμερίστου[a], φησί, τῆς ἄνωθεν καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, ἣν δὴ δεῖ νοεῖν οὕτω μεριστὴν περὶ τὰ σώματα, ὅτι δίδωσιν ἑαυτὴν τοῖς σώματος μεγέθεσιν, ὁπόσον ἂν ζῷον ᾖ ἕκαστον, ἐπεὶ καὶ τῷ παντὶ ὅλῳ, οὖσα *[15]* μία· ἤ, ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτή, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. Πρῶτον δὲ εἴδωλον αἴσθησις ἡ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὖ πᾶν ἄλλο εἶδος λέγεται *[20]* ψυχῆς, ἕτερον ἀφ' ἑτέρου ἀεί, καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως καὶ ὅλως ποιήσεως ἄλλου καὶ ἀποτελεστικοῦ ἄλλου παρ' αὐτὴν τὴν ποιοῦσαν ἐπεστραμμένης αὐτῆς τῆς ποιούσης πρὸς τὸ ἀποτελούμενον.

nella totale sostanza dell'uomo, derivante da numerosi <elementi>. Necessariamente, la potenza sensitiva dell'anima *[10]* percepisce non le cose sensibili, ma piuttosto le impronte che si producono nel vivente dopo la sensazione; e queste sono intelligibili. Perciò la sensazione esterna è il riflesso di questa <propria dell'anima>, la quale è più vera e più reale di quella, essendo una contemplazione impassibile delle forme. Da queste *[15]* forme, dalle quali l'anima riceve la potenza dominatrice, propria di lei sola, sul vivente, nascono riflessioni, opinioni e nozioni intellettuali: in cui consiste specialmente il nostro io. Tutto ciò che è prima di queste cose è nostro, ma ciò che vien dopo forma quell'io che dirige dall'alto il vivente. Nulla impedisce di chiamare vivente l'insieme composto delle parti inferiori e miste <al corpo>, e, inoltre, *[20]* della parte superiore che è l'uomo vero: quelle sono, in noi, come dei leoni e delle bestie di ogni specie[20]. Siccome l'uomo vero coincide con l'anima razionale, quando ragioniamo, siamo noi che ragioniamo, dato che i ragionamenti sono atti dell'anima.

8. *[Qual è il nostro rapporto con l'Intelligenza?]*

In che rapporto <siam noi> con l'Intelligenza? Per Intelligenza io intendo non la disposizione che l'anima possiede dall'Intelligenza, ma l'Intelligenza stessa. Ed anche questa noi la possediamo sopra di noi. Ma la possediamo tutti in comune, o ciascuno in particolare? E in comune *[5]* e in particolare: in comune, poiché essa è indivisibile, una e ovunque la stessa; in particolare, poiché ciascuno la possiede tutt'intera nella sua anima prima. Anche le idee noi le possediamo in due modi: sviluppate e separate nell'anima, tutt'insieme nell'Intelligenza[21].

E come <possediamo> Dio? Come un principio che sta al di sopra della natura intelligibile *[10]* e dell'essere reale, e noi, dopo di Lui, siamo terzi[22].

<L'anima> dice <Platone> «è fatta di un'essenza indivisibile che vien dall'alto e di una che si divide nei corpi»[23], e si deve interpretare quel «si divide nei corpi» nel senso che essa si diffonda per tutto il corpo, secondo la grandezza del singolo vivente: cosicché nell'universo intero c'è un'anima *[15]* sola; oppure, immaginando che essa sia presente ai corpi, in quanto li illumina, non producendo gli animali componendoli di se stessa e del corpo, ma rimanendo immobile e offrendo di sé solo riflessi che sono come le immagini di un viso in molti specchi. Primo riflesso è la sensazione che è nel composto; da questa, poi, deriva quella che vien detta "altra specie *[20]* dell'anima" e una sua parte deriva sempre dall'altra[24] per giungere all'anima generatrice e vegetativa, che produce, in generale, un'altra cosa ed effettua una cosa diversa dalla generatrice, mentre quella generatrice rimane rivolta a ciò che ha prodotto.

9. Ἔσται τοίνυν ἐκείνης ἡμῖν τῆς ψυχῆς ἡ φύσις ἀπηλλαγμένη αἰτίας κακῶν, ὅσα ἄνθρωπος ποιεῖ καὶ πάσχει· περὶ γὰρ τὸ ζῷον ταῦτα, τὸ κοινόν, καὶ κοινόν, ὡς εἴρηται. Ἀλλ' εἰ δόξα τῆς ψυχῆς καὶ διάνοια, πῶς ἀναμάρτητος; *[5]* Ψευδὴς γὰρ δόξα καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν πράττεται τῶν κακῶν. Ἢ πράττεται μὲν τὰ κακὰ ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος — πολλὰ γὰρ ἡμεῖς— ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ ἢ εἰδώλου κακοῦ· ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια φαντασία οὖσα οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν, ἀλλ' *[10]* ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες, ὥσπερ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως πρὶν τῷ διανοητικῷ ἐπικρῖναι ψευδῆ ὁρᾶν συμβαίνει τῇ κοινῇ αἰσθήσει. Ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο ἢ οὔ, ὥστε ἀναμάρτητος. Ἢ οὕτω δὲ λεκτέον, ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὔ. Ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν· *[15]* δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν. Διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι, καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη *[20]* θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει, τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν· νοήσεων γὰρ ἐνέργεια ἡ διάνοια ἡ ἀληθὴς καὶ τῶν ἔξω πολλάκις πρὸς τἄνδον ὁμοιότης καὶ κοινωνία. Ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲν ἧττον ἡ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ *[25]* θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρτημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ, ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο, ὡς εἴρηται, παθημάτων.

10. Ἀλλ' εἰ ἡμεῖς ἡ ψυχή, πάσχομεν δὲ ταῦτα ἡμεῖς, ταῦτα ἂν[a] εἴη πάσχουσα ἡ ψυχὴ καὶ αὖ ποιήσει ἃ ποιοῦμεν. Ἢ καὶ τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι καὶ μάλιστα οὔπω κεχωρισμένων· ἐπεὶ καὶ ἃ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν *[5]* ἡμᾶς φαμεν πάσχειν. Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη· θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα. Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει αἳ δὴ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἵδρυνται, χωριζομένῃ δὲ καὶ χωριστῇ *[10]* ἔτι ἐνταῦθα οὔσῃ· ἐπεὶ καί, ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη. Αἱ δ' ἀρεταὶ αἱ

9. *[L'anima resta sempre immobile e interiore a se stessa]*

Dunque la natura di quest'anima non ha colpa dei mali che l'uomo commette o patisce, poiché essi si trovano nel vivente composto, composto nel senso che si è già detto[25].

Ma se l'opinione e la riflessione sono dell'anima, come mai essa sarà impeccabile? *[5]* Perché ci sono opinioni false che fanno molti mali.

Il male noi lo facciamo, perché dominati dalla parte peggiore di noi stessi: difatti noi siamo molte cose, cioè desiderio, collera, immaginazione perversa; il preteso ragionamento falso, poi, è una immagine che non ha aspettato il giudizio della riflessione, e che *[10]* noi abbiamo fatto nostra cedendo agli elementi peggiori; e così, prima che la sensazione sia sottoposta al criterio della riflessione, ci accade di avere, col senso comune, delle illusioni visive. E l'Intelligenza[26] o ci aveva toccato, oppure no, così da rimanere impeccabile. Oppure dobbiamo dire che noi tocchiamo o no l'intelligibile che è nell'Intelligenza, o piuttosto in noi *[15]*: perché è possibile possedere <l'intelligibile>, ma non averlo attualmente a nostra disposizione[27]. Così noi abbiamo distinto fatti comuni e fatti propri <dell'anima>[28]; gli uni, corporei o esistenti almeno non senza corpo, gli altri, propri dell'anima, che non hanno bisogno del corpo per essere in atto, come il pensiero discorsivo, che sottomette alla critica le immagini derivanti dalle sensazioni, contempla già delle idee *[20]* e le contempla come nella sua autocoscienza; voglio dire il pensiero discorsivo in senso proprio, appartenente all'anima vera; questo pensiero discorsivo vero è l'atto delle intellezioni ed è spesso l'assimilazione e il legame tra l'esterno e le idee interne.

L'anima dunque rimarrà, malgrado tutto, immobile ed interiore a se stessa; le nostre modificazioni *[25]* e turbamenti vengono dalle parti legate all'anima[29] e dalle affezioni del composto, così come l'abbiamo descritto.

10. *[L'uomo vero possiede le virtù intellettive]*

Ma se l'anima è «noi», e se noi patiamo, l'anima di conseguenza patisce e agisce quando noi agiamo.

Col *noi* designiamo anche il composto, non essendo noi per nulla separati dal corpo; così pure noi diciamo di patire, quando il nostro corpo patisce. *[5]* Il *noi* designa dunque due cose: o la bestia aggiunta <all'anima> o ciò che è sopra la bestia: la bestia è il corpo vivente. Ben diverso è l'uomo vero e puro da queste <passioni bestiali>, possessore delle virtù intellettuali, che risiedono nell'anima stessa separata: difatti, anche quaggiù, essa può separarsi <dal corpo>, *[10]* perché, quando lo abbandona del tutto, quella <vita> che da essa irraggia se ne va <con l'anima> e l'accompagna. Le virtù non intellettuali che vengono dall'abitudine e dall'esercizio, sono del composto: così pure i vizi come

μὴ φρονήσει, ἔθεσι δὲ ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι, τοῦ κοινοῦ· τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλεοι. Φιλίαι δὲ τίνος; Ἢ αἱ μὲν *[15]* τούτου, αἱ δὲ τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.

11. Παίδων δὲ ὄντων ἐνεργεῖ μὲν τὰ ἐκ τοῦ συνθέτου, ὀλίγα δὲ ἐλλάμπει ἐκ τῶν ἄνω εἰς αὐτό. Ὅταν δ' ἀργῇ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω· εἰς ἡμᾶς δὲ ἐνεργεῖ, ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἥκῃ. Τί οὖν; Οὐχ ἡμεῖς καὶ πρὸ *[5]* τούτου[a]; Ἀλλ' ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι· οὐ γάρ, ὅσα ἔχομεν, τούτοις χρώμεθα ἀεί, ἀλλ' ὅταν τὸ μέσον τάξωμεν ἢ πρὸς τὰ ἄνω ἢ πρὸς τὰ ἐναντία, ἢ ὅσα ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἕξεως εἰς ἐνέργειαν ἄγομεν. Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῷον ἔχει; Ἢ εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, *[10]* ἁμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὴ τοιόνδε οἷον ποιωθὲν ψυχῆς εἰδώλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδυ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῷον *[15]* γενόμενόν ἐστιν.

12. Ἀλλ' εἰ ἀναμάρτητος ἡ ψυχή, πῶς αἱ δίκαι; Ἀλλὰ γὰρ οὗτος ὁ λόγος ἀσυμφωνεῖ παντὶ λόγῳ, ὅς φησιν αὐτὴν καὶ ἁμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν καὶ διδόναι δίκας καὶ ἐν Ἅιδου καὶ μετενσωματοῦσθαι. Προσθετέον μὲν οὖν ὅτῳ τις *[5]* βούλεται λόγῳ· τάχα δ' ἄν τις ἐξεύροι καὶ ὅπῃ μὴ μαχοῦνται. Ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντῃ ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη· *[10]* σύνθετος οὖν καὶ τὸ ἐκ πάντων ἡ ψυχὴ αὐτὴ γίνεται καὶ πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἁμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην αὐτῷ, οὐκ ἐκεῖνο. Ὅθεν φησί· τεθεάμεθα γὰρ αὐτήν, ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες. Δεῖ δὲ περικρούσαντας τὰ προστεθέντα, *[15]* εἴπερ τις ἐθέλει τὴν φύσιν, φησίν, αὐτῆς ἰδεῖν, εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ἰδεῖν, ὧν ἐφάπτεται καὶ τίσι συγγενὴς οὖσά ἐστιν ὅ ἐστιν. Ἄλλη οὖν ζωὴ καὶ ἄλλαι ἐνέργειαι καὶ τὸ κολαζόμενον ἕτερον· ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ *[20]* προστεθέντος. Καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη· ἢ ὅλως ἡ γένεσις τοῦ ἄλλου ψυχῆς εἴδους. Τὸ δὲ πῶς ἡ γένεσις, εἴρηται, ὅτι καταβαινούσης, ἄλλου του ἀπ' αὐτῆς

l'invidia, la gelosia, la compassione. E l'amicizia? C'è quella *[15]* che appartiene al composto, e c'è quella dell'uomo interiore[30].

11. *[Noi non utilizziamo sempre ciò che possediamo]*

Nei fanciulli, le facoltà che derivano dal composto sono attive, ma poca luce piove su questo dall'alto. Quando non agisce su di noi, essa rivolge la sua attività verso l'alto; agisce su di noi, quando discende sino alla parte media <dell'anima>.

Come? Non siamo anche noi *[5]* questa regione più alta?

<Sì>, ma bisogna averne la percezione; poiché non sempre adoperiamo ciò che possediamo. Ciò avviene solo quando dirigiamo la parte media <dell'anima> verso l'alto o verso il basso e facciamo passare <le facoltà> dalla potenza o dalla abitudine all'atto.

E le bestie come posseggono la vita? Se, come si dice[31], vi sono in esse delle anime umane, *[10]* che hanno peccato, la loro parte separata non giunge mai sino alle bestie, ma le assiste senza esser loro presente; la loro coscienza accoglie solo il riflesso dell'anima che è unito al corpo; e il corpo si determina qualitativamente per questo riflesso dell'anima. Tuttavia, se non s'è introdotta <in esse> un'anima umana, la loro vita deriva dalla illuminazione dell'Anima universale. *[15]*

12. *[Quando l'anima inclina, illumina la regione inferiore]*

Ma se l'anima non può peccare, perché ci sono le punizioni? Questa tesi difatti è in disaccordo con l'opinione di coloro che dicono che l'anima erra, si corregge e viene punita nell'Ade o nel corpo in cui passa. Si aderisca pure all'opinione *[5]* che si vuole; forse potremo trovare un punto sul quale non si dissenta. La tesi che ammette l'impeccabilità dell'anima, la ammette come un essere assolutamente semplice, affermando l'identità dell'anima coll'essere dell'anima. Quella invece che la ritiene peccabile, vi aggiunge e combina un'altra specie di anima che possiede le brutali passioni[32] *[10]*: l'anima diventa allora un composto ed è questo che patisce, nel suo insieme[33], e pecca e subisce il castigo, ma non l'essere semplice. <Del composto> dice <Platone>: «Noi abbiamo visto l'anima, come coloro che vedono il dio marino Glauco»[34]. Chi vuole conoscere la sua natura, deve battere per tirar via le cose aggiunte, *[15]* «considerare <il suo amore> per la filosofia, e vedere a che si attacca e a quali cose essa è affine»[35]. Diversa è la sua vita e le sue azioni sono diverse dall'essere che vien punito; il raccoglimento e la separazione non sono soltanto rispetto al corpo, ma a tutto ciò *[20]* che si è aggiunto <all'anima>. L'aggiunta ha luogo nella nascita: o meglio, la nascita è l'origine dell'altra specie di anima. S'è detto come ciò avviene: mentre l'anima discende, vien da essa un'altra cosa che discen-

γινομένου τοῦ καταβαίνοντος ἐν τῇ νεύσει. Ἆρ' οὖν ἀφίησι τὸ εἴδωλον; Καὶ ἡ νεῦσις δὲ πῶς οὐχ ἁμαρτία; Ἀλλ' εἰ ἡ [25] νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἁμαρτία, ὥσπερ οὐδ' ἡ σκιά, ἀλλ' αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον· εἰ γὰρ μὴ εἴη, οὐκ ἔχει ὅπῃ ἐλλάμψει[a]. Καταβαίνειν οὖν καὶ νεύειν λέγεται τῷ συνεζηκέναι αὐτῇ τὸ ἐλλαμφθὲν παρ' αὐτῆς. Ἀφίησιν οὖν τὸ εἴδωλον, εἰ μὴ ἐγγὺς τὸ ὑποδεξάμενον· ἀφίησι δὲ [30] οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι, ἀλλὰ τῷ μηκέτι εἶναι· οὐκέτι δέ ἐστιν, ἐὰν ἐκεῖ βλέπῃ ὅλη. Χωρίζειν δὲ ἔοικεν ὁ ποιητὴς τοῦτο ἐπὶ τοῦ Ἡρακλέους τὸ εἴδωλον αὐτοῦ διδοὺς ἐν Ἅιδου, αὐτὸν δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ὑπ' ἀμφοτέρων τῶν λόγων κατεχόμενος, καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν Ἅιδου· ἐμέρισε δ' [35] οὖν. Τάχα δ' ἂν οὕτω πιθανὸς ὁ λόγος εἴη· ὅτι δὴ πρακτικὴν ἀρετὴν ἔχων Ἡρακλῆς καὶ ἀξιωθεὶς διὰ καλοκἀγαθίαν θεὸς εἶναι, ὅτι πρακτικός, ἀλλ' οὐ θεωρητικὸς ἦν, ἵνα ἂν ὅλος ἦν ἐκεῖ, ἄνω τέ ἐστι καὶ ἔτι ἐστί τι αὐτοῦ καὶ κάτω.

13. Τὸ δὲ ἐπισκεψάμενον περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχή; Ἢ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ. Τὸ δὲ «τῇ ψυχῇ» πῶς; Ἆρα τῷ ἔχειν ἐπεσκέψατο; Ἢ ᾗ ψυχή. Οὐκοῦν κινήσεται; Ἢ κίνησιν τὴν τοιαύτην δοτέον αὐτῇ, ἢ μὴ σωμάτων, [5] ἀλλ' ἔστιν αὐτῆς ζωή. Καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτω, ὅτι καὶ νοερὰ ἡ ψυχὴ καὶ ζωὴ κρείττων ἡ νόησις, καὶ ὅταν ψυχὴ νοῇ, καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῇ εἰς ἡμᾶς· μέρος γὰρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν.

de[36] durante la sua inclinazione verso il basso. Essa dunque trasmette il suo riflesso? E la sua inclinazione non è forse un difetto?

Ma se *[25]* l'inclinazione è illuminazione delle cose inferiori, essa non è un difetto, come non lo è l'ombra; colpevole è l'oggetto illuminato; s'esso non esistesse, <l'anima> non avrebbe nulla da illuminare. La sua discesa e la sua inclinazione vogliono dire che l'oggetto illuminato vive con lei e per lei. Essa abbandona dunque il suo riflesso, se non c'è chi l'accolga, dopo di lei; e l'abbandona *[30]* non perché lo stacchi da sé, ma perché essa non è più là <ov'esso è>; e non è più là, perché s'affisa tutta nelle cose superiori.

Sembra che il poeta <Omero>[37] ammetta questa separazione, quando dice che l'immagine di Eracle è nell'Ade e che egli in persona si trova tra gli dei, affermando così nello stesso tempo che egli è presso gli dei e nell'Ade. Così dunque egli l'ha diviso. *[35]* Forse il suo discorso vuol significare questo: che Eracle possiede le virtù pratiche e perciò fu giudicato degno, per il suo valore, di essere un dio; ma avendo la virtù pratica e non la contemplativa – perché allora sarebbe rimasto tutto lassù – egli si trova tra gli dei, ma qualcosa rimane di lui anche nella regione inferiore.

13. *[L'Intelligenza, alla quale ci eleviamo, è una parte di noi stessi]*

Ma chi fa queste ricerche, noi o l'anima?

Siamo noi, mediante l'anima.

E come mediante l'anima?

Forse per il fatto solo di possederla noi facciamo queste ricerche?

No, perché noi stessi siamo l'anima.

Non sarà dunque mossa in questo caso?

Certo, bisogna darle un movimento, che non è quello dei corpi, *[5]* ma quello della sua vita propria. L'atto d'intelligenza è nostro, poiché l'anima è intelligente e l'atto d'intelligenza è la sua vita migliore; esso ha luogo, quando l'anima pensa e quando l'Intelligenza agisce su di noi: essa infatti è una parte di noi stessi e <un essere superiore> al quale tendiamo.

I 2 (19) ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ

1. Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. Τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ, φησιν, ὁμοιωθῆναι. Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσιοι μετὰ [5] φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ. Εἰ οὖν ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ἆρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; Ἆρ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ ᾧ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει; Καὶ γὰρ εὔλογον ἐνταῦθα ὄντας τούτῳ ὁμοιοῦσθαι. [10] Ἢ πρῶτον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πᾶσαι· οἷον σώφρονι ἀνδρείῳ εἶναι, ᾧ μήτε τι δεινόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν· μήτε προσιὸν ἡδὺ οὗ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἵν' ἔχῃ ἢ ἕλῃ. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν ὀρέξει ἐστὶ τῶν νοητῶν ὧν καὶ αἱ ἡμέτεραι, δῆλον [15] ὅτι καὶ ἡμῖν ἐκεῖθεν ὁ κόσμος καὶ αἱ ἀρεταί. Ἆρ' οὖν ἐκεῖνο ταύτας ἔχει; Ἢ οὐκ εὔλογον τάς γε πολιτικὰς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρίαν δὲ περὶ τὸ θυμούμενον, σωφροσύνην δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνην δὲ τὴν [20] ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι. Ἆρ' οὖν οὐ κατὰ τὰς πολιτικὰς ὁμοιούμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὰς μείζους τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρωμένας; Ἀλλ' εἰ κατ' ἄλλας, κατὰ τὰς πολιτικὰς ὅλως οὔ; Ἢ ἄλογον μηδ' ὁπωσοῦν ὁμοιοῦσθαι κατὰ ταύτας – τούτους γοῦν [25] καὶ θείους ἡ φήμη λέγει καὶ λεκτέον ἀμηγέπῃ[a] ὡμοιῶσθαι – κατὰ δὲ τὰς μείζους τὴν ὁμοίωσιν εἶναι. Ἀλλ' ἑκατέρως γε συμβαίνει ἀρετὰς ἔχειν κἂν εἰ μὴ τοιαύτας. Εἰ οὖν τις συγχωρεῖ, κἂν εἰ μὴ τοιαύτας, ὁμοιοῦσθαι δύνασθαι, ἄλλως ἡμῶν ἐχόντων πρὸς ἄλλας, οὐδὲν κωλύει, καὶ μὴ πρὸς ἀρετὰς [30] ὁμοιουμένων[b], ἡμᾶς ταῖς αὑτῶν ἀρεταῖς ὁμοιοῦσθαι τῷ μὴ ἀρετὴν κεκτημένῳ. Καὶ πῶς; Ὧδε· εἴ τι θερμότητος παρουσίᾳ θερμαίνεται, ἀνάγκη καὶ ὅθεν ἡ θερμότης ἐλήλυθε θερμαίνεσθαι; Καὶ εἴ τι πυρὸς παρουσίᾳ θερμόν ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ πυρὸς παρουσίᾳ [35] θερμαίνεσθαι; Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ πρότερον

1. *[La virtù consiste nell'essere simili a Dio]*

Poiché «necessariamente i mali esistono quaggiù e s'aggirano intorno a questi luoghi terreni», e poiché l'anima vuol fuggire i mali, «bisogna fuggire di qui». Che cos'è questa fuga? «Diventare simili a Dio» dice <Platone>[38]. E noi otterremo questo, se, mediante la prudenza e in generale con la virtù, diventeremo giusti e pii. *[5]* Ma se con la virtù ci rendiamo simili <a Dio>, forse che Dio possiede la virtù? E a qual Dio <assomigliamo>? Forse a quello che sembra possederle nel modo più eccellente, forse all'Anima del mondo e alla sua parte principale, cui appartiene una mirabile saggezza? È naturale infatti che noi, che siamo quaggiù, ce ne rendiamo simili. *[10]*

Eppure si può dubitare, anzitutto, che tutte le virtù Gli appartengano, come la temperanza e il coraggio: questo, poiché nulla Egli ha da temere, non essendovi nulla al di fuori di Lui; quella, poiché per Lui non c'è piacere, la cui mancanza faccia nascere il desiderio di possederlo e conservarlo[39]. E se anche egli tende, come le <anime> nostre, verso gli intelligibili, è chiaro *[15]* che da questi ci derivano l'ordine e le virtù.

Forse che <il Dio intelligibile> le possiede?

Non è verosimile che Egli possieda le cosiddette virtù civili, la prudenza nel ragionare, il coraggio negli atti della facoltà irascibile, la temperanza che accorda e armonizza desiderio e ragione[40], la giustizia *[20]* per cui ogni parte <dell'anima> compie la sua funzione, comandando o obbedendo. Forse che la somiglianza non si avrà nelle virtù civili, ma in quelle più nobili, e che hanno lo stesso nome? Ma se essa si trova in queste altre, non si estende anche alle virtù civili? È assurdo che non rassomigli affatto <a Dio> per queste; quelli <che le posseggono> *[25]* la fama li dice divini e perciò si deve dire che essi in qualche modo Gli siano simili. Così pure è assurdo che ci sia rassomiglianza solo per le virtù superiori. Ma in qualsiasi caso, è chiaro che Dio possiede delle virtù, anche se non le stesse <che abbiamo noi>.

Se adunque si concede che possiamo rassomigliare a Dio, avendo noi, pur essendo altrimenti riguardo le altre virtù, quelle civili, che non sono simili a quelle di Dio, nulla impedisce che noi *[30]* diventiamo eguali a Lui con le nostre virtù proprie, anche se Egli non ne possiede. In che modo?

Così: se qualche cosa è riscaldata dalla presenza del calore, è necessario che anche ciò da cui viene il calore sia riscaldato? e se qualche cosa è riscaldata dalla presenza del fuoco, è necessario che il fuoco sia, anche esso, riscaldato dalla presenza del fuoco? *[35]*

εἴποι ἄν τις καὶ ἐν τῷ πῦρ[c] εἶναι θερμότητα, ἀλλὰ σύμφυτον, ὥστε τὸν λόγον ποιεῖν τῇ ἀναλογίᾳ ἑπόμενον ἐπακτὸν μὲν τῇ ψυχῇ τὴν ἀρετήν, ἐκείνῳ δέ, ὅθεν μιμησαμένη ἔχει, σύμφυτον· πρὸς δὲ τὸν ἐκ τοῦ πυρὸς λόγον τὸ ἐκεῖνον ἀρετὴν εἶναι· ἀρετῆς *[40]* δὲ ἀξιοῦμεν εἶναι μείζονα. Ἀλλ' εἰ μὲν οὗ μεταλαμβάνει ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἦν τῷ ἀφ' οὗ, οὕτως ἔδει λέγειν· νῦν δὲ ἕτερον μὲν ἐκεῖνο, ἕτερον δὲ τοῦτο. Οὐδὲ γὰρ οἰκία ἡ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ τῇ νοητῇ, καίτοι ὡμοίωται· καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμου μεταλαμβάνει ἡ οἰκία ἡ αἰσθητὴ κἀκεῖ ἐν *[45]* τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία. Οὕτως οὖν κόσμου καὶ τάξεως καὶ ὁμολογίας μεταλαμβάνοντες ἐκεῖθεν καὶ τούτων ὄντων τῆς ἀρετῆς ἐνθάδε, οὐ δεομένων δὲ τῶν ἐκεῖ ὁμολογίας οὐδὲ κόσμου οὐδὲ τάξεως, οὐδ' ἂν ἀρετῆς εἴη χρεία, καὶ ὁμοιούμεθα[d] οὐδὲν ἧττον *[50]* τοῖς ἐκεῖ δι' ἀρετῆς παρουσίαν. Πρὸς μὲν οὖν τὸ μὴ ἀναγκαῖον κἀκεῖ ἀρετὴν εἶναι, ἐπείπερ ἡμεῖς ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ταυτί· δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας.

2. Πρῶτον τοίνυν τὰς ἀρετὰς ληπτέον καθ' ἃς φαμεν ὁμοιοῦσθαι, ἵν' αὖ[a] τὸ αὐτὸ εὕρωμεν ὃ παρ' ἡμῖν μὲν μίμημα ὂν ἀρετή ἐστιν, ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή, ἐπισημηνάμενοι ὡς ἡ ὁμοίωσις διττή· καὶ ἡ μέν τις *[5]* ταὐτὸν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὡμοίωται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταὐτὸν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον *[10]* ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὡμοίωται. Τί ποτε οὖν ἐστιν ἡ ἀρετὴ ἥ τε σύμπασα καὶ ἑκάστη; Σαφέστερος δὲ ὁ λόγος ἔσται ἐφ' ἑκάστης· οὕτω γὰρ καὶ ὅ τι κοινόν, καθ' ὃ ἀρεταὶ πᾶσαι, δῆλον ῥᾳδίως ἔσται. Αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἴπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως *[15]* καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς[b] δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι κατὰ τὸ μεμετρημένον[c]· καὶ αὐταὶ ὁρισθεῖσαι, ᾗ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ, ὡμοίωνται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ *[20]* ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου. Τὸ μὲν γὰρ πάντῃ ἄμετρον ὕλη ὂν πάντῃ ἀνωμοίωται· καθ' ὅσον δὲ μεταλαμβάνει εἴδους, κατὰ τοσοῦτον ὁμοιοῦται ἀνειδέῳ ἐκείνῳ ὄντι. Μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· ψυχὴ

Si potrà rispondere che anche nel fuoco c'è un calore, ma un calore inerente: così possiamo dire, per analogia, che la virtù nell'anima è qualche cosa di acquisito, mentre è inerente invece all'essere dal quale <l'anima>, imitandolo, la trae in suo possesso. Ma come nell'argomento del fuoco, si dirà che quest'essere è la virtù stessa; *[40]* lo giudichiamo infatti superiore alla virtù.

E se <la virtù> della quale l'anima partecipa fosse identica al suo principio, si potrebbe anche dire così; ma la virtù è una cosa e quel principio è un'altra. La casa sensibile non è uguale a quella ideale, benché le assomigli; la casa sensibile partecipa di ordine e di proporzione, mentre nel pensiero non c'è né ordine né proporzione né simmetria. *[45]* E così noi partecipiamo dell'ordine, della proporzione e dell'accordo del mondo intelligibile, da cui pur deriva la virtù di quaggiù; ma gli esseri intelligibili non hanno bisogno di accordo, di ordine, di proporzione, né la virtù ha per loro alcuna utilità; nondimeno *[50]* noi rassomigliamo ad essi per la presenza della virtù. Se noi dunque ci rendiamo simili ad essi, non è necessario che la virtù risieda in questi. È necessario convincere <l'Intelligenza> con ragionamenti, non costringerla forzatamente.

2. *[Un essere diventa migliore per la misura che apporta a se stesso]*

Anzitutto consideriamo le virtù per le quali diciamo di diventar simili <a Dio>, così da trovare proprio ciò che, come immagine in noi, è virtù e, come modello in Dio, non è virtù, ricordando che ci sono due specie di rassomiglianze: quella *[5]* che richiede un elemento identico negli esseri simili e che esiste tra esseri reciprocamente simili, in quanto vengono dallo stesso <principio>; e quella che esiste tra due cose di cui l'una è diventata simile all'altra, che è prima e che non si può dire simile per reciprocità: qui non c'è bisogno di un elemento identico <tra i due>, ma *[10]* di uno differente, essendo simili nella seconda maniera. Ma che cos'è la virtù, in generale e in particolare? Il discorso sarà più chiaro se parleremo in particolare: così il carattere comune a tutte le virtù diventerà facilmente riconoscibile. Dunque le virtù civili, di cui abbiamo detto sopra[41], instaurano veramente un ordine *[15]* in noi e ci fanno migliori, poiché impongono limite e misura ai nostri desideri e a tutte le passioni e ci liberano dagli errori: un essere infatti diventa migliore perché, sottomesso alla misura, esce dal dominio dell'indefinito e dell'illimitato. Le virtù, in quanto sono misure per l'anima <considerata> come materia, si conformano alla misura ideale *[20]* che è in loro e posseggono la traccia della perfezione superiore. Difatti ciò che è del tutto privo di misura è la materia che in nessun modo diventa simile <a Dio>; ma più <un essere> partecipa della forma, più assomiglia all'<essere divino> che è senza forma. Gli esseri vicini <a Dio> partecipano di più;

δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον· ταύτῃ[d] καὶ πλέον μεταλαμβάνει, *[25]* ὥστε καὶ ἐξαπατᾶν θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ᾖ. Οὕτω μὲν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται.

3. Ἀλλ' ἐπεὶ τὴν ὁμοίωσιν ἄλλην ὑποφαίνει ὡς τῆς μείζονος ἀρετῆς οὖσαν, περὶ ἐκείνης λεκτέον· ἐν ᾧ καὶ σαφέστερον ἔσται μᾶλλον καὶ τῆς πολιτικῆς ἡ οὐσία, καὶ ἥτις ἡ μείζων κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλως, ὅτι ἔστι παρὰ *[5]* τὴν πολιτικὴν ἑτέρα. Λέγων δὴ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι, καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἁπλῶς διδούς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἁπάσας δῆλός τέ ἐστι διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ *[10]* κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθείς. Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; Ἢ ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ *[15]* μόνη ἐνεργοῖ— ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν— μήτε ὁμοπαθὴς εἴη— ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν— μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος — ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι — ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι — δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Τὴν δὴ τοιαύτην διάθεσιν τῆς ψυχῆς καθ' ἣν *[20]* νοεῖ τε καὶ ἀπαθὴς οὕτως ἐστίν, εἴ τις ὁμοίωσιν λέγοι πρὸς θεόν, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι· καθαρὸν γὰρ καὶ τὸ θεῖον καὶ ἡ ἐνέργεια τοιαύτη, ὡς τὸ μιμούμενον ἔχειν φρόνησιν. Τί οὖν οὐ κἀκεῖνο οὕτω διάκειται; Ἢ οὐδὲ διάκειται, ψυχῆς δὲ ἡ διάθεσις. Νοεῖ τε ἡ ψυχὴ ἄλλως· τῶν δὲ ἐκεῖ *[25]* τὸ μὲν ἑτέρως, τὸ δὲ οὐδὲ ὅλως. Πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμώνυμον; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἑτέρως. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω[a] *[30]* καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεὺς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ. Ἡ δὲ ἀρετὴ[b] ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.

l'anima, più a lui vicina che il corpo, e ogni altro essere dello stesso genere che essa, vi partecipano più del corpo *[25]* e così essa inganna apparendo simile a un dio <e immaginando di possedere> la totalità dell'essere divino. In questo modo gli uomini <che hanno le virtù civili> diventano simili <a Dio>.

3. *[La virtù appartiene all'anima, non all'Intelligenza]*

Ma poiché <Platone>[42] mostra che la somiglianza è di un'altra specie, in quanto appartiene alle virtù superiori, è necessario parlare di questa; così si renderà più comprensibile l'essenza della virtù civile e quella della virtù superiore e vedremo, in modo generale, che esiste *[5]* un'altra virtù oltre la civile.

Platone dice che la rassomiglianza con Dio consiste nella fuga da questo mondo, ed alle virtù, che riguardano la vita politica, dà il nome non di virtù, semplicemente, ma di virtù civili, chiamando «purificazioni» tutte le virtù: evidentemente egli ammette così due generi di virtù e non pone per le politiche la rassomiglianza <con Dio>. *[10]* In che senso diciamo dunque che sono purificazioni e che soprattutto mediante la purificazione diventiamo simili <a Dio>?

Perché l'anima è cattiva finché è mescolata al corpo, simpatizza con esso e giudica ogni cosa d'accordo con esso[43]; mentre essa è buona e possiede la virtù, se non opina più in accordo con quello, ma *[15]* agisce sola – e questo è il pensiero e la prudenza –; e non simpatizza più con esso – ed ecco la temperanza –; e non teme più, dopo aver abbandonato il corpo – ed ecco il coraggio –; poiché la ragione e l'Intelligenza dominano incontrastate – ed ecco la giustizia. L'anima pensa così l'intelligibile *[20]* ed è anche priva di passioni, quando si trova in questa disposizione che può esser detta, senza tema d'errare, la rassomiglianza con Dio: puro è infatti l'essere divino e così pure il suo atto; conseguentemente, l'essere che lo imita, possiede la saggezza.

E perché anche l'essere divino non sarà così disposto?

No, egli non è in tale condizione: simili disposizioni sono soltanto dell'anima. L'anima poi pensa diversamente; degli esseri superiori *[25]* l'uno pensa in modo diverso <dall'anima>, l'altro non pensa affatto.

<Il pensiero di Dio e quello dell'anima> hanno solo il nome in comune? No, certo: l'uno è primitivo, l'altro derivato e differente. Come il linguaggio parlato è un'immagine del linguaggio <interiore> dell'anima, così questo è un'immagine di quello interiore a un altro essere. E come il linguaggio parlato, rispetto a quello dell'anima, si frantuma in parole[44], così *[30]* quello dell'anima, rispetto all'altro superiore, è frammentario quando cerca di esporlo. La virtù dunque appartiene all'anima, non all'Intelligenza né a ciò che è al di là di essa.

4. Ζητητέον δέ, εἰ ἡ κάθαρσις ταὐτὸν τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ, ἢ προηγεῖται μὲν ἡ κάθαρσις, ἕπεται δὲ ἡ ἀρετή, καὶ πότερον ἐν τῷ καθαίρεσθαι ἡ ἀρετὴ ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. Ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι ‹ἡ ἐν τῷ καθαίρεσθαι· *[5]* τὸ γὰρ κεκαθάρθαι› οἷον τέλος[a] ἤδη. Ἀλλὰ τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ. Ἤ, εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσίας ἀγαθὸν ἦν, ἡ κάθαρσις ἀρκεῖ· ἀλλ' ἀρκέσει μὲν ἡ κάθαρσις, τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἡ κάθαρσις. Καὶ τί τὸ *[10]* καταλειπόμενόν ἐστι, ζητητέον· ἴσως γὰρ οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἦν ἡ φύσις ἡ καταλειπομένη· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐν κακῷ. Ἆρ' οὖν ἀγαθοειδῆ λεκτέον; Ἢ οὐχ ἱκανὴν πρὸς τὸ μένειν ἐν τῷ ὄντως ἀγαθῷ· πέφυκε γὰρ ἐπ' ἄμφω. Τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ, τὸ δὲ κακὸν τὸ *[15]* τοῖς ἐναντίοις. Δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι. Συνέσται δὲ ἐπιστραφεῖσα. Ἆρ' οὖν μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπιστρέφεται; Ἢ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται. Τοῦτ' οὖν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς; Ἢ τὸ γινόμενον αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς. Τί οὖν τοῦτο; Θέα καὶ τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν, *[20]* ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. Οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμιμνήσκεται; Ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα· ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἐνόντα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι. Εἶχε δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, *[25]* ἐφαρμόσαι. Τάχα δὲ καὶ οὕτω λέγεται ἔχειν, ὅτι ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος καὶ μάλιστα δὲ οὐκ ἀλλότριος, ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπῃ· εἰ δὲ μή, καὶ παρὼν ἀλλότριος. Ἐπεὶ κἂν † ταῖς ἐπιστήμαις[b]· ἐὰν μηδ' ὅλως ἐνεργῶμεν κατ' αὐτάς, ἀλλότριαι.

5. Ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις λεκτέον· οὕτω γὰρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι ‹θεῷ› φανερὰ καὶ ἡ ταυτότης [τίνι θεῷ]. Τοῦτο δέ ἐστι μάλιστα ζητεῖν θυμὸν πῶς καὶ ἐπιθυμίαν[a] καὶ τἆλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν *[5]* ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον

4. *[La virtù è la contemplazione che segue alla conversione]*

Dovremo ricercare se la purificazione sia identica alla virtù così concepita, o se la virtù segua alla purificazione; se la virtù consista nell'atto della purificazione o nello stato di purezza conseguente.

La virtù che è nell'atto è meno perfetta di quella che è nello stato: *[5]* questo infatti è come il compimento <dell'atto>. Ma lo stato di purezza è la soppressione di ogni elemento estraneo, e il bene è qualcosa di diverso.

Se il bene fosse <nell'anima> prima della sua impurità, la purificazione basterebbe?

Certo essa basterà, e il bene sarà ciò che rimane, ma non la purificazione. *[10]* Ora noi dobbiamo cercare cos'è ciò che rimane. Non è certo il bene quella natura che rimane, perché allora non sarebbe caduta nel male.

Diremo che ha la forma del bene[45]?

Essa non è capace di rimanere attaccata al bene vero, poiché naturalmente inclina verso il bene e il male[46]. Il suo bene consiste nell'unione con ciò che le è affine, il male *[15]* con ciò che è contrario. L'unione dunque richiede la purificazione: l'anima si unirà <al bene> volgendosi a lui.

E si converte dopo la purificazione?

No, ma è già convertita.

La virtù consiste dunque in questa conversione? No, ma in ciò che risulta all'anima dalla conversione. Cos'è dunque? È la contemplazione e l'impronta dell'oggetto <intelligibile> contemplato, posta in atto <nell'anima>, *[20]* come la visione rispetto all'oggetto visibile.

Non possedeva forse quegli oggetti, ma senza ricordarsene?

Sì, li possedeva, ma non in atto, bensì deposti in una oscura regione. Per rischiararli e conoscere di possederli in sé, è necessario che essa si rivolga verso una luce illuminante. Essa non possedeva gli oggetti, ma le loro impronte: è necessario che conformi l'impronta alle realtà di cui è impronta. *[25]* Che essa li possegga significa che l'Intelligenza non è estranea <all'anima>, e non le è estranea specialmente quando guarda verso di lei: se no, benché presente, le è estranea.

E così le nostre conoscenze, se non le possediamo mai in atto, ci diventano estranee.

5. *[Sino a qual punto l'anima può separarsi dal corpo?]*

Bisogna vedere sin dove <ci conduce> la purificazione: così soltanto vedremo a chi diventiamo simili <per la virtù> e a quale dio identici.

Anzitutto si deve ricercare in che modo <la virtù purifichi> l'animo, il desiderio e tutte le altre affezioni, dolori e passioni consimili; e cioè sino a qual punto l'anima si possa separare dal corpo. *[5]*

δυνατόν. Ἀπὸ μὲν δὴ σώματος ἴσως μὲν καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν [πρὸς] ἑαυτήν, πάντως μὴν[b] ἀπαθῶς ‹πρὸς αὐτὸ› ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην καὶ ἰατρεύσεις[c] καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ *[10]* ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷόν τε, πράως[d] φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν· τὸν δὲ θυμὸν ὅσον οἷόν τε ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη, εἰ δὲ μή, μὴ γοῦν αὐτὴν συνοργιζομένην, ἀλλ' ἄλλου εἶναι τὸ ἀπροαίρετον, τὸ δὲ ἀπροαίρετον ὀλίγον εἶναι καὶ ἀσθενές· *[15]* — τὸν δὲ φόβον πάντη· περὶ οὐδενὸς γὰρ φοβήσεται — τὸ δὲ ἀπροαίρετον καὶ ἐνταῦθα— πλήν γ' ἐν νουθετήσει. Ἐπιθυμίαν δέ; Ὅτι[e] μὲν μηδενὸς φαύλου, δῆλον· σίτων δὲ καὶ ποτῶν πρὸς ἄνεσιν οὐκ αὐτὴ ἕξει· οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ· εἰ δ' ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον *[20]* ἔχουσαν[f]· εἰ δ' ἄρα, ὅσον μετὰ φαντασίας προτυποῦς καὶ ταύτης. Ὅλως δὲ αὕτη μὲν πάντων τούτων καθαρὰ ἔσται καὶ τὸ ἄλογον δὲ βουλήσεται καὶ αὐτὸ καθαρὸν ποιῆσαι, ὥστε μηδὲ πλήττεσθαι· εἰ δ' ἄρα, μὴ σφόδρα, ἀλλ' ὀλίγας τὰς πληγὰς αὐτοῦ εἶναι καὶ εὐθὺς λυομένας τῇ γειτονήσει. *[25]* ὥσπερ εἴ τις σοφῷ γειτονῶν ἀπολαύοι τῆς τοῦ σοφοῦ γειτνιάσεως ἢ ὅμοιος γενόμενος ἢ αἰδούμενος, ὡς μηδὲν τολμᾶν ποιεῖν ὧν ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει. Οὔκουν ἔσται μάχη· ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ λόγος, ὃν τὸ χεῖρον αἰδέσεται, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ χεῖρον δυσχερᾶναι, ἐάν τι ὅλως κινηθῇ, *[30]* ὅτι μὴ ἡσυχίαν ἦγε παρόντος τοῦ δεσπότου, καὶ ἀσθένειαν αὐτῷ ἐπιτιμῆσαι.

6. Ἔστι μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἁμαρτία, ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπῳ· ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. Εἰ μὲν οὖν τι τῶν τοιούτων ἀπροαίρετον γίνοιτο, θεὸς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος καὶ δαίμων *[5]* διπλοῦς ὤν, μᾶλλον δὲ ἔχων σὺν αὐτῷ ἄλλον ἄλλην ἀρετὴν ἔχοντα· εἰ δὲ μηδέν, θεὸς μόνον· θεὸς δὲ τῶν ἑπομένων τῷ πρώτῳ. Αὐτὸς μὲν γάρ ἐστιν ὃς ἦλθεν ἐκεῖθεν καὶ τὸ καθ' αὑτόν, εἰ γένοιτο οἷος ἦλθεν, ἐκεῖ ἐστιν· ᾧ δὲ συνῳκίσθη ἐνθάδε ἥκων, καὶ τοῦτον αὐτῷ ὁμοιώσει κατὰ *[10]* δύναμιν τὴν ἐκείνου, ὥστε, εἰ δυνατόν, ἄπληκτον εἶναι ἢ ἄπρακτόν γε τῶν μὴ δοκούντων τῷ δεσπότῃ. Τίς οὖν ἑκάστη ἀρετὴ τῷ τοιούτῳ; Ἡ σοφία μὲν καὶ φρόνησις[a] ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ

Per separarsi così dal corpo, essa si raccoglie in se stessa, quasi da luoghi diversi, completamente impassibile, considerando come semplici sensazioni i piaceri inevitabili[47]; guarisce ed evita i dolori solo per non essere inquietata, *[10]* né più sente le sofferenze, o, se ciò non è possibile, le sopporta serenamente e le diminuisce col non condividerle; sopprime l'ira, per quanto è possibile e, se non può, non si lascia dominare da essa, <lasciando> al corpo il movimento involontario che diventa raro e debole; *[15]* non ha timore – di nulla infatti essa ha paura, quantunque anche qui <il timore possa esistere>, come impulso involontario – eccetto quando esso sia di avvertimento[48].

È chiaro che non c'è in lei nessun desiderio di cosa turpe: desidera il mangiare e il bere non per sé, ma per soddisfare <i bisogni del corpo>[49], né ricerca i piaceri d'amore, o soltanto, io credo, quelli naturali che non abbiano un cieco impulso; *[20]* e se fa questo, lo fa con una fantasia già dominata.

E così sarà completamente pura da tutte queste passioni e vorrà purificare anche la sua parte irrazionale, in modo che essa non riceva alcun colpo dall'esterno, o almeno non violentemente, sicché alla fine quei colpi diventino più rari e cessino del tutto per la sua vicinanza: *[25]* sarà come di un uomo che vive presso un saggio e trae profitto da questa vicinanza, o diventando simile ad esso, oppure vergognandosi di osare ciò che l'uomo buono non vuole che egli faccia. Non ci sarà dunque nessuna lotta. Basta che la ragione sia presente, e la parte inferiore <dell'anima> la rispetterà e, ove si agiti con violenza, si irriterà da se stessa *[30]* di non conservare la serenità alla presenza del padrone e rinfaccerà a se stessa la sua debolezza.

6. *[L'anima, nella forma superiore della virtù, è soltanto ciò che è]*

Nessuno di questi <movimenti> è peccato; poiché la rettitudine <appartiene già> all'uomo; e il suo sforzo non tende ad essere fuori d'ogni errore, ma ad essere dio. Finché si produce ancora qualche movimento involontario, egli è ancora un dio o un demone, *[5]* poiché egli è duplice; o meglio egli ha in sé un essere diverso da sé, possessore di una virtù differente. Se non c'è più nessun movimento, egli è semplicemente un dio, uno di quelli che vengono dopo il Primo[50]. Egli difatti è in se stesso quello che è venuto di lassù; ed il suo vero io, s'egli è tale quale è disceso, è lassù; ma se, una volta disceso quaggiù, si unisce ad altro, egli farà simile a sé anche questo, *[10]* per quanto può, in modo da non subire più, se possibile, i colpi <esteriori> né compiere più azioni che spiacciano al <dio> suo padrone.

Ma cos'è ciascuna virtù in un'anima tale?

La saggezza [e la prudenza] consistono nella contemplazione degli esseri che l'Intelligenza possiede, e possiede per contatto[51]. Doppia è la

ἐπαφῇ. Διττὴ δὲ ἑκατέρα, ἡ μὲν ἐν νῷ οὖσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν *[15]* δὲ ψυχῇ ἀρετή. Ἐκεῖ οὖν τί; Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν· ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή. Οὐδὲ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη καὶ ἑκάστη ἀρετή, ἀλλ' οἷον παράδειγμα· τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή. Τινὸς γὰρ ἡ ἀρετή· αὐτὸ δὲ ἕκαστον αὐτοῦ, οὐχὶ δὲ ἄλλου τινός. Δικαιοσύνη δὲ εἴπερ *[20]* οἰκειοπραγία, ἆρα αἰεὶ ἐν πλήθει μερῶν; Ἢ ἡ μὲν ἐν πλήθει, ὅταν πολλὰ ᾖ τὰ μέρη, ἡ δὲ ὅλως οἰκειοπραγία, κἂν ἑνὸς ᾖ. Ἡ γοῦν ἀληθὴς αὐτοδικαιοσύνη ἑνὸς πρὸς αὐτό, ἐν ᾧ οὐκ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο· ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ *[25]* σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῇ τῷ χείρονι συνοίκῳ.

7. Ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς [αἱ] ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. Καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον *[5]* ἡ οἰκειοπραγία, τὸ δὲ οἷον ἀνδρία ἡ ἀυλότης[a] καὶ τὸ ἐφ' αὑτοῦ μένειν καθαρόν. Ἐν ψυχῇ τοίνυν πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις, ἀρεταὶ αὐτῆς· οὐ γὰρ αὐτὴ ταῦτα, ὥσπερ ἐκεῖ. Καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἀκολουθεῖ· καὶ τῇ καθάρσει δέ, εἴπερ πᾶσαι καθάρσεις κατὰ τὸ κεκαθάρθαι, *[10]* ἀνάγκη πάσας· ἢ οὐδεμία[b] τελεία. Καὶ ὁ μὲν ἔχων τὰς μείζους καὶ τὰς ἐλάττους ἐξ ἀνάγκης δυνάμει, ὁ δὲ τὰς ἐλάττους οὐκ ἀναγκαίως ἔχει ἐκείνας. Ὁ μὲν δὴ προηγούμενος τοῦ σπουδαίου βίος οὗτος. Πότερα δὲ ἐνεργείᾳ ἔχει καὶ τὰς ἐλάττους ὁ τὰς μείζους ἢ ἄλλον τρόπον, *[15]* σκεπτέον καθ' ἑκάστην· οἷον φρόνησιν· εἰ γὰρ ἄλλαις ἀρχαῖς χρήσεται, πῶς ἔτι ἐκείνη μένει κἂν εἰ μὴ ἐνεργοῦσα; Καὶ εἰ ἡ μὲν φύσει τοσόνδε, ἡ δὲ

specie dell'una e dell'altra: a seconda che siano nell'Intelligenza, o nell'anima[52]. Nell'Intelligenza esse non sono virtù; *[15]* nell'anima, sì.

Che sono dunque nell'Intelligenza?

Ne sono l'atto e l'essenza. Ma <nell'anima che viene> dall'Intelligenza e risiede in un essere diverso, esse sono virtù. Così, la giustizia in sé, come ogni altra virtù in sé, non è una virtù, ma ne è l'esemplare: la virtù è ciò che viene da essa nell'anima. Difatti la virtù si dice di qualche essere, ma la virtù in sé si dice solo di lei e non di un essere diverso da lei.

Poiché la giustizia *[20]* consiste nel compiere la funzione propria[53], non implica essa una molteplicità di parti? No, c'è la giustizia degli esseri composti, ove sono molte parti distinte, <e c'è quella in sé>, come semplice compimento della propria funzione anche in un essere uno. In verità, la giustizia in sé è, allora, nel rapporto di questo essere a se stesso, in cui non ci sono parti.

Sicché nell'anima stessa, la giustizia più perfetta consiste nell'attività rivolta verso l'Intelligenza, *[25]* la temperanza in una conversione interiore verso l'Intelligenza, il coraggio in una impassibilità che imita la impassibilità naturale dell'Intelligenza, alla quale essa guarda. Così per questa <superiore> virtù, l'anima <rimane> solo se stessa, così da non simpatizzare più col principio inferiore che abita in lei.

7. *[La virtù del saggio consiste nella visione dell'Intelligenza]*

Queste virtù seguono l'una dall'altra[54] nell'anima, come i loro esemplari, anteriori alle virtù, nell'Intelligenza nella quale il pensiero è scienza e saggezza, la temperanza è il suo rapporto con se stessa, la giustizia è il compimento degli atti suoi propri; *[5]* analogamente, la fortezza è l'identità con se stessa e il suo persistere in purezza. Nell'anima la saggezza e la prudenza sono la visione dell'Intelligenza, e sono, queste, sue virtù; ma l'anima non è, essa stessa, queste virtù, come l'Intelligenza; e così è delle virtù che seguono. Per la purificazione – e infatti le virtù sono tutte purificazioni in quanto hanno raggiunto la purezza *[10]* – l'anima necessariamente tutte <possiede le virtù>; se no, nessuna sarebbe completa. Colui che possiede le virtù superiori, di necessità possiede in potenza le inferiori, ma chi ha queste, non ha necessariamente quelle. Tale è la vita del saggio, nella sua completezza.

Ma se colui che possiede le virtù superiori, possegga in atto anche quelle inferiori, o se avvenga diversamente, *[15]* bisogna esaminare riguardo a ciascuna virtù: per esempio la prudenza.

Se egli segue altri principi, in che modo quella inferiore sussisterà ancora, anche se non agisce più? E se una virtù per sua natura procede sino a un punto, un'altra sino a un altro? E se una temperanza limita soltanto e un'altra sopprime del tutto?

τοσόνδε, καὶ ἡ σωφροσύνη ἐκείνη μετροῦσα, ἡ δὲ ὅλως ἀναιροῦσα; Ταὐτὸν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὅλως τῆς φρονήσεως κινηθείσης. Ἢ *[20]* εἰδήσει γε αὐτὰς καὶ ὅσον παρ' αὐτῶν ἕξει; τάχα δέ ποτε περιστατικῶς ἐνεργήσει κατά τινας αὐτῶν. Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἥκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκεῖνα πράξει· οἷον τὸ σωφρονεῖν οὐκ ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ τιθείς[c], ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατὸν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν *[25]* ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετή, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἄλλον δὲ ἑλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τούτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους[d] ἀγαθοὺς ἡ ὁμοίωσις. Ὁμοίωσις δὲ ἡ μὲν πρὸς τούτους, ὡς εἰκὼν εἰκόνι ὡμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑκατέρα. Ἡ δὲ πρὸς ἄλλον *[30]* ὡς πρὸς παράδειγμα.

Così è delle altre virtù, una volta che la prudenza sia del tutto rimossa. *[20]*

No, egli conoscerà queste <virtù inferiori> e possederà tutto ciò che ne deriva, fors'anche agirà conformandosi[55] ad alcune di esse, se le circostanze lo richiederanno. Ma, arrivato a principi e a norme superiori, agirà secondo queste, non col riporre la sua temperanza nel limitare <i desiderî>, ma con l'isolarsi completamente, per quanto sarà possibile, <dal corpo>; egli non vive più la vita *[25]* dell'uomo dabbene, come esige la virtù civile, ma la abbandona, scegliendone un'altra, quella degli dei: perché a questi, e non agli uomini dabbene egli vuol rassomigliare. La rassomiglianza con costoro è come quella di un'immagine con un'altra immagine, che deriva dallo stesso modello; ma quella <con Dio> è con un'altra cosa, *[30]* è col modello stesso.

I 3 (20) ΠΕΡΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ

1. Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει; Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον· καὶ δὴ καὶ δι' ὧν [5] τοῦτο ἐδείκνυτο, ἀναγωγή τις ἦν. Τίνα δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἀναχθησόμενον; Ἆρά γε τὸν πάντα ἢ τὸν πλεῖστά φησιν ἰδόντα, ὃς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει εἰς γονὴν[a] ἀνδρὸς ἐσομένου φιλοσόφου μουσικοῦ[b] τινος ἢ ἐρωτικοῦ; Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν [10] καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς ἀνακτέοι. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Ἆρά γε εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἅπασι τούτοις, ἢ καθ' ἕνα εἷς τις[c]; Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττὴ πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δέ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ [15] γενομένοις καὶ οἷον ἴχνος θεῖσιν ἐκεῖ πορεύεσθαι ἀνάγκη, ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὂν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ' ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ. Ἀλλ' ἡ μὲν περιμενέτω, περὶ δὲ τῆς ἀναγωγῆς πρότερον πειρατέον λέγειν. Πρῶτον δὴ διασταλτέον τοὺς ἄνδρας [20] τούτους ἡμῖν ἀρξαμένους ἀπὸ τοῦ μουσικοῦ ὅστις ἐστὶ λέγοντας τὴν φύσιν. Θετέον δὴ αὐτὸν εὐκίνητον καὶ ἐπτοημένον μὲν πρὸς τὸ καλόν, ἀδυνατώτερον δὲ παρ' αὐτοῦ κινεῖσθαι, ἕτοιμον δὲ ἐκ τῶν τυχόντων οἷον ἐκτύπων[d], ὥσπερ οἱ δειλοὶ πρὸς τοὺς ψόφους, οὕτω καὶ[e] τοῦτον πρὸς [25] τοὺς φθόγγους καὶ τὸ καλὸν τὸ ἐν τούτοις ἕτοιμον, φεύγοντα δὲ ἀεὶ τὸ ἀνάρμοστον καὶ τὸ μὴ ἓν ἐν τοῖς ᾀδομένοις καὶ ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τὸ εὔρυθμον καὶ τὸ εὔσχημον διώκειν. Μετὰ τοίνυν τοὺς αἰσθητοὺς τούτους φθόγγους καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχήματα οὕτως ἀκτέον· χωρίζοντα τὴν ὕλην [30] ἐφ' ὧν αἱ ἀναλογίαι καὶ οἱ λόγοι εἰς τὸ κάλλος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀκτέον καὶ διδακτέον, ὡς περὶ ἃ ἐπτόητο ἐκεῖνα ἦν, ἡ νοητὴ ἁρμονία καὶ τὸ ἐν ταύτῃ καλὸν καὶ ὅλως τὸ καλόν, οὐ τό τι καλὸν μόνον, καὶ λόγους τοὺς φιλοσοφίας ἐνθετέον· ἀφ' ὧν εἰς πίστιν ἀκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων. Τίνες [35] δὲ οἱ λόγοι, ὕστερον.

2. Ὁ δὲ ἐρωτικός, εἰς ὃν μεταπέσοι ἂν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ μεταπεσὼν ἢ μένοι ἂν ἢ παρέλθοι, μνημονικός ἐστί πως κάλλους· χωρὶς δὲ ὂν ἀδυνατεῖ καταμαθεῖν, πληττόμενος δὲ ὑπὸ τῶν ἐν ὄψει καλῶν περὶ αὐτὰ ἐπτόηται. [5] Διδακτέον οὖν αὐτὸν μὴ περὶ ἓν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ἐπὶ πάντα ἀκτέον τῷ λόγῳ

1. *[Il musico si eleva intuendo l'armonia intelligibile]*

Qual è l'arte, il metodo, la pratica che ci conduce dove si deve andare? E che si debba andare al Bene e al Principio primo, noi diamo come concesso e dimostrato in molti modi; *[5]* e la dimostrazione che se ne dà, è anche un mezzo di elevazione. Che deve essere colui che così si eleva? È forse colui, che, come dice <Platone>, «ha visto <in una vita anteriore> tutti gli esseri o la maggior parte e che alla sua prima nascita entra nel germe di un uomo che diventerà un filosofo, un amatore del bello, un musico o un amante?»[56]. Il filosofo, *[10]* il musico e l'amante devono elevarsi.

E in che modo[57]? Dovranno procedere tutti nello stesso modo o ciascuno in modo diverso? C'è una doppia via per coloro che salgono e si elevano: parte la prima dal basso, la seconda è di coloro che sono già arrivati nel mondo intelligibile *[15]* e vi hanno già posto il piede e devono quindi procedere in modo da raggiungere il limite ultimo[58] di quel mondo: il viaggio è finito quand'essi arrivano al sommo dell'intelligibile. Trascuriamo la seconda via e cerchiamo di parlare invece della prima ascesa.

Anzitutto distinguiamo i diversi uomini *[20]* <ricordati> e cominciando dal musico diciamo quale ne è la natura. Dobbiamo affermare che egli è commosso e trasportato dal bello e che, incapace di commuoversi da sé, è aperto <all'influenza> delle prime impressioni e, come gli uomini timidi di fronte ai più piccoli rumori, è sensibile *[25]* ai suoni e alla loro bellezza, evita sempre nei canti il disaccordo e la discordanza e nei ritmi si compiace della misura e dell'accordo.

Dopo i suoni, i ritmi e le figure sensibili, egli deve separare la materia *[30]* in cui <si attuano> gli accordi e le proporzioni e intuire la bellezza <degli accordi> in se stessi e comprendere che le cose che così lo incantavano sono intelligibili, e cioè l'armonia intelligibile, la bellezza di questa e la bellezza assoluta e non già una bellezza particolare; e deve adoperare argomenti filosofici per credere a realtà che egli possedeva incosciamente. *[35]* Più tardi vedremo quali sono questi argomenti[59].

2. *[L'amante deve comprendere donde deriva il bello intelligibile]*

L'amante, poi[60] – ed anche il musico può trasformarsi in amante e, così trasformato, rimanervi o andare innanzi –, ha qualche reminiscenza della bellezza, ma, poiché essa è trascendente, non sa comprenderla, mentre rimane attonito dinanzi al fascino delle bellezze visibili. *[5]* Bisogna perciò insegnargli a non lasciarsi attrarre da un solo corpo, ma

σώματα δεικνύντα τὸ ἐν πᾶσι ταὐτὸν καὶ ὅτι ἕτερον τῶν σωμάτων καὶ ὅτι ἄλλοθεν λεκτέον καὶ ὅτι ἐν ἄλλοις μᾶλλον, οἷον ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς δεικνύντα— ἐν ἀσωμάτοις γὰρ ὁ *[10]* ἐθισμὸς τοῦ ἐρασμίου ἤδη— καὶ ὅτι καὶ ἐν[a] τέχναις καὶ ἐν ἐπιστήμαις καὶ ἐν ἀρεταῖς. Εἶτα ἓν ποιητέον καὶ διδακτέον, ὅπως ἐγγίνονται. Ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν[b] ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν· κἀκεῖ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν.

3. Ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἕτοιμος οὗτος καὶ οἷον ἐπτερωμένος καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως, ὥσπερ οἱ ἄλλοι οὗτοι, κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω, ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος δεῖται μόνον. Δεικτέον οὖν καὶ λυτέον[a] βουλόμενον καὶ *[5]* αὐτὸν τῇ φύσει καὶ πάλαι λελυμένον. Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου— καὶ γὰρ ῥᾴδιον δέξεται φιλομαθὴς ὤν — καὶ φύσει ἐνάρετον πρὸς τελείωσιν[b] ἀρετῶν ἀκτέον καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως *[10]* διαλεκτικὸν ποιητέον.

4. Τίς δὲ ἡ διαλεκτική, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; Ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν τί τε ἕκαστον καὶ τί ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης· ἐν οἷς ἐστι καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν *[5]* ὃ ἔστι καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ ἀίδιον δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμῃ περὶ πάντων[a], οὐ δόξῃ. Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν *[10]* πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα, τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη, καὶ τὰ ἐκ τούτων *[15]* νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ, τότε[b] δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει, τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, *[20]* ὥσπερ ἂν τὸ εἰδέναι γράφειν, ἄλλῃ τέχνῃ δοῦσα·

a pensare a tutti i corpi[61], mostrando che la bellezza è identica in tutti e differente da essi, che essa viene a quelli da altrove e che <si manifesta> di più in esseri differenti <dai corpi> come nelle belle occupazioni e nelle belle leggi[62] – *[10]* e così lo si avvezza a trovare l'oggetto dell'amore in esseri incorporei – come pure nelle arti, nelle scienze, nelle virtù[63]. Poi bisogna fargli vedere l'unità (del Bello) e insegnargli come si forma; indi salire gradualmente dalle virtù all'Intelligenza e all'Essere; e quindi percorrere la via superiore.

3. *[Il filosofo è già orientato verso le altezze]*

Il filosofo per natura è portato a queste ascese[64], è, per così dire, alato[65] e non ha bisogno, come i precedenti, di separarsi <dal sensibile> poiché egli si muove verso le altezze[66], ma, incerto nel procedere, ha bisogno soltanto <di una guida>. Bisogna dunque mostrargli <la strada> e condurvelo, *[5]* essendo egli staccato <dal mondo sensibile> naturalmente e già da tempo. Bisogna perciò dargli la scienza <matematica> perché si abitui alla nozione e alla certezza degli esseri incorporei – e facilmente egli la accoglierà, perché è amico del sapere[67] – ed elevare le sue virtù, essendo egli virtuoso per natura, sino al loro compimento, e, dopo la scienza <matematica>, apprestargli gli argomenti della dialettica *[10]* e fare di lui un dialettico.

4. *[La dialettica distingue e definisce]*

Cos'è questa dialettica che bisogna insegnare anche ai precedenti[68]? È una scienza che dà la possibilità di dire razionalmente ciò che è ogni oggetto, in che differisce dagli altri e in che s'accomuna, tra quali oggetti si trova e in quale classe, e quale cosa *[5]* sia essere e quale invece sia non essere, diverso dall'essere. Essa considera anche il bene e il suo contrario e le loro specie subordinate, definisce l'eterno e il suo contrario, procedendo in ogni caso scientificamente e non con l'opinione[69]. Dopo aver arrestato il suo errare per le cose sensibili, *[10]* si fissa nell'intelligibile[70] e qui conclude la sua attività, allontanando la menzogna e nutrendo l'anima nostra, come dice <Platone>, «nella pianura della verità»[71]; usa del metodo platonico[72] di divisione per il discernimento delle specie, per dire quello che esse sono, e per arrivare ai generi primi; *[15]* unisce nel pensiero ciò che ne deriva, fino a che abbia percorso tutto il dominio intelligibile, indi, procedendo inversamente con l'analisi, ritorna al principio[73]. Qui essa è in riposo e rimane in riposo, finche essa è qui <nel mondo intelligibile> senza più fare nessuna ulteriore ricerca, ma, raccogliendosi in unità, abbandona ad un'altra arte la cosiddetta logica che verte sulle premesse e sui sillogismi, *[20]* come ad altri si lascia l'arte di scrivere, ed alcune <di queste forme logiche> le

ὧν[c] τινα ἀναγκαῖα καὶ πρὸ τέχνης ἡγουμένη, κρίνουσα δὲ αὐτὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ τὰ μὲν χρήσιμα αὐτῶν, τὰ δὲ περιττὰ ἡγουμένη καὶ μεθόδου τῆς ταῦτα βουλομένης.

5. Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; Ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχῇ· εἶτα τὰ ἑξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ, ἕως εἰς τέλεον[a] νοῦν ἥκῃ. Ἔστι γάρ, φησιν, αὕτη τὸ [5] καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως. Ἀνάγκη οὖν τιμιωτάτην οὖσαν ἕξιν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ τιμιώτατον εἶναι, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Τί οὖν; ἡ φιλοσοφία τὸ τιμιώτατον; ἢ ταὐτὸν φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; Ἢ φιλοσοφίας μέρος τὸ τίμιον. [10] Οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα· ὁδῷ μέντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα· τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ σόφισμα κατὰ συμβεβηκὸς γινώσκει ἄλλου [15] ποιήσαντος ὡς ἀλλότριον κρίνουσα τοῖς ἐν αὐτῇ ἀληθέσι τὸ ψεῦδος, γινώσκουσα, ὅταν τις προσαγάγῃ, ὅ τι παρὰ τὸν κανόνα τοῦ ἀληθοῦς. Περὶ προτάσεως οὖν οὐκ οἶδε — καὶ γὰρ γράμματα — εἰδυῖα δὲ τὸ ἀληθὲς οἶδεν ὃ καλοῦσι πρότασιν, καὶ καθόλου οἶδε τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὅ τε [20] τίθησι καὶ ὃ αἱρεῖ, καὶ εἰ τοῦτο αἱρεῖ ὃ τίθησιν ἢ ἄλλο, καὶ εἰ ἕτερα ἢ ταὐτά, προσφερομένων ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα, ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέρᾳ δίδωσι τοῦτο ἀγαπῶσῃ.

6. Μέρος οὖν τὸ τίμιον· ἔχει γὰρ καὶ ἄλλα φιλοσοφία· καὶ γὰρ καὶ περὶ φύσεως θεωρεῖ βοήθειαν παρὰ διαλεκτικῆς λαβοῦσα, ὥσπερ καὶ ἀριθμητικῇ προσχρῶνται αἱ ἄλλαι τέχναι· μᾶλλον[a] μέντοι αὕτη ἐγγύθεν κομίζεται παρὰ [5] τῆς διαλεκτικῆς· καὶ περὶ ἠθῶν ὡσαύτως θεωροῦσα μὲν ἐκεῖθεν, προστιθεῖσα δὲ τὰς ἕξεις καὶ τὰς ἀσκήσεις, ἐξ ὧν προίασιν αἱ ἕξεις. Ἴσχουσι δὲ αἱ λογικαὶ ἕξεις καὶ ὡς ἴδια ἤδη τὰ ἐκεῖθεν· καὶ γὰρ μετὰ τῆς ὕλης τὰ πλεῖστα· καὶ αἱ μὲν ἄλλαι ἀρεταὶ τοὺς λογισμοὺς ἐν τοῖς πάθεσι τοῖς ἰδίοις [10] καὶ ταῖς πράξεσιν, ἡ δὲ φρόνησις ἐπιλογισμός τις καὶ τὸ καθόλου μᾶλλον καὶ εἰ ἀντακολουθοῦσι καὶ εἰ δεῖ νῦν

considera come necessari antecedenti dell'arte[74], ed esaminando queste come pure le altre giudica le une utili, superflue le altre e proprie solo delle trattazioni che se ne occupano.

5. *[La dialettica è la parte più preziosa della filosofia]*

Ma donde questa scienza trae i suoi principi?

L'Intelligenza dà principi evidenti, purché con l'anima si possa riceverli; di qui, le sue operazioni: essa sintetizza, combina, divide, finché arriva all'Intelligenza perfetta. «La dialettica, dice <Platone>, è *[5]* la cosa più pura dell'Intelligenza e della prudenza»[75]. Necessariamente essa, essendo la nostra facoltà più preziosa, si riporta all'essere e alla realtà più preziosa: come prudenza all'Essere, come Intelligenza a ciò che è al di là dell'Essere. Ma non è la filosofia la cosa più preziosa? *[10]* E non sono identiche dialettica e filosofia? Sì, o meglio, la dialettica è la parte preziosa della filosofia: e non si creda che essa sia uno strumento, soltanto, del filosofo, o semplicemente un complesso di teoremi o di canoni. Essa si riferisce a realtà, e gli esseri sono come la sua materia; essa, infatti, possiede un metodo <per andare> sino agli esseri e con i teoremi possiede gli esseri stessi[76]. Solo accidentalmente conosce l'errore e il sofisma e li riconosce come cosa estranea *[15]* quando uno li commette e conosce l'errore mediante la verità che è in lei, se qualcuno le presenti ciò che è contrario alla regola del vero. Essa non sa nulla delle proposizioni – <che sono per lei> come le lettere <rispetto alla parola> – ma siccome conosce la verità sa ciò che si chiama proposizione[77] e in modo generale conosce le operazioni dell'anima: *[20]* la proposizione affermativa e la negativa e la regola che dice che, se si nega <il conseguente>, si pone <il suo contrario> ed altre regole <simili>, sa se <i termini> sono differenti o identici, ma conosce le cose immediatamente come la sensazione percepisce <gli oggetti> e lascia a chi ne abbia il desiderio lo studio diligente di questi argomenti.

6. *[Non è possibile essere un dialettico senza la virtù]*

La dialettica è dunque la parte eccellente <della filosofia>; ma la filosofia ne ha altre ancora: essa studia infatti la natura con l'aiuto della dialettica, così come le altre arti si servono della matematica[78] e quindi essa s'accompagna più da presso *[5]* alla dialettica; studia la morale partendo ancora di là, aggiungendovi le buone abitudini e gli esercizi, dai quali quelle procedono. Le abitudini razionali traggono da quella il loro carattere proprio, benché siano, per la maggior parte, in relazione con la materia. Se le altre virtù <applicano> il ragionamento a passioni e ad azioni particolari *[10]* in ciascuna, la prudenza, invece, è un certo ragionamento rivolto piuttosto al generale, che si chiede se un atto è

ἐπισχεῖν ἢ εἰσαῦθις ἢ ὅλως ἄλλο βέλτιον· ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία ἔτι καθόλου καὶ ἀύλως πάντα εἰς χρῆσιν προφέρει τῇ φρονήσει. Πότερα δὲ ἔστι τὰ κάτω εἶναι ἄνευ *[15]* διαλεκτικῆς καὶ σοφίας; Ἢ ἀτελῶς καὶ ἐλλειπόντως. Ἔστι δὲ σοφὸν εἶναι καὶ διαλεκτικὸν οὕτως ἄνευ τούτων; Ἢ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ ἢ πρότερον ἢ ἅμα συναύξεται. Καὶ τάχα ἂν φυσικάς τις ἀρετὰς ἔχοι, ἐξ ὧν αἱ τέλειαι σοφίας γενομένης[b]. Μετὰ τὰς φυσικὰς οὖν ἡ σοφία· *[20]* εἶτα τελειοῖ τὰ ἤθη. Ἢ τῶν φυσικῶν οὐσῶν συναύξεται ἤδη ἄμφω καὶ συντελειοῦται; Ἢ προλαβοῦσα[c] ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν ἐτελείωσεν· ὅλως γὰρ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ καὶ ὄμμα ἀτελὲς καὶ ἦθος ἔχει, καὶ αἱ ἀρχαὶ τὸ πλεῖστον ἀμφοτέραις, ἀφ' ὧν ἔχομεν.

conseguente, se, in questo caso, è necessario astenersene, o compierlo, o se ce n'è uno migliore. Ma la dialettica e la saggezza, che sono assolutamente universali e immateriali, forniscono alla prudenza tutto ciò che le occorre per il suo uso.

Potranno dunque queste <virtù> inferiori esistere senza *[15]* la dialettica e la saggezza?

Sì, ma imperfettamente e difettosamente. E si può essere filosofo e dialettico, senza queste virtù?

Impossibile, perché esse crescono o prima o insieme <con la saggezza>. Uno può possedere forse delle disposizioni naturali alla virtù, che poi diventano virtù perfette, col sopraggiungere della saggezza. Dunque la saggezza è posteriore alle disposizioni naturali; *[20]* e verrebbe dopo a perfezionare la nostra moralità.

Oppure, date quelle tendenze, esse e la saggezza si sviluppano e si perfezionano insieme: in questo caso questa prende quelle per perfezionarle, perché, generalmente, la disposizione naturale alla virtù è una vista imperfetta <del bene> e una moralità incompleta[79] e molto spesso queste disposizioni sono principi per la saggezza e la prudenza, dai quali incominciamo.

1. Τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ αὐτῷ τιθέμενοι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἆρα τούτων μεταδώσομεν; Εἰ γὰρ ἔστιν αὐτοῖς ᾗ πεφύκασιν ἀνεμποδίστως διεξάγειν, κἀκεῖνα τί κωλύει ἐν εὐζωίᾳ λέγειν εἶναι; Καὶ [5] γὰρ εἴτε ἐν εὐπαθείᾳ τὴν εὐζωίαν τις θήσεται, εἴτε ἐν ἔργῳ οἰκείῳ τελειουμένῳ, κατ' ἄμφω[a] καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρξει. Καὶ γὰρ εὐπαθεῖν ἐνδέχοιτο ἂν καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἔργῳ εἶναι· οἷον καὶ τὰ μουσικὰ τῶν ζῴων ὅσα τοῖς τε ἄλλοις εὐπαθεῖ καὶ δὴ καὶ ᾄδοντα ᾗ πέφυκε καὶ ταύτῃ [10] αἱρετὴν αὐτοῖς τὴν ζωὴν ἔχει. Καὶ τοίνυν καὶ εἰ τέλος τι τὸ εὐδαιμονεῖν τιθέμεθα, ὅπερ ἐστὶν ἔσχατον τῆς ἐν φύσει ὀρέξεως, καὶ ταύτῃ ἂν αὐτοῖς μεταδοίημεν τοῦ εὐδαιμονεῖν εἰς ἔσχατον ἀφικνουμένων, εἰς ὃ ἐλθοῦσιν ἵσταται ἡ ἐν αὐτοῖς φύσις πᾶσαν ζωὴν αὐτοῖς διεξελθοῦσα [15] καὶ πληρώσασα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος. Εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ζῷα τὰ ἄλλα — οὕτω γὰρ ἂν καὶ τοῖς ἀτιμοτάτοις αὐτῶν μεταδώσειν· μεταδώσειν δὲ καὶ τοῖς φυτοῖς ζῶσι καὶ αὐτοῖς καὶ ζωὴν ἐξελιττομένην εἰς τέλος ἔχουσι— πρῶτον μὲν ἄτοπος [20] διὰ τί[b] εἶναι οὐ δόξει μὴ ζῆν εὖ τὰ ἄλλα ζῷα λέγων, ὅτι μὴ πολλοῦ ἄξια αὐτῷ δοκεῖ εἶναι; Τοῖς δὲ φυτοῖς οὐκ ἀναγκάζοιτο ἂν διδόναι ὃ τοῖς ἅπασι ζῴοις δίδωσιν, ὅτι μὴ αἴσθησις πάρεστιν αὐτοῖς. Εἴη δ' ἄν τις ἴσως καὶ ὁ διδοὺς τοῖς φυτοῖς, εἴπερ καὶ τὸ ζῆν· ζωὴ δὲ ἡ μὲν εὖ ἂν εἴη, ἡ [25] δὲ τοὐναντίον· οἷον ἔστι καὶ ἐπὶ τῶν φυτῶν[c] εὐπαθεῖν καὶ μή, καρπὸν[d] αὖ φέρειν καὶ μὴ φέρειν. Εἰ μὲν οὖν ἡδονὴ τὸ τέλος καὶ ἐν τούτῳ τὸ εὖ ζῆν, ἄτοπος ὁ ἀφαιρούμενος τὰ ἄλλα ζῷα τὸ εὖ ζῆν· καὶ εἰ ἀταραξία δὲ εἴη, ὡσαύτως· καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν δὲ λέγοιτο τὸ εὖ ζῆν [30] εἶναι.

2. Τοῖς μέντοι φυτοῖς διὰ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι οὐ διδόντες κινδυνεύσουσιν οὐδὲ τοῖς ζῴοις ἤδη ἅπασι διδόναι. Εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι, τὸ τὸ πάθος μὴ λανθάνειν, δεῖ αὐτὸ ἀγαθὸν εἶναι τὸ πάθος πρὸ τοῦ μὴ [5] λανθάνειν, οἷον τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν, κἂν λανθάνῃ, καὶ οἰκεῖον[a] εἶναι, κἂν μήπω γινώσκῃ ὅτι οἰκεῖον καὶ ὅτι ἡδύ· δεῖ γὰρ ἡδὺ εἶναι. Ὥστε ἀγαθοῦ τούτου ὄντος καὶ παρόντος ἤδη ἐστὶν ἐν τῷ εὖ τὸ ἔχον. Ὥστε τί δεῖ τὴν αἴσθησιν προσλαμβάνειν; Εἰ μὴ ἄρα οὐκέτι τῷ γινομένῳ πάθει

1. *[Possono essere felici tutti gli esseri viventi?]*

Ponendo che viver bene sia la stessa cosa che esser felici, accorderemo <la felicità> a viventi diversi dall'uomo[80]? Certo, perché se essi possono passar la loro vita in conformità alla loro natura e senza ostacolo, che cosa impedisce di dire che anche essi vivono bene? *[5]* Se si mette dunque il viver bene allo stesso livello della felicità[81], e se esso consiste nel compimento della propria funzione, esso appartiene anche agli altri viventi. I quali possono infatti esser felici in quanto agiscano conforme alla loro natura: così, gli uccelli cantori, pur felici in altre cose, lo sono anche nel cantare secondo il loro istinto naturale e in questo modo *[10]* conseguono la vita per loro piacevole[82]. E se poniamo che la felicità sia un fine, cioè l'ultimo termine di una tendenza naturale[83], noi accorderemo loro anche in questo caso la felicità, ov'essi raggiungano questo termine; e quando vi sono giunti la natura si ferma, dopo aver svolto ogni loro capacità di vita *[15]* e aver compiuto tutto dal principio alla fine. Ma se non si è contenti di attribuire la felicità agli altri viventi e la si accorderà alle bestie più vili ed anche alle piante, sì anche ad esse, poiché anche in esse la vita scorre verso un fine, non è anzitutto assurdo *[20]* credere che gli altri viventi non possono viver bene solo perché essi ci sembrano di poco valore? Né si è forzati di accordare la felicità alle piante come la si accorda a tutti i viventi, poiché esse non hanno sentimenti. Forse la si accorderà anche alle piante, poiché esse posseggono la vita[84], perché ogni essere vivente può viver bene *[25]* o male: e così anche le piante potrebbero essere in buone o cattive disposizioni, fare o non fare frutti. Dunque, se il piacere è il fine e se in quello consiste il viver bene[85], è assurdo negare ai viventi diversi <dall'uomo> la possibilità di ben vivere. È la stessa cosa, sia che il ben vivere sia concepito come serenità oppure come conformità alla natura. *[30]*

2. *[La felicità risiede nell'anima razionale?]*

Non accordandola dunque alle piante per il fatto che esse non sentono[86], noi corriamo pericolo di non accordarla nemmeno a tutti gli esseri viventi. Ove si definisca la sensazione come coscienza di un'impressione[87], è necessario che l'impressione <se è un bene> sia buona in sé prima *[5]* di diventare cosciente e sia secondo natura, anche se incosciente, e corrisponda alle nostre funzioni, anche se noi non lo sappiamo, e sia piacevole: deve essere infatti piacevole. E poiché questa <impressione> è buona ed esiste, l'essere, in cui essa è, possiede il bene. Perché si dovrà aggiungere anche la coscienza? Indubbiamente perché

ἢ *[10]* καταστάσει[b] τὸ ἀγαθὸν διδόασιν, ἀλλὰ τῇ γνώσει καὶ αἰσθήσει[c]. Ἀλλ' οὕτω γε τὴν αἴσθησιν αὐτὴν τὸ ἀγαθὸν ἐροῦσι καὶ ἐνέργειαν ζωῆς αἰσθητικῆς· ὥστε καὶ ὁτουοῦν ἀντιλαμβανομένοις. Εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ ἀγαθὸν λέγουσιν, οἷον αἰσθήσεως τοιούτου, πῶς ἑκατέρου ἀδιαφόρου ὄντος *[15]* τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν εἶναι λέγουσιν; Εἰ δὲ ἀγαθὸν μὲν τὸ πάθος, καὶ τὴν τοιάνδε κατάστασιν τὸ εὖ ζῆν, ὅταν γνῷ τις τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ παρόν, ἐρωτητέον αὐτούς, εἰ γνοὺς τὸ παρὸν δὴ τοῦτο ὅτι πάρεστιν εὖ ζῇ, ἢ δεῖ γνῶναι οὐ μόνον ὅτι ἡδύ, ἀλλ' ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν. Ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ *[20]* ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἤδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως. Οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τῷ γινώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. Καὶ *[25]* τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου. Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφεὶς ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ; Ἀλλὰ γὰρ ἐοίκασιν, ὅσοι τε τοῖς φυτοῖς οὐ διδόασι καὶ ὅσοι αἰσθήσει τοιᾷδε τὸ *[30]* εὖ, λανθάνειν ἑαυτοὺς μεῖζόν τι τὸ εὖ ζῆν ζητοῦντες καὶ ἐν τρανοτέρᾳ ζωῇ τὸ ἄμεινον τιθέντες. Καὶ ὅσοι δὲ ἐν λογικῇ ζωῇ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ζωῇ, οὐδὲ εἰ αἰσθητικὴ εἴη, καλῶς μὲν ἴσως ἂν λέγοιεν. Διὰ τί δὲ οὕτω καὶ περὶ τὸ λογικὸν ζῷον μόνον τὸ εὐδαιμονεῖν τίθενται, *[35]* ἐρωτᾶν αὐτοὺς προσήκει. Ἆρά γε τὸ λογικὸν προσλαμβάνετε, ὅτι εὐμήχανον μᾶλλον ὁ λόγος καὶ ῥᾳδίως ἀνιχνεύειν καὶ περιποιεῖν τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν δύναται, ἢ κἂν μὴ δυνατὸς ᾖ ἀνιχνεύειν μηδὲ τυγχάνειν; Ἀλλ' εἰ μὲν διὰ τὸ ἀνευρίσκειν μᾶλλον δύνασθαι, ἔσται καὶ τοῖς μὴ λόγον *[40]* ἔχουσιν, εἰ ἄνευ λόγου φύσει τυγχάνοιεν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, τὸ εὐδαιμονεῖν· καὶ ὑπουργὸς ἂν ὁ λόγος καὶ οὐ δι' αὑτὸν αἱρετὸς γίγνοιτο οὐδ' αὖ ἡ τελείωσις αὐτοῦ, ἥν φαμεν ἀρετὴν εἶναι. Εἰ δὲ φήσετε μὴ διὰ τὰ κατὰ φύσιν πρῶτα ἔχειν τὸ τίμιον, ἀλλὰ δι' αὑτὸν ἀσπαστὸν εἶναι, *[45]* λεκτέον τί τε ἄλλο ἔργον αὐτοῦ καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ τί τέλειον αὐτὸν ποιεῖ. Ποιεῖν γὰρ δεῖ αὐτὸν τέλειον οὐ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλο τι τὸ τέλειον αὐτῷ εἶναι καὶ φύσιν ἄλλην εἶναι αὐτῷ καὶ μὴ εἶναι αὐτὸν τούτων τῶν πρώτων κατὰ φύσιν μηδὲ ἐξ ὧν τὰ πρῶτα *[50]* κατὰ φύσιν μηδ' ὅλως τούτου τοῦ γένους εἶναι, ἀλλὰ κρείττονα τούτων ἁπάντων· ἢ πῶς τὸ τίμιον αὐτῷ οὐκ οἶμαι ἕξειν αὐτοὺς

si pone il bene non nell'impressione *[10]* e nello stato conseguente, ma nella conoscenza e nella percezione. Ma così si dirà che il bene è la sensazione presa in se stessa e atto dell'anima sensitiva[88], quale si sia l'oggetto sentito.

Ma se si dirà che il bene risulta di due cose <della sensazione e dello stato sentito>, come potremo dire che il bene, dato che ciascuno dei due è indifferente, *[15]* è la combinazione dei due? E se si dice che l'impressione, col suo stato di benessere, è un bene in quanto si conosce la presenza di questo bene in noi, si deve chiedere se la felicità segua immediatamentela conoscenza di questa presenza, oppure se è necessario conoscere non solo che è piacevole, ma che è anche un bene. Ma questo riconoscimento *[20]* non è opera della sensazione, bensì di una facoltà superiore alla sensazione. In questo caso, la felicità non apparterrà a coloro che sentono il piacere, ma solo a colui, che può conoscere che il piacere è un bene; la causa della felicità non sarà il piacere, ma la facoltà di giudicare che il piacere è un bene.

Ora, *[25]* questo giudizio è migliore dell'impressione, poiché esso è ragione e intelligenza, mentre il piacere è impressione, e in nessun modo l'irrazionale vale di più della ragione. Come dunque la ragione potrebbe confondersi tanto da giudicare che una cosa di specie contraria alla sua è a lei superiore? È chiaro che quelli che non accordano la felicità alle piante e l'accordano invece all'essere che sente *[30]* cercano, senza saperlo, un bene superiore alla sensazione e lo pongono in una vita più chiara.

E coloro che dicono <la felicità> essere nell'anima razionale[89], e non semplicemente nell'anima, anche se sensitiva, forse parlano bene. Ma siccome essi accordano la felicità soltanto all'anima razionale, *[35]* è necessario chieder loro: «Aggiungete forse la ragione, perché essa è capace di ricercare e procurare facilmente gli oggetti che soddisfano i nostri primi <bisogni> naturali, o perché essa non può né ricercarli né ottenerli? Ma se <voi ne fate conto> per il suo potere superiore d'acquisto, la felicità apparterrà anche agli esseri che non hanno la ragione, *[40]* poiché essi potrebbero acquistarsi quegli oggetti senza di lei e per istinto. La ragione varrebbe allora per i nostri bisogni e non per se stessa, nemmeno se diventasse quella ragione perfetta che noi diciamo virtù[90]. E se direte che il suo valore non deriva dal fatto che essa soddisfa i nostri bisogni primitivi, ma che essa è amabile per sé, *[45]* dovrete dire quale altra funzione essa abbia, quale sia la sua natura, e che cosa la faccia perfetta». Difatti non è la contemplazione degli oggetti <che soddisfano i nostri bisogni> che la fa perfetta, ma essa ha un'altra perfezione e un'altra natura e non è una delle inclinazioni naturali primitive né uno tra gli oggetti che soddisfano quelle, *[50]* né appartiene in nessun modo a questa specie, ma è loro superiore: altrimenti io non so capire come possano darle questo valore. Sino a che essi non abbiano

λέγειν. Ἀλλ' οὗτοι μέν, ἕως ἂν κρείττονα εὕρωσι φύσιν τῶν περὶ ἃ νῦν ἵστανται, ἐατέοι ἐνταυθοῖ εἶναι, οὗπερ μένειν ἐθέλουσιν, ἀπόρως ἔχοντες [55] ὅπῃ τὸ εὖ ζῆν, οἷς δυνατόν ἐστι τούτων.

3. Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ἐξ ἀρχῆς τί ποτε τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπολαμβάνομεν εἶναι. Τιθέμενοι δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν ζωῇ, εἰ μὲν συνώνυμον τὸ ζῆν ἐποιούμεθα, πᾶσι μὲν ἂν τοῖς ζῶσιν ἀπέδομεν δεκτικοῖς εὐδαιμονίας εἶναι, εὖ δὲ ζῆν [5] ἐνεργείᾳ ἐκεῖνα, οἷς παρῆν ἕν τι καὶ ταὐτόν, οὗ ἐπεφύκει δεκτικὰ πάντα τὰ ζῷα εἶναι, καὶ οὐκ ἂν τῷ μὲν λογικῷ ἔδομεν δύνασθαι τοῦτο, τῷ δὲ ἀλόγῳ οὐκέτι· ζωὴ γὰρ ἦν τὸ κοινόν, ὃ δεκτικὸν τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔμελλεν εἶναι, εἴπερ ἐν ζωῇ τινι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπῆρχεν. Ὅθεν, [10] οἶμαι, καὶ οἱ ἐν λογικῇ ζωῇ λέγοντες τὸ εὐδαιμονεῖν γίνεσθαι οὐκ ἐν τῇ κοινῇ ζωῇ τιθέντες ἠγνόησαν τὸ εὐδαιμονεῖν οὐδὲ ζωὴν ὑποτιθέμενοι. Ποιότητα δὲ τὴν λογικὴν δύναμιν, περὶ ἣν ἡ εὐδαιμονία συνίσταται, ἀναγκάζοιντο ἂν λέγειν. Ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς λογική ἐστι [15] ζωή· περὶ γὰρ τὸ ὅλον τοῦτο ἡ εὐδαιμονία συνίσταται· ὥστε περὶ ἄλλο εἶδος ζωῆς. Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἀντιδιῃρημένον τῷ λόγῳ, ἀλλ' ὡς ἡμεῖς φαμεν πρότερον[a], τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. Πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἐχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ [20] ἐφεξῆς καὶ ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου ἄλλως μὲν τοῦ φυτοῦ, ἄλλως δὲ τοῦ ἀλόγου καὶ τρανότητι καὶ ἀμυδρότητι τὴν διαφορὰν ἐχόντων, ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ. Καὶ εἰ εἴδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἴδωλον αὖ τοῦ εὖ[b]. Εἰ δὲ ὅτῳ ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν — τοῦτο [25] δέ ἐστιν ὃ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἐλλείπει— τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι· τούτῳ γὰρ καὶ τὸ ἄριστον, εἴπερ ἐν τοῖς οὖσι τὸ ἄριστον τὸ ὄντως ἐν ζωῇ καὶ ἡ τέλειος ζωή· οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ἐπακτὸν τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχοι, οὐδ' ἄλλο τὸ ὑποκείμενον[c] ἀλλαχόθεν [30] γενόμενον παρέξει αὐτὸ ἐν ἀγαθῷ[d] εἶναι. Τί γὰρ τῇ τελείᾳ ζωῇ ἂν προσγένοιτο εἰς τὸ ἀρίστῃ εἶναι[e]; Εἰ δέ τις τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐρεῖ, οἰκεῖος μὲν ὁ λόγος ἡμῖν, οὐ μὴν τὸ αἴτιον, ἀλλὰ τὸ ἐνυπάρχον ζητοῦμεν. Ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει, [35] καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελείως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τοὐναντίον, πολλάκις μὲν εἴρηται· καὶ νῦν δὲ λελέχθω συντόμως ὡς, ἕως ἂν πάντα τὰ ζῶντα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς ᾖ, μὴ ἐπίσης δὲ τὰ

trovato nature superiori a quelle in cui s'arrestano ora, siano pure lasciati là dove vogliono rimanere col pensiero rivolto *[55]* al modo di arrivare alla felicità e a quegli esseri che possono <arrivarci>.

3. *[La vita perfetta sussiste nell'Intelligenza]*

Ma noi nuovamente diciamo in che consista la felicità. Ponendo la felicità nella vita e facendo della vita un sinonimo, noi accorderemmo a tutti i viventi la tendenza alla felicità e diremmo che sono felici *[5]* in atto quegli esseri cui appartiene questo carattere identico che tutti gli esseri viventi naturalmente son atti a possedere e non accorderemmo ai viventi ragionevoli questa attitudine <alla felicità> per rifiutarla agli irragionevoli: difatti la vita sarebbe un carattere comune che renderebbe ognuno atto alla felicità, poiché in una certa vita consisterebbe la felicità. *[10]*

Perciò, io credo, coloro che pongono la felicità nella vita razionale e non nella vita in generale, ignorano di non porre più la felicità nella vita; infatti sono costretti a dire che la felicità esiste soltanto nella facoltà razionale, che è qualità. Ma, per essi, il soggetto di questa è la vita razionale: *[15]* e in questo tutto esiste la felicità, la quale esiste perciò in una delle specie di vita. E di queste specie io parlo, non come di suddivisioni <di un genere>[91], ma nel senso adoperato da noi di anteriore e posteriore.

Ora, siccome vita si dice in molti modi, vita cioè di primo e secondo grado *[20]* e così via, ed essendo essa un termine omonimo che significa diversamente e per la pianta e per l'essere irrazionale, e consistendo la sua differenza nella sua chiarezza o nella sua oscurità, è evidente che anche la felicità possiede gli stessi gradi. Se <una vita> è l'immagine di un'altra, è chiaro che la felicità dell'una è immagine della felicità dell'altra. E se un essere possiede una vita intensa – un essere cioè *[25]* in cui la vita non sia in nulla deficiente – ad esso soltanto appartiene la felicità reale: esso infatti ha la perfezione, poiché negli esseri la perfezione consiste essenzialmente nella vita ed è la vita perfetta; e così il bene non è avventizio <in lui>; né un'altra cosa venuta da altro luogo *[30]* concederebbe a questo soggetto di essere nel bene.

Ma ad una vita che sia completa, che si dovrebbe aggiungere per farla perfetta? E se qualcuno dirà di aggiungere la natura del bene[92] – ed è questa certo la mia teoria –, chiederemo che <venga aggiunta> però non come causa, ma come attributo <della vita>.

S'è detto spesso[93] che la vita perfetta, vera e reale esiste in questa natura intellettuale, *[35]* che le altre vite sono imperfette ed immagini della vita perfetta e non già la vita nella sua pienezza e purezza, e che piuttosto sono il contrario della vita; ed ora, riassumendo, diciamo che, derivando tutti gli esseri viventi da un principio unico e non possedendo

ἄλλα ζῇ, ἀνάγκη τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην ζωὴν καὶ *[40]* τὴν τελειοτάτην εἶναι.

4. Εἰ μὲν οὖν τὴν τελείαν ζωὴν ἔχειν οἷός τε ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ὁ ταύτην ἔχων τὴν ζωὴν εὐδαίμων. Εἰ δὲ μή, ἐν θεοῖς ἄν τις τὸ εὐδαιμονεῖν θεῖτο, εἰ ἐν ἐκείνοις μόνοις ἡ τοιαύτη ζωή. Ἐπειδὴ τοίνυν φαμὲν εἶναι καὶ ἐν ἀνθρώποις *[5]* τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο, σκεπτέον πῶς ἐστι τοῦτο[a]. Λέγω δὲ ὧδε· ὅτι μὲν οὖν ἔχει τελείαν ζωὴν ἄνθρωπος οὐ τὴν αἰσθητικὴν μόνον ἔχων, ἀλλὰ καὶ λογισμὸν καὶ νοῦν ἀληθινόν, δῆλον καὶ ἐξ ἄλλων. Ἀλλ' ἆρά γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο ἔχει; Ἢ οὐδ' ἔστιν ὅλως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ *[10]* τοῦτο ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καί φαμεν εὐδαίμονα εἶναι. Ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; Ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ *[15]* μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτό, εἶναι τοῦτο· περικεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη, ἃ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἄν τις θεῖτο οὐκ ἐθέλοντι περικείμενα· ἦν δ' ἂν αὐτοῦ κατὰ βούλησιν συνηρτημένα. Τούτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; Ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ[b] ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως *[20]* ἀγαθόν, αὐτῷ παρὸν ἄλλως. Μαρτύριον δὲ τοῦ τοῦτο εἶναι τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα. Τί γὰρ ἂν καὶ ζητήσειε; Τῶν μὲν γὰρ χειρόνων οὐδέν, τῷ δὲ ἀρίστῳ σύνεστιν. Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζωὴν ἔχοντι. Κἂν σπουδαῖος ᾖ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτῆσιν *[25]* ἀγαθοῦ· οὐδὲν γάρ ἐστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. Ἀλλ' ὃ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλά τινι τῶν αὐτοῦ. Σώματι γὰρ προσηρτημένῳ ζητεῖ· κἂν ζῶντι δὲ σώματι, τὰ αὐτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἃ τοιούτου τοῦ ἀνθρώπου ἐστί. Καὶ γινώσκει ταῦτα καὶ δίδωσιν ἃ δίδωσιν οὐδὲν τῆς αὐτοῦ *[30]* παραιρούμενος ζωῆς. Οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίαις ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὣς ἡ τοιαύτη ζωή· ἀποθνῃσκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὅ τι ἐστίν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖοι ὄντες. Οἰκεῖοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν *[35]* λυπῶσιν, οὐκ αὐτόν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ νοῦν οὐκ ἔχον, οὗ τὰς λύπας οὐ δέξεται.

5. Ἀλγηδόνες δ' ἔτι καὶ νόσοι καὶ τὰ ὅλως[a] κωλύοντα ἐνεργεῖν; Εἰ δὲ δὴ μηδ' ἑαυτῷ παρακολουθοῖ; Γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ἐκ

la vita a uno stesso grado, è necessario che questo principio sia la vita *[40]* prima e perfettissima.

4. *[L'uomo ha la vita completa quando possiede l'Intelligenza]*

Se dunque l'uomo può possedere la vita completa, anche esso può essere felice. Se no, si riserverebbe la felicità agli dei, poiché essi soli possiedono una tale vita. Ma poiché noi diciamo che anche negli uomini *[5]* esiste la felicità, bisogna vedere in che modo essa vi sia. Io dico così: l'uomo possiede la vita completa, allorché ha non solo quella sensibile, ma anche la facoltà di ragionare e l'Intelligenza vera: e ciò è evidente anche da altre prove. Ma forse egli possiede questa <vita> come una cosa diversa da sé? No, perché non sarebbe uomo *[10]* se non l'avesse o in potenza o in atto: e felice lo chiamiamo quando la possiede in atto.

Ma diremo che questa vita completa è in lui come una parte di lui stesso?

Certo, ogni altro uomo la possiede come una parte di se stesso, poiché la possiede in potenza; ma l'uomo felice è quello che è ormai in atto questa stessa <vita> ed *[15]* è passato in essa sino a identificarsi ad essa; ormai le altre cose lo circondano, ma nessuno potrebbe dire che esse sono sue parti, poiché egli più non le vuole; e possono accostarsi a lui solo per suo volere. E per quest'uomo cos'è il bene?

Egli è bene a se stesso, perché lo possiede – ma la causa del bene che è in lui è quello che è al di là <dell'Intelligenza> *[20]* ed è diverso da quello che è in lui. E la prova del suo stato <perfetto> è che egli non cerca più nulla, trovandosi in questo stato.

Che dovrebbe cercare? Non cose inferiori, certamente, poiché c'è in lui la perfezione. Chi possiede questa vita, vive bastando a se stesso. Il saggio basta a se stesso per essere felice e acquistare *[25]* il bene: non c'è bene che egli non abbia. Altre cose egli necessariamente ricerca, ma non per sé[94], ma per quello che gli appartiene. Le ricerca per il corpo, al quale egli è congiunto, e perché quel corpo vive di una vita, i cui beni non sono quelli dell'uomo vero. L'uomo conosce questi <beni> e glieli dona *[30]* senza sottrarre nulla della sua vita. Nei casi avversi, la felicità non è diminuita; essa rimane immutabile come la sua vita: quando muoiono i suoi parenti o i suoi amici egli sa cos'è la morte e lo sanno anche coloro che muoiono se sono saggi. La morte dei suoi parenti e amici *[35]* commuove non lui, ma solo la sua parte irrazionale, i cui dolori non lo toccano.

5. *[Il saggio sopporta facilmente la sofferenza?]*

Ma le sofferenze, le malattie, e gli altri ostacoli che impediscono l'azione? E la perdita di coscienza che potrebbe essere determinata da

φαρμάκων καί τινων νόσων. Πῶς δὴ ἐν τούτοις ἅπασι τὸ ζῆν εὖ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἂν ἔχοι; Πενίας γὰρ [5] καὶ ἀδοξίας ἐατέον. Καίτοι καὶ πρὸς ταῦτα ἄν τις ἀποβλέψας ἐπιστήσειε καὶ πρὸς τὰς πολυθρυλλήτους αὖ μάλιστα Πριαμικὰς τύχας· ταῦτα γὰρ εἰ καὶ φέροι καὶ ῥᾳδίως φέροι, ἀλλ' οὐ βουλητά γε ἦν αὐτῷ· δεῖ δὲ βουλητὸν τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι· ἐπεὶ οὐδὲ τοῦτον εἶναι τὸν [10] σπουδαῖον ψυχὴν τοιάνδε, μὴ συναριθμεῖσθαι δ' αὐτοῦ τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν. Ἑτοίμως γὰρ τοῦτο φαῖεν ἂν λαμβάνειν, ἕως ἂν αἱ τοῦ σώματος πείσεις πρὸς αὐτὸν ἀναφέρωνται καὶ αὖ καὶ αἱ αἱρέσεις καὶ φυγαὶ διὰ τοῦτο γίγνωνται αὐτῷ. Ἡδονῆς δὲ συναριθμουμένης τῷ εὐδαίμονι [15] βίῳ, πῶς ἂν λυπηρὸν διὰ τύχας καὶ ὀδύνας ἔχων εὐδαίμων εἴη, ὅτῳ ταῦτα σπουδαίῳ ὄντι γίγνοιτο; Ἀλλὰ θεοῖς μὲν ἡ τοιαύτη διάθεσις εὐδαίμων καὶ αὐτάρκης, ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὔδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος, ὃ [20] ἐκ θατέρου[b] κακῶς ἔχοντος ἀναγκάζοιτο ἂν καὶ θάτερον τὸ κρεῖττον[c] ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὰ αὐτοῦ, ὅτι μὴ καὶ τὰ τοῦ ἑτέρου καλῶς ἔχει. Ἢ ἀπορρήξαντα δεῖ σῶμα ἢ καὶ αἴσθησιν τὴν σώματος οὕτω τὸ αὔταρκες ζητεῖν πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν.

6. Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ μὴ ἀλγεῖν μηδὲ νοσεῖν μηδὲ δυστυχεῖν μηδὲ συμφοραῖς μεγάλαις περιπίπτειν ἐδίδου ὁ λόγος, οὐκ ἦν τῶν ἐναντίων παρόντων εἶναι ὁντινοῦν εὐδαίμονα· εἰ δ' ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ [5] κτήσει τοῦτό ἐστι κείμενον, τί δεῖ παρέντας τοῦτο καὶ τὸ πρὸς τοῦτο βλέποντας κρίνειν τὸν εὐδαίμονα τὰ ἄλλα ζητεῖν, ἃ μὴ ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν ἠρίθμηται; Εἰ μὲν γὰρ συμφόρησις ἦν ἀγαθῶν καὶ ἀναγκαίων ἢ καὶ οὐκ ἀναγκαίων, ἀλλ' ἀγαθῶν καὶ τούτων λεγομένων, ἐχρῆν καὶ ταῦτα [10] παρεῖναι ζητεῖν· εἰ δὲ τὸ τέλος ἕν τι εἶναι ἀλλ' οὐ πολλὰ δεῖ — οὕτω γὰρ ἂν οὐ τέλος, ἀλλὰ τέλη ἂν ζητοῖ — ἐκεῖνο χρὴ λαμβάνειν μόνον, ὃ ἔσχατόν τέ ἐστι καὶ τιμιώτατον καὶ ὃ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὐτῇ ἐγκολπίσασθαι. Ἡ δὲ ζήτησις αὕτη καὶ ἡ βούλησις οὐχὶ τὸ μὴ[a] ἐν τούτῳ εἶναι· ταῦτα [15] γὰρ οὐκ αὐτῇ φύσει[b], ἀλλὰ παρόντα μόνον φεύγει ὁ λογισμὸς ἀποικονομούμενος ἢ καὶ προσλαμβάνων[c] ζητεῖ· αὐτὴ δὲ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆς, οὗ ἐγγενομένου ἀποπεπλήρωται καὶ ἔστη, καὶ οὗτος ὁ βουλητὸς ὄντως βίος. Τῶν δ' ἀναγκαίων τι παρεῖναι οὐ βούλησις ἂν εἴη, εἰ [20] κυρίως τὴν βούλησιν ὑπολαμβάνοι, ἀλλὰ μὴ καταχρώμενος

farmaci e da certe malattie? Come potrebbe il saggio, immerso in tutti questi mali, viver bene ed esser felice, per non dire della povertà [5] e dell'oscurità? A queste <obiezioni> deve rispondere colui che guardi a questi mali e specialmente alle famose sventure di Priamo[95]. Se il saggio le sopporta e le sopporta facilmente, egli però non le ha volute: ora, è necessario che la vita felice sia voluta ed è falso dire [10] che il saggio sia un'anima e che il suo corpo non conti per nulla nel suo essere. Si potrebbe dire che <l'uomo> sarebbe disposto a prendere <il corpo> come una sua parte, ma solo fino a che le impressioni del corpo salgano sino a lui e inversamente sino a che egli ricerchi o fugga le cose per l'interesse del corpo.

Ma se il piacere deve essere considerato indispensabile per la vita felice, [15] come mai un individuo che soffra di sventure e afflizioni potrà essere felice, per quanto sia saggio? Per gli dei tale stato è una felicità bastante a se stessa, ma nell'uomo una parte inferiore è aggiunta <alla ragione>, cosicché bisogna ricercare la felicità in tutto l'uomo e non nella sua parte <superiore>, [20] poiché necessariamente il male di una parte arresta l'attività dell'altra, essendo cattivo il funzionamento di quella. Oppure è necessario staccarsi totalmente dal corpo e dalle sensazioni del corpo e cercare così di bastare a se stessi per possedere la felicità.

6. *[La felicità risiede nel possesso del vero bene]*

Ma se la felicità consistesse nel non soffrire, nel non essere malato, nel non cadere nelle avversità o nelle grandi sventure, bisognerebbe dire che nessuno sarebbe felice quando gli eventi gli fossero contrari. Ma se la felicità consiste nel possesso del vero bene, [5] come si potrà, nel giudicare l'uomo felice, rinunciare a tener conto di quel bene e di ciò che gli si riferisce, pensando che egli ricerchi altre cose che non hanno a che fare con la felicità? Se il bene è un complesso di beni reali e di oggetti necessari e non necessari, chiamati beni anche essi, è necessario [10] cercare di procurarseli. Ma se il fine è necessariamente uno solo e non molti – perché allora si ricercherebbero dei fini, ma non il fine – è necessario considerare come solo fine il fine ultimo, il più prezioso, quello che l'anima cerca di accogliere in sé.

Questo sforzo e questa volontà non tendono a non raggiungerlo: [15] e gli oggetti che non sono suoi per natura ma sono soltanto lì, presenti, il pensiero li fugge allontanandoli da sé; oppure cerca anche di trattenerli, ma allora la sua reale aspirazione tende a una realtà superiore a se stessa, la cui presenza lo soddisfa e lo rasserena: ed è questa la reale vita da lui voluta. La sua volontà – se questa parola è intesa nel suo senso proprio, e non in quello abusivo – non tende a possedere gli oggetti necessari <alla vita>; [20] eppure noi apprezziamo giustamente anche

ἄν τις λέγοι, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα παρεῖναι ἀξιοῦμεν. Ἐπεὶ καὶ ὅλως τὰ κακὰ ἐκκλίνομεν, καὶ οὐ δήπου βουλητὸν τὸ τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης· μᾶλλον γὰρ βουλητὸν τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς τοιαύτης. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ *[25]* αὐτά, ὅταν παρῇ· οἷον ὑγίεια καὶ ἀνωδυνία. Τί γὰρ τούτων ἐπαγωγόν ἐστι; Καταφρονεῖται γοῦν ὑγίεια παροῦσα καὶ τὸ μὴ ἀλγεῖν. Ἃ δὲ παρόντα μὲν οὐδὲν ἐπαγωγὸν ἔχει οὐδὲ προστίθησί τι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, ἀπόντα δὲ διὰ τὴν τῶν λυπούντων παρουσίαν ζητεῖ‹ται›[d], εὔλογον *[30]* ἀναγκαῖα, ἀλλ' οὐκ ἀγαθὰ φάσκειν εἶναι. Οὐδὲ συναριθμητέα τοίνυν τῷ τέλει, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν καὶ τῶν ἐναντίων παρόντων ἀκέραιον τὸ τέλος τηρητέον.

7. Διὰ τί οὖν ὁ εὐδαιμονῶν ταῦτα ἐθέλει παρεῖναι καὶ τὰ ἐναντία ἀπωθεῖται; Ἢ φήσομεν οὐχ ὅτι πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν εἰσφέρεταί τινα μοῖραν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τὸ εἶναι· τὰ δ' ἐναντία τούτων ἢ πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἢ ὅτι ἐνοχλεῖ τῷ *[5]* τέλει παρόντα, οὐχ ὡς ἀφαιρούμενα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ὁ ἔχων τὸ ἄριστον αὐτὸ μόνον βούλεται ἔχειν, οὐκ ἄλλο τι μετ' αὐτοῦ, ὃ ὅταν παρῇ, οὐκ ἀφῄρηται μὲν ἐκεῖνο, ἔστι δ' ὅμως κἀκείνου ὄντος. Ὅλως δὲ οὐκ, εἴ τι ὁ εὐδαίμων μὴ ἐθέλοι, παρείη δὲ τοῦτο, ἤδη παραιρεῖταί τι τῆς *[10]* εὐδαιμονίας· ἢ οὕτω γε καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν μεταπίπτοι ἂν καὶ ἐκπίπτοι τῆς εὐδαιμονίας· οἷον εἰ καὶ παῖδα ἀποβάλλοι ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν κτημάτων. Καὶ μυρία ἂν εἴη ἃ οὐ κατὰ γνώμην ἐκβάντα οὐδέν τι παρακινεῖ τοῦ παρόντος τέλους αὐτῷ. Ἀλλὰ τὰ μεγάλα, φασί, καὶ οὐ τὰ τυχόντα. Τί δ' ἂν *[15]* εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἁπάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἔτι τῶν κάτω ἐξηρτημένου; Διὰ τί γὰρ τὰς μὲν εὐτυχίας, ἡλίκαι οὖν ἂν ὦσιν, οὐ μεγάλας[a] ἡγεῖται, οἷον βασιλείας καὶ πόλεων καὶ ἐθνῶν ἀρχάς, οὐδὲ οἰκίσεις καὶ *[20]* κτίσεις πόλεων, οὐδ' εἰ ὑπ' αὐτοῦ γίγνοιντο, ἐκπτώσεις δὲ ἀρχῶν καὶ πόλεως αὐτοῦ κατασκαφὴν ἡγήσεταί τι εἶναι μέγα; Εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ὅλως κακόν, γελοῖος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος εἴη ξύλα καὶ λίθους καὶ νὴ Δία θανάτους θνητῶν μέγα ἡγούμενος, ᾧ *[25]* φαμεν δεῖν δόγμα παρεῖναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι. Αὐτὸς δὲ εἰ τυθείη, κακὸν οἰήσεται αὐτῷ τὸν θάνατον, ὅτι παρὰ βωμοῖς τέθνηκεν; Ἀλλ' εἰ μὴ ταφείη, πάντως που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα σαπείη[b]. Εἰ δ' ὅτι μὴ πολυδαπάνως, ἀλλ' *[30]* ἀνωνύμως τέθαπται οὐκ ἀξιωθεὶς

il possesso di questi. Difatti, noi in generale evitiamo i mali, ma la nostra volontà non è tanto di evitarli, quanto piuttosto di non aver bisogno di evitarli[96]. Ne avremo la prova *[25]* supponendo che questi <pretesi beni> siano presenti, come, ad esempio, la salute e la mancanza di dolori. Che hanno essi di attraente? Della salute, finché esiste, o della mancanza di dolori, non ci prendiamo pensiero. Queste cose, finché sono presenti, non hanno nulla di attraente e nulla aggiungono alla felicità; quando non ci sono più per la presenza dei sopraggiunti dolori contrastanti, allora si ricercano: è ragionevole dire *[30]* perciò che sono cose necessarie, ma non beni. Né si devono considerare in funzione del fine; ma quando sono assenti e sono presenti invece i loro contrari bisogna conservare il fine senza confonderlo <con quelle>.

7. *[Il saggio non affida la propria felicità alla stoltezza altrui]*

Ma allora perché l'uomo felice vuole conservarle e respinge i loro contrari?

Diremo che portano un contributo non alla felicità, ma all'esistenza; i loro contrari tendono a fargli perdere l'esistenza oppure ostacolano il nostro fine <la felicità>, *[5]* senza però sopprimerlo; ma poiché colui che possiede la cosa migliore vuole possederla sola e nessun'altra con essa, le avversità, quando sono presenti, non tolgono la felicità, benché esistano insieme con essa. Ma se l'uomo felice prova una contrarietà che egli non ha voluta, nulla gli è sottratto *[10]* della sua felicità: altrimenti, ogni giorno egli muterebbe e perderebbe della sua felicità, come quando egli rimane privo di un figlio o delle sue ricchezze. E mille altre sventure gli possono capitare contro il suo volere, ma esse non gli possono rapire il fine già raggiunto.

Tuttavia, si dirà, lo potranno le grandi sventure, se non quelle ordinarie. *[15]*

Ma che c'è di così grande nelle cose umane che non sia disprezzato da colui che le ha superate e più non dipende dalle cose terrene? E se egli non stima grandi cose le felici fortune, per quanto eccelse, come quelle di un re, di un sovrano di città o di popoli, di un fondatore di colonie *[20]* e di città – neppure se esse gli appartengano –, potrà considerare grande cosa la caduta di un regno e la rovina della sua città[97]? E se stimasse ciò un gran male o semplicemente un male, ridicola sarebbe la sua opinione, né egli sarebbe saggio, ove considerasse grandi cose del legno, dei marmi e, per Zeus, la morte di esseri mortali; *[25]* proprio lui, diremo noi, che dovrebbe avere questa dottrina che la morte è migliore della vita col corpo. E se egli serve da vittima, considererà la morte come un male per sé, poiché è morto vicino agli altari[98]? S'egli non è sepolto, il suo corpo imputridirà ovunque, e sopra la terra e sotto; se è sepolto senza onori *[30]* e senza iscrizioni e non è

ὑψηλοῦ μνήματος, τῆς μικρολογίας. Ἀλλ' εἰ αἰχμάλωτος ἄγοιτο, πάρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ οἰκεῖοι αὐτῷ αἰχμάλωτοι, οἷον ἑλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες — τί οὖν, φήσομεν, εἰ ἀποθνήσκοι μηδὲν τοιοῦτον ἑωρακώς; *[35]* Ἆρ' ἂν οὕτω δόξης ἔχοι ἀπιών, ὡς μὴ ἂν τούτων ἐνδεχομένων γενέσθαι; Ἀλλ' ἄτοπος ἂν εἴη. Οὐκ ἂν οὖν δοξάσειεν, ὡς ἐνδέχεται τοιαύταις τύχαις τοὺς οἰκείους περιπεσεῖν; Ἆρ' οὖν διὰ τὸ οὕτως ἂν δόξαι[c] ὡς καὶ γενησομένου ἂν οὐκ εὐδαίμων; Ἢ καὶ δοξάζων οὕτως εὐδαίμων· ὥστε καὶ *[40]* γινομένου. Ἐνθυμοῖτο γὰρ ἄν, ὡς ἡ τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις τοιαύτη, οἵα καὶ τὰ τοιαῦτα φέρειν, καὶ ἕπεσθαι χρή. Καὶ πολλοὶ δὴ καὶ ἄμεινον αἰχμάλωτοι γενόμενοι πράξουσι. Καὶ ἐπ' αὐτοῖς δὲ βαρυνομένοις ἀπελθεῖν· ἢ μένοντες ἢ εὐλόγως μένουσι καὶ οὐδὲν δεινόν, ἢ ἀλόγως *[45]* μένοντες, δέον μή, αὐτοῖς αἴτιοι. Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄνοιαν οἰκείων ὄντων αὐτὸς ἐν κακῷ ἔσται καὶ εἰς ἄλλων εὐτυχίας καὶ δυστυχίας ἀναρτήσεται.

8. Τὸ δὲ τῶν ἀλγηδόνων αὐτοῦ, ὅταν σφοδραὶ ὦσιν, ἕως δύναται φέρειν, οἴσει· εἰ δὲ ὑπερβάλλουσιν, ἐξοίσουσι. Καὶ οὐκ ἐλεεινὸς ἔσται ἐν τῷ ἀλγεῖν, ἀλλὰ τὸ αὐτοῦ καίεται ἔνδον φέγγος, οἷον ἐν λαμπτῆρι φῶς πολλοῦ ἔξωθεν *[5]* πνέοντος ἐν πολλῇ ζάλῃ ἀνέμων καὶ χειμῶνι. Ἀλλ' εἰ μὴ παρακολουθοῖ, ἢ παρατείνοι τὸ ἀλγεῖν ἐπὶ τοσοῦτον αἰρόμενον, ὥστε ἐν τῷ σφοδρῷ ὅμως μὴ ἀποκτιννύναι; Ἀλλ' εἰ μὲν παρατείνοι, τί χρὴ ποιεῖν βουλεύσεται· οὐ γὰρ ἀφῄρηται τὸ αὐτεξούσιον ἐν τούτοις. Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς *[10]* οὐχ, οἷα τοῖς ἄλλοις φαίνεται, τοιαῦτα καὶ τῷ σπουδαίῳ φανεῖται ἕκαστα, καὶ οὐ μέχρι τοῦ εἴσω ἕκαστα οὔτε τὰ ἄλλα, οὔτε ἀλγεινὰ οὔτε τὰ λυπηρά[a]. Καὶ ὅταν περὶ ἄλλους τὰ ἀλγεινά; ἀσθένεια γὰρ εἴη[b] ψυχῆς ἡμετέρας. Καὶ τοῦτο μαρτυρεῖ, ὅταν λανθάνειν ἡμᾶς κέρδος ἡγώμεθα καὶ *[15]* ἀποθανόντων ἡμῶν, εἰ γίγνοιτο, κέρδος εἶναι τιθεμένων καὶ οὐ τὸ ἐκείνων ἔτι σκοπουμένων, ἀλλὰ τὸ αὐτῶν, ὅπως μὴ λυποίμεθα. Τοῦτο δὲ ἡμετέρα ἤδη ἀσθένεια, ἣν δεῖ περιαιρεῖν, ἀλλὰ μὴ ἐῶντας φοβεῖσθαι μὴ γένηται. Εἰ δέ τις λέγοι οὕτως ἡμᾶς πεφυκέναι, ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν *[20]* οἰκείων συμφοραῖς, γιγνωσκέτω, ὅτι οὐ πάντες οὕτω, καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἄμεινον ἄγειν καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλούς· κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι. Οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἀθλητὴν μέγαν *[25]*

stato giudicato degno di un sepolcro eminente, sarebbe grettezza di spirito <lagnarsene>. S'egli è condotto come prigioniero di guerra, c'è una via per lui di andarsene[99], ove non possa essere felice.

Ma se i prigionieri sono i suoi parenti, le nuore o le figlie[100], allora, diremo, se egli muore senza aver visto tali cose, *[35]* potrà credere andandosene che esse erano impossibili? No, certamente. O non piuttosto crederà possibile che i suoi parenti cadessero in simili sventure? E poiché egli crederà così, forse che egli non sarà felice? Pur credendo così, egli sarà felice; e lo sarà anche *[40]* quando arriveranno <le sventure>. Egli pensa che la natura di questo mondo è tale che è necessario sopportare queste cose e conformarvisi. Molti prigionieri di guerra stanno meglio <di prima>. Se <la sventura> è loro di peso, possono lasciare <la vita>: s'essi rimangono, ed hanno delle ragioni per rimanervi, non c'è nulla di terribile <nella loro sorte>, ma se rimangono senza alcuna ragione, *[45]* mentre non dovrebbero, essi stessi sono la causa <del loro male>. Per la stoltezza degli altri o dei parenti il saggio non si renderà infelice né si legherà alla fortuna buona o cattiva degli altri.

8. *[La presenza della virtù rende impassibile l'anima del saggio]*

Riguardo, poi, alle sue sofferenze personali, egli le sopporterà, quando saranno violente, finché potrà[101]; ma se sorpasseranno <ogni misura>, esse lo porteranno fuori <della vita>. Egli non ispirerà pietà nel suo soffrire: la fiamma che è in lui brilla come la luce della lampada *[5]* in mezzo alle raffiche violente dei venti ed alla tempesta[102].

Ma se egli perde la coscienza, se il dolore si prolunga, senz'essere però tanto forte da ucciderlo?

Se esso si prolunga, egli deciderà ciò che conviene fare: poiché egli non è privato del libero arbitrio riguardo a queste cose. Bisogna sapere che *[10]* al saggio queste <impressioni> non s'impongono, come agli altri: non penetrano nel suo interno né vi penetrano le altre impressioni, tristi o dolorose, proprie o altrui: sarebbe questa una debolezza dell'anima nostra. E la prova è questa: che noi consideriamo un vantaggio il non vedere <quei mali> e, se arrivano, consideriamo un vantaggio che essi arrivino *[15]* dopo la nostra morte: e perciò noi non pensiamo a quelli che rimangono, ma all'interesse nostro, di non soffrire. Questa è la nostra debolezza, che bisogna estirpare, senza lasciarci spaventare dagli accadimenti. Ma se qualcuno obietterà che noi siamo naturalmente portati a soffrire *[20]* delle disgrazie dei parenti, costui sappia che non tutti fanno così, e che è ufficio della virtù condurre gli istinti comuni alla forma migliore e più bella che presso il volgo: ed è bello non piegarsi dinanzi agli accadimenti, terribili per la nostra comune natura. E non bisogna comportarsi da inetti, ma, come un bravo atleta, *[25]* prepararsi

διακεῖσθαι τὰς τῆς τύχης πληγὰς ἀμυνόμενον, γινώσκοντα μὲν ὅτι τινὶ φύσει ταῦτα[c] οὐκ ἀρεστά, τῇ δὲ αὐτοῦ φύσει οἰστά, οὐχ ὡς δεινά, ἀλλ' ὡς παισὶ φοβερά. Ταῦτ' οὖν ἤθελεν; Ἢ καὶ πρὸς τὰ μὴ θελητά, ὅταν παρῇ, ἀρετὴν καὶ πρὸς ταῦτα ἔχει δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ τὴν ψυχὴν *[30]* παρέχουσαν.

9. Ἀλλ' ὅταν μὴ παρακολουθῇ βαπτισθεὶς ἢ νόσοις ἢ μάγων τέχναις; Ἀλλ' εἰ μὲν φυλάξουσιν αὐτὸν σπουδαῖον εἶναι οὕτως ἔχοντα καὶ οἷα ἐν ὕπνῳ κοιμώμενον, τί κωλύει εὐδαίμονα αὐτὸν εἶναι; Ἐπεὶ οὐδὲ ἐν τοῖς ὕπνοις *[5]* ἀφαιροῦνται τῆς εὐδαιμονίας αὐτόν, οὐδ' ὑπὸ λόγον ποιοῦνται τὸν χρόνον τοῦτον, ὡς μὴ πάντα τὸν βίον εὐδαιμονεῖν λέγειν· εἰ δὲ μὴ σπουδαῖον φήσουσιν, οὐ περὶ τοῦ σπουδαίου ἔτι τὸν λόγον ποιοῦνται. Ἡμεῖς δὲ ὑποθέμενοι σπουδαῖον, εἰ εὐδαιμονεῖ, ἕως ἂν εἴη[a] σπουδαῖος, ζητοῦμεν. *[10]* Ἀλλ' ἔστω σπουδαῖος, φασί· μὴ αἰσθανόμενος μηδ' ἐνεργῶν[b] κατ' ἀρετήν, πῶς ἂν εὐδαίμων εἴη; Ἀλλ' εἰ μὲν μὴ αἰσθάνοιτο ὅτι ὑγιαίνοι, ὑγιαίνει οὐδὲν ἧττον, καὶ εἰ μὴ ὅτι καλός, οὐδὲν ἧττον καλός· εἰ δὲ ὅτι σοφὸς μὴ αἰσθάνοιτο, ἧττον σοφὸς ἂν εἴη; Εἰ μή πού τις λέγοι ὡς ἐν *[15]* τῇ σοφίᾳ γὰρ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι· ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνέργειαν σοφίᾳ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν παρεῖναι. Ἐπακτοῦ μὲν οὖν ὄντος τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς σοφίας λέγοι ἄν τι ἴσως ὁ λόγος οὗτος· εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, *[20]* οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ, καὶ ἔστιν ἡ τῆς οὐσίας αὐτὴ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄυπνος ἐνέργεια, ἐνεργοῖ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ᾗ τοιοῦτος· λανθάνοι δ' ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι *[25]* μέρος αὐτοῦ· οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἡ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ, καί, εἴπερ ἦμεν τὸ φυτικὸν ἡμῶν ἡμεῖς, ἡμεῖς[c] ἂν ἐνεργοῦντες ἦμεν· νῦν δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐσμέν, ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια· ὥστε ἐνεργοῦντος *[30]* ἐκείνου ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς.

10. Λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δοκεῖ καὶ περὶ τούτων[a]. Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἡ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως *[5]* ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ

a sostenere i colpi della sorte, sapendo che essi non sono sopportabili per certe nature, ma sopportabili per la propria; che non sono temibili, ma spaventosi solo per i fanciulli.

Dunque <il saggio> li vuole? No, ma contro gli avvenimenti da lui non voluti egli oppone, quand'essi accadono, la sua virtù che rende l'anima sua immutabile e impassibile. *[30]*

9. *[La felicità consiste nella saggezza operosa?]*

E quando perde la ragione, sconvolto dalle malattie o dalle arti magiche? Ma se <gli Stoici> affermano che il saggio, pur trovandosi così, rimane tale, non meno che nello stato di sonno, che cosa gli impedirà di essere felice? Essi dicono infatti che egli non perde la felicità durante il sonno[103] *[5]* e non fanno nessun conto della durata <del sonno>, poiché essi dicono che egli è felice durante tutta la vita. Se si dirà che egli allora non è saggio <benché felice>, non si tratterà più della stessa cosa: noi domandiamo infatti s'egli è felice finché resta saggio, supponendo che resti saggio. *[10]*

E resti pure saggio, si dirà; ma senza la coscienza delle sue azioni virtuose, come sarebbe felice? Eppure, anche senza sentire di possedere la salute, si ha la salute; pur non sapendo di essere belli, si è nondimeno belli: perciò, ove non si sappia di essere saggi, si sarà meno saggi? Si dirà che *[15]* la saggezza richiede la coscienza e il sentimento di sé e che solo nella saggezza in atto c'è la felicità.

Forse l'argomento sarebbe accettabile, se il pensiero e la saggezza fossero qualcosa di acquisito; ma siccome la saggezza è sostanza di un essere, o meglio dell'essere, *[20]* quest'essere non svanisce quando il saggio dorme o è in un qualsiasi stato incosciente: l'atto stesso di questo essere è nel saggio e quest'atto è insonne: il saggio come tale agisce anche <nel sonno>, ma quell'atto gli sfugge, non a lui tutto intero, *[25]* bensì ad una sua parte.

Così è dell'attività vegetativa che non si estende a tutto l'uomo, cosicché noi non la percepiamo con la sensazione; se il nostro io fosse questa attività vegetativa, sarebbe esso quello che agirebbe. Esso invece non è quell'attività, ma un'attività pensante, *[30]* perciò quando quell'io agisce, siamo noi che agiamo.

10. *[Gli esseri, nello stato d'incoscienza, hanno una vita più intensa]*

<Quell'atto dell'essere> certo gli sfugge, non avendo relazione con un oggetto sensibile: difatti solo attraverso la sensazione quale intermediaria, egli può rivolgere la sua attività a questi oggetti <sensibili>. Ma l'intelligenza e l'anima intellettuale non agiscono forse per se stesse, essendo prima della sensazione e della relativa *[5]* impressione? È ne-

τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. Καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν, ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ[b] περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν *[10]* ἡσυχάζον. Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἴδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργείᾳ[c] πάρεστιν οὗ τὸ εἴδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιούτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, *[15]* ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἁρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἡ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἡ νόησις τότε· ὥστε καὶ τοιοῦτον ἄν τι *[20]* νοοῖτο μετὰ φαντασίας τὴν νόησιν γίνεσθαι οὐκ οὔσης τῆς νοήσεως φαντασίας. Πολλὰς δ' ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη *[25]* παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκοι[d]· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, *[30]* μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

11. Εἰ δέ τινες μηδὲ ζῆν λέγοιεν τὸν τοιοῦτον, ζῆν μὲν αὐτὸν φήσομεν, λανθάνειν δ' αὐτοὺς τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ τοιούτου, ὥσπερ καὶ τὸ ζῆν. Εἰ δὲ μὴ πείθοιντο, ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑποθεμένους τὸν ζῶντα καὶ τὸν σπουδαῖον *[5]* οὕτω ζητεῖν εἰ εὐδαίμων, μηδὲ τὸ ζῆν αὐτοῦ ἐλαττώσαντας τὸ εὖ ζῆν ζητεῖν εἰ πάρεστι μηδὲ ἀνελόντας τὸν ἄνθρωπον περὶ εὐδαιμονίας ἀνθρώπου ζητεῖν μηδὲ τὸν σπουδαῖον συγχωρήσαντας εἰς τὸ εἴσω ἐπεστράφθαι ἐν ταῖς ἔξωθεν ἐνεργείαις αὐτὸν ζητεῖν μηδὲ ὅλως τὸ βουλητὸν αὐτοῦ ἐν *[10]* τοῖς ἔξω. Οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ὑπόστασις εὐδαιμονίας εἴη, εἰ τὰ ἔξω βουλητὰ λέγοι[a] καὶ τὸν σπουδαῖον βούλεσθαι ταῦτα. Ἐθέλοι γὰρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἀλλὰ μὴ γινομένων ὅμως εὐδαίμων. Εἰ δέ τις παράλογον ἂν αὐτὸν ποιήσειν *[15]* φήσει, εἰ ταῦτα ἐθελήσει – μὴ γὰρ οἷόν τε τὰ κακὰ μὴ εἶναι – δῆλον ὅτι συγχωρήσει ἡμῖν ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἴσω.

cessario allora che ci sia un atto prima dell'impressione, poiché <per l'intelligenza> è la stessa cosa pensare ed essere[104]. E sembra che l'impressione sorga, quando il pensiero si ripiega su se stesso e quando l'essere attivo nella vita dell'anima è come rinviato in senso contrario, simile all'immagine in uno specchio, che sia liscio, brillante e immobile[105]. *[10]* Quando lo specchio c'è, si produce un'immagine; ma se non c'è oppure non è posto bene, l'oggetto che potrebbe riflettersi è tuttavia attuale: e così, se non è agitata quella parte dell'anima nostra in cui appaiono i riflessi della ragione e dell'Intelligenza, *[15]* questi sono visibili e dell'azione dell'Intelligenza e della ragione si ha anche una certa conoscenza sensibile. Ma se quella parte è rotta per un turbamento sopravvenuto nell'armonia del corpo, la ragione e l'Intelligenza agiscono senza riflettersi in quella e v'ha allora un pensiero senza immagini.

Sicché *[20]* si può concepire che il pensiero è accompagnato dall'immagine, per il fatto che il pensiero non è immagine[106]. Molte attività, meditazioni e azioni si potrebbero trovare, e assai belle, anche nella veglia, pur non accompagnate da coscienza e proprio quando meditiamo o agiamo. Infatti non è necessario che colui che legge *[25]* abbia coscienza di leggere, specialmente se legge attentamente; né colui che agisce coraggiosamente ha coscienza di agire con coraggio, finché agisce: e così mille altri casi simili. Cosicché la coscienza pare offuschi gli atti che essa rende consci, *[30]* i quali, da soli, hanno più purezza, più forza, più vita; e in questo stato <d'incoscienza> più intensa è la vita degli uomini diventati saggi, poiché essa non si disperde nelle sensazioni, ma si raccoglie in se stessa in un punto solo.

11. *[Non si deve cercare la felicità del saggio nelle cose esteriori]*

Ma se alcuni diranno che un essere tale non vive, risponderemo che egli vive, ma che la sua felicità, come la sua vita, sfugge a costoro <che obiettano tali cose>. E se essi non credono, noi giudicheremo che essi devono ammettere un essere vivente e saggio *[5]* e poi chiedere se è felice; e non bisogna chiedere se esista la felicità di un uomo, dopo averne diminuita la vita, né trattare della questione della felicità dell'uomo, annientando l'uomo; e dopo aver ammesso che il saggio è tutto rivolto a se stesso[107] non bisogna cercarlo nelle azioni esteriori né cercare l'oggetto del suo volere *[10]* nelle cose esteriori. Così essi distruggono l'esistenza sostanziale della felicità, quando dicono che le cose esteriori sono ciò che egli vuole, e che il saggio le vuole.

Il saggio vorrebbe che ogni uomo fosse felice e che non gli capitasse alcun male; però, se questo non avviene, egli è ugualmente felice. Ma se qualcuno dirà che ciò che egli fa è assurdo, *[15]* qualora desideri tali cose, essendo impossibile che il male non esista[108], è evidente che così ci si concederà che egli rivolge il suo volere verso l'interiorità.

12. Τὸ δὲ ἡδὺ τῷ βίῳ τῷ τοιούτῳ ὅταν ἀπαιτῶσιν, οὐ τὰς τῶν ἀκολάστων οὐδὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς ἀξιώσουσι παρεῖναι — αὗται γὰρ ἀδύνατοι παρεῖναι καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ἀφανιοῦσιν — οὐδὲ μὴν τὰς περιχαρίας — διὰ [5] τί γάρ; — ἀλλὰ τὰς συνούσας παρουσίᾳ ἀγαθῶν οὐκ ἐν κινήσεσιν οὔσας, οὐδὲ γινομένας τοίνυν· ἤδη γὰρ τὰ ἀγαθὰ πάρεστι, καὶ αὐτὸς αὐτῷ πάρεστι· καὶ ἕστηκε τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἵλεων τοῦτο· ἵλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατάστασις ἥσυχος καὶ ἀγαπητὴ ἡ διάθεσις ἣν οὐδὲν τῶν λεγομένων [10] κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. Εἰ δέ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ.

13. Οὐδ' αἱ ἐνέργειαι δὲ διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζοιντο ἄν, ἀλλὰ ἄλλαι ἂν κατ' ἄλλας γίγνοιντο τύχας, πᾶσαι δὲ ὅμως καλαὶ καὶ καλλίους ἴσως ὅσῳ περιστατικαί. Αἱ δὲ κατὰ τὰς θεωρίας ἐνέργειαι αἱ μὲν καθ' ἕκαστα τάχα ἄν, οἷον ἃς [5] ζητήσας ἂν καὶ σκεψάμενος προφέροι· τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον ἀεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρῳ λεγομένῳ ᾖ, ὃ μάτην λέγεται ἡδὺ δὶς ἢ καὶ πολλάκις λεγόμενον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ φθεγξάμενον τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ ἐν τῷ ἀλγεῖν ὑπάρχον, [10] ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν αὐτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.

14. Τὸ δὲ μὴ συναμφότερον εἶναι τὸν ἄνθρωπον καὶ μάλιστα τὸν σπουδαῖον μαρτυρεῖ καὶ ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις. Τὸ δὲ καθόσον ἀξιοῦν τὸ ζῷον τὴν [5] εὐδαιμονίαν εἶναι γελοῖον εὐζωίας τῆς εὐδαιμονίας οὔσης, ἣ περὶ ψυχὴν συνίσταται, ἐνεργείας ταύτης οὔσης καὶ ψυχῆς οὐ πάσης — οὐ γὰρ δὴ τῆς φυτικῆς, ἵν' ἂν καὶ ἐφήψατο σώματος· οὐ γὰρ δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν τοῦτο ἦν σώματος μέγεθος καὶ εὐεξία — οὐδ' αὖ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εὖ, ἐπεὶ [10] καὶ κινδυνεύσουσιν αἱ τούτων πλεονεξίαι βαρύνασαι πρὸς αὐτὰς φέρειν τὸν ἄνθρωπον. Ἀντισηκώσεως δὲ οἷον ἐπὶ θάτερα πρὸς τὰ ἄριστα γενομένης μινύθειν καὶ χείρω[a] τὰ σωματικὰ ποιεῖν, ἵνα δεικνύοιτο οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἄλλος ὢν ἢ τὰ ἔξω. Ὁ δὲ τῶν τῇδε ἄνθρωπος ἔστω καὶ καλὸς [15] καὶ μέγας καὶ πλούσιος καὶ πάντων ἀνθρώπων ἄρχων ὡς ἂν ὢν τοῦδε τοῦ τόπου, καὶ οὐ φθονητέον αὐτῷ τῶν τοιούτων ἠπατημένῳ. Περὶ δὲ σοφὸν ταῦτα ἴσως μὲν ἂν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν γένοιτο, γενομένων δὲ ἐλαττώσει

12. *[Il piacere stabile del saggio è la serenità]*

Ma a coloro che chiedono quali piaceri si trovino in una simile vita, si risponderà che non ci sono né i piaceri dell'intemperanza, né quelli del corpo – i quali non possono trovarvisi e tolgono la felicità – e neppure gli eccessi di gioia – a che pro *[5]* difatti[109]? – bensì quelli legati alla presenza del bene, che non sono in movimento, né in divenire: difatti i beni ci sono già ed il saggio è presente a se stesso: e il suo piacere e la sua serenità sono dunque immutabili. Sempre è sereno il saggio e, perché saggio, il suo sentimento è calmo e soddisfatto il suo cuore, né lo può toccare nessuno dei cosiddetti *[10]* mali. E se si cercano altri piaceri nella vita del saggio, non si fa più questione di questa vita.

13. *[La parte che soffre nel saggio è diversa da quella che contempla]*

Le sue azioni non sono ostacolate dalla fortuna, solo esse mutano col mutar della sorte, ma sono sempre belle e forse ancor più belle quanto più sono avversate. Tra i suoi atti di conoscenza, alcuni si conformano ad ogni particolare oggetto e son quelli *[5]* preceduti da una ricerca e da un esame; ma egli ha sempre con sé e per sé il massimo oggetto della scienza[110], <il Bene>, più che non creda colui che dice <d'essere felice> fosse anche nel toro di Falaride[111]: la quale condizione è vano dirla piacevole, anche se lo si dica più volte. Difatti dice questo proprio colui che è immerso nella sofferenza; *[10]* ma nel saggio, la parte che soffre è ben diversa da quella che rimane in se stessa e che avrà, finché di necessità vi rimane, una contemplazione indefettibile del bene.

14. *[Né il piacere né il dolore aggiungono nulla alla felicità del saggio]*

Che l'uomo e in particolare il saggio non sia il composto[112] lo prova il fatto che l'anima si separa dal corpo e disprezza i cosiddetti beni del corpo. È ridicolo considerare la felicità <del saggio> alla stregua di quella del vivente, *[5]* dato che la felicità consiste nel ben vivere e il ben vivere, essendo attività, esiste nell'anima e non nell'anima intera; non esiste nell'anima vegetativa, così da toccare il corpo, poiché essere felice non vuol dire avere un corpo grande e forte; né in una buona disposizione dei sensi, *[10]* poiché gli eccessi dei sensi stordiscono l'uomo e minacciano di trascinarlo con sé. <È necessario> che esso, come tirato in senso opposto, verso il Bene, da un contropeso, diminuisca e indebolisca il suo corpo, così da mostrare che l'uomo vero è ben diverso dalle cose esteriori. L'uomo di quaggiù, sia pure bello *[15]* e grande e ricco e signore di tutti gli uomini, appartiene pur sempre a questo luogo inferiore[113] e non gli si devono invidiare i suoi piaceri ingannatori. Ma il saggio, che forse non possederà affatto queste cose, le diminuirà se verranno, perché ha cura di sé.

αὐτός, εἴπερ αὐτοῦ κήδεται. Καὶ ἐλαττώσει μὲν καὶ μαρανεῖ *[20]* ἀμελείᾳ τὰς τοῦ σώματος πλεονεξίας, ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται. Σώματος δὲ ὑγίειαν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι ἀλγηδόνων· ἀλλὰ καὶ μὴ γινομένων νέος ὢν μαθεῖν βουλήσεται, ἤδη δὲ ἐν γήρᾳ ὢν οὔτε ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ *[25]* τι τῶν τῇδε οὔτε προσηνὲς οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπῃ. Γινόμενος δ' ἐν ἀλγηδόσι τὴν πρὸς ταύτας αὐτῷ πεπορισμένην δύναμιν ἀντιτάξει οὔτε προσθήκην ἐν ταῖς ἡδοναῖς καὶ ὑγιείαις καὶ ἀπονίαις πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν λαμβάνων οὔτε ἀφαίρεσιν ἢ ἐλάττωσιν ταύτης ἐν *[30]* τοῖς ἐναντίοις τούτων. Τοῦ γὰρ ἐναντίου μὴ προστιθέντος τῷ αὐτῷ πῶς ἂν τὸ ἐναντίον ἀφαιροῖ;

15. Ἀλλ' εἰ δύο εἶεν σοφοί, τῷ δὲ ἑτέρῳ παρείη ὅσα κατὰ φύσιν λέγεται, τῷ δὲ τὰ ἐναντία, ἴσον φήσομεν τὸ εὐδαιμονεῖν αὐτοῖς παρεῖναι; Φήσομεν, εἴπερ ἐπίσης σοφοί. Εἰ δὲ καλὸς τὸ σῶμα ὁ ἕτερος καὶ πάντα τὰ ἄλλα ὅσα μὴ *[5]* πρὸς σοφίαν μηδὲ ὅλως πρὸς ἀρετὴν καὶ τοῦ ἀρίστου θέαν καὶ τὸ ἄριστον εἶναι, τί τοῦτο ἂν εἴη; Ἐπεὶ οὐδὲ αὐτὸς ὁ ταῦτα ἔχων σεμνυνεῖται ὡς μᾶλλον εὐδαίμων τοῦ μὴ ἔχοντος· οὐδὲ γὰρ ἂν πρὸς αὐλητικὸν τέλος ἡ τούτων πλεονεξία συμβάλλοιτο. Ἀλλὰ γὰρ θεωροῦμεν τὸν *[10]* εὐδαίμονα μετὰ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας φρικτὰ καὶ δεινὰ νομίζοντες, ἃ μὴ ἂν ὁ εὐδαίμων νομίσειεν· ἢ οὔπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἴη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἁπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γενόμενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδέν ποτε κακὸν ἕξει· οὕτω γὰρ *[15]* καὶ ἀδεὴς ἔσται περὶ πάντα. Ἢ δειλαίνων περί τινα οὐ τέλεος πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ ἥμισύς τις ἔσται. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος κἂν ποτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπώσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινηθέντα οἷον πρὸς λύπας *[20]* παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλῇ ἢ λόγῳ· ἀπειλῇ δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν μόνον παῖς ἐκπλαγείη. Οὐ μὴν διὰ ταῦτα ἄφιλος οὐδὲ ἀγνώμων ὁ τοιοῦτος· τοιοῦτος γὰρ καὶ περὶ αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ. Ἀποδιδοὺς οὖν ὅσα αὐτῷ καὶ τοῖς φίλοις φίλος ἂν εἴη μάλιστα μετὰ τοῦ *[25]* νοῦν ἔχειν.

16. Εἰ δέ τις μὴ ἐνταῦθα ἐν τῷ νῷ τούτῳ ἄρας θήσει τὸν σπουδαῖον, κατάγοι δὲ πρὸς τύχας καὶ ταύτας φοβήσεται περὶ αὐτὸν γενέσθαι, οὔτε σπουδαῖον τηρήσει, οἷον ἀξιοῦμεν εἶναι, ἀλλ'

Diminuirà e lascerà svanire, *[20]* con la sua incuria, i pregi del corpo, deporrà il potere; pur curando la salute del corpo, non vorrà essere del tutto ignaro delle malattie né dei dolori, e se non li ha provati, vorrà esperimentarli da giovane, ma nella vecchiaia non vorrà che lo turbino né i dolori né i piaceri, *[25]* né alcuno stato piacevole o spiacevole di quaggiù, per non essere costretto a curarsi del corpo.

Opporrà ai dolori quella potenza già acquisita e non sentirà accresciuta la sua felicità dai piaceri, dalla salute, e dall'assenza di sofferenze, né diminuita o distrutta *[30]* dai loro contrari. Difatti, se quelli non gli hanno aggiunto nulla, come potranno questi contrari privarlo di qualche cosa?

15. *[Il saggio possiede ancora le emozioni ma sa placarle]*

Se ci fossero due saggi e l'uno avesse quei <vantaggi> che son giudicati conformi a natura e l'altro avesse i loro contrari, diremo forse che essi sono egualmente felici?

Diremo di sì, appunto perché sono saggi. E infatti, se l'uno possiede un bel corpo e tutte quelle doti che non *[5]* hanno a che fare né con la saggezza, né con la virtù, né con la contemplazione del Perfetto né con la perfezione, che valgono quelle cose?

Colui stesso che le possiede non si vanterà d'essere più felice di colui che non le possiede. Il loro valore non gli servirà nemmeno a imparare il flauto. Ma noi vediamo *[10]* la felicità <del saggio> attraverso la nostra debolezza e riteniamo spaventose e terribili quelle cose che il felice non ritiene tali. Oppure egli non è ancor saggio né felice, se non ha mutato tutte le immagini che di quelle <qualità> prima si faceva e se non è diventato un altro uomo col credere che il male più non lo raggiunga; solo così *[15]* egli sarà impavido, perché se qualcosa ancora lo spaventa, egli non è arrivato alla virtù perfetta, ma è rimasto a metà.

<Nel saggio> ci sarà ancora qualche timore involontario e irriflessivo, quando la sua mente sia altrove, ma il saggio accorrerà e se ne libererà, e calmerà le affezioni come si calmano le pene di un fanciullo, *[20]* con la minaccia o con il ragionamento[114], però con una minaccia pacata; e il fanciullo, guardato severamente, si intimidirà.

Il saggio, poi, non è privo dei sensi di amicizia e di gratitudine, ma li prova per sé e in quelle cose che lo riguardano. Ciò che egli concede a se stesso concede anche agli amici, ma egli è loro amico con la *[25]* mente sempre presente a se stessa.

16. *[Il saggio non è sottomesso alla fortuna]*

Se non si pone il saggio così in alto, nell'Intelligenza, se lo si sottomette alla fortuna in modo che egli la tema per sé, non si considererà il saggio così come noi lo reputiamo, ma lo si riterrà come un uomo

ἐπιεικῆ ἄνθρωπον, καὶ μικτὸν ἐξ *[5]* ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ διδοὺς μικτὸν βίον ἔκ τινος ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ ἀποδώσει τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι[a]. Ὅς εἰ καὶ γένοιτο, οὐκ ἂν ὀνομάζεσθαι εὐδαίμων εἴη ἄξιος οὐκ ἔχων τὸ μέγα οὔτε ἐν ἀξίᾳ σοφίας οὔτε ἐν καθαρότητι ἀγαθοῦ. Οὐκ ἔστιν οὖν ἐν τῷ κοινῷ εὐδαιμόνως ζῆν. *[10]* Ὀρθῶς γὰρ καὶ Πλάτων ἐκεῖθεν ἄνωθεν τὸ ἀγαθὸν ἀξιοῖ λαμβάνειν καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπειν τὸν μέλλοντα σοφὸν καὶ εὐδαίμονα ἔσεσθαι καὶ ἐκείνῳ ὁμοιοῦσθαι καὶ κατ' ἐκεῖνο ζῆν. Τοῦτο οὖν δεῖ ἔχειν μόνον πρὸς τὸ τέλος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν καὶ τόπους μεταβάλλοι οὐκ ἐκ τῶν τόπων προσθήκην *[15]* πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχων, ἀλλ' ὡς στοχαζόμενος καὶ τῶν ἄλλων περικεχυμένων αὐτόν, οἷον εἰ ὡδὶ κατακείσεται ἢ ὡδί, διδοὺς μὲν τούτῳ ὅσα πρὸς τὴν χρείαν καὶ δύναται, αὐτὸς δὲ ὢν ἄλλος οὐ κωλυόμενος καὶ τοῦτον ἀφεῖναι, καὶ ἀφήσων δὲ ἐν καιρῷ φύσεως, κύριος δὲ καὶ αὐτὸς ὢν τοῦ *[20]* βουλεύσασθαι περὶ τούτου. Ὥστε αὐτῷ τὰ ἔργα τὰ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνοντα ἔσται, τὰ δ' οὐ τοῦ τέλους χάριν καὶ ὅλως οὐκ αὐτοῦ ἀλλὰ τοῦ προσεζευγμένου, οὗ φροντιεῖ καὶ ἀνέξεται, ἕως δυνατόν, οἷον εἰ μουσικὸς λύρας, ἕως οἷόν τε χρῆσθαι· εἰ δὲ μή, ἄλλην ἀλλάξεται, ἢ ἀφήσει *[25]* τὰς λύρας χρήσεις καὶ τοῦ εἰς λύραν ἐνεργεῖν ἀφέξεται ἄλλο ἔργον ἄνευ λύρας ἔχων καὶ κειμένην πλησίον περιόψεται ᾄδων ἄνευ ὀργάνων. Καὶ οὐ μάτην αὐτῷ ἐξ ἀρχῆς τὸ ὄργανον ἐδόθη· ἐχρήσατο γὰρ αὐτῷ ἤδη πολλάκις.

in cui il bene si mescola *[5]* col male e gli si accorderà una vita mista di bene e di male. Ma chi fosse tale non sarebbe degno di essere chiamato felice, poiché non ha quella grandezza che consiste nel valore della saggezza e nella purezza del bene. Non è possibile vivere felicemente in società <col corpo>. *[10]* Giustamente Platone[115] giudica che <il saggio> deve prendere il suo bene dall'alto, e che a quello volge lo sguardo; e a quello si conforma per vivere colui che vuol essere saggio e felice[116].

Questo deve bastare al suo fine, le altre cose <egli le può mutare> come muta il luogo <di abitazione>, senza trovare per ciò un accrescimento *[15]* alla sua felicità, adoperando certo anche le cose che lo circondano come quando <si chiederà> se dovrà stabilirsi qua o là, e accordando a questo <corpo> quanto è necessario e possibile; egli però rimane diverso da quello e niente gli impedisce anche di abbandonarlo e lo abbandonerà al tempo stabilito dalla natura, ma egli stesso è padrone *[20]* di decidere. Delle sue azioni alcune tendono alla felicità, altre né al suo fine né a lui stesso, ma <al corpo> che gli è legato, del quale egli si occupa e che egli sopporta, finché gli è possibile, come un musicista fa della lira, finché essa gli può servire; se no, ne prende un'altra oppure cessa di servirsene *[25]* e si astiene dal suonarla; poiché egli ha un'altra opera <da fare> senza lira, la lascia a terra, la guarda con disprezzo e canta senza lo strumento. Non invano gli fu regalato quello strumento, in principio: difatti egli se n'è servito spesso.

I 5 (36) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΤΟ ΕΥΔΑΙΜΟΝΕΙΝ ΕΠΙΔΟΣΙΝ ΧΡΟΝΩΙ[a] ΛΑΜΒΑΝΕΙ

1. Εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν τῷ χρόνῳ λαμβάνει τοῦ εὐδαιμονεῖν ἀεὶ κατὰ τὸ ἐνεστὼς[a] λαμβανομένου; Οὐδὲ γὰρ ἡ μνήμη τοῦ εὐδαιμονῆσαι ποιοῖ ἄν τι, οὐδ' ἐν τῷ λέγειν, ἀλλ' ἐν τῷ διακεῖσθαί πως τὸ εὐδαιμονεῖν. Ἡ δὲ διάθεσις *[5]* ἐν τῷ παρεῖναι καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς ζωῆς.

2. Εἰ δ' ὅτι ἐφιέμεθα ἀεὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ ἐνεργεῖν, τὸ τυγχάνειν τοῦ τοιούτου εὐδαιμονεῖν λέγοι μᾶλλον, πρῶτον μὲν οὕτω καὶ ἡ αὔριον εὐδαιμονία μείζων ἔσται καὶ ἡ ἑξῆς ἀεὶ τῆς προτέρας, καὶ οὐκέτι μετρηθήσεται τὸ εὐδαιμονεῖν *[5]* τῇ ἀρετῇ. Ἔπειτα καὶ οἱ θεοὶ νῦν μᾶλλον εὐδαιμονήσουσιν ἢ πρότερον καὶ οὔπω τέλεον καὶ οὐδέποτε τέλεον[a]. Ἔπειτα καὶ ἡ ἔφεσις λαβοῦσα τὴν τεῦξιν τὸ παρὸν εἴληφε καὶ ἀεὶ τὸ παρὸν καὶ ζητεῖ τὸ ἕως[b] ἂν ᾖ τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχειν. Ἡ δ' ἔφεσις τοῦ ζῆν τὸ εἶναι ζητοῦσα τοῦ παρόντος *[10]* ἂν εἴη, εἰ τὸ εἶναι ἐν τῷ παρόντι. Εἰ δὲ τὸ μέλλον καὶ τὸ ἐφεξῆς θέλοι[c], ὃ ἔχει θέλει καὶ ὅ ἐστιν, οὐχ ὃ παρελήλυθεν οὐδ' ὃ μέλλει, ἀλλ' ὃ ἤδη ἐστὶ τοῦτο εἶναι, οὐ τὸ εἰσαεὶ ζητοῦσα, ἀλλὰ τὸ παρὸν ἤδη εἶναι ἤδη.

3. Τί οὖν τὸ «πλείονα χρόνον εὐδαιμόνησε καὶ πλείονα χρόνον εἶδε τοῖς ὄμμασι τὸ αὐτό»; Εἰ μὲν γὰρ ἐν τῷ πλείονι τὸ ἀκριβέστερον εἶδε, πλέον ἄν τι ὁ χρόνος αὐτῷ εἰργάσατο· εἰ δὲ ὁμοίως διὰ παντὸς εἶδε, τὸ ἴσον καὶ ὁ *[5]* ἅπαξ θεασάμενος ἔχει.

4. Ἀλλὰ πλείονα ἅτερος ἥσθη χρόνον. Ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἂν ὀρθῶς ἔχοι ἀριθμεῖν εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν. Εἰ δὲ τὴν ἡδονὴν λέγοι[a] τις τὴν ἐνέργειαν τὴν ἀνεμπόδιστον, τὸ αὐτὸ τῷ ζητουμένῳ λέγει. Καὶ ἡ ἡδονὴ δὲ ἡ πλείων ἀεὶ τὸ *[5]* παρὸν μόνον ἔχει, τὸ δὲ παρεληλυθὸς αὐτῆς οἴχεται.

1. *[La felicità è uno stato ed esiste tutta nel presente]*

Poiché la felicità è sempre goduta nel presente, riceve essa un accrescimento col tempo? Il ricordo della felicità non importa affatto, essa non consiste in un discorso <che si sviluppa>, ma in uno stato. Ora, lo stato *[5]* esiste nel presente ed anche è l'atto della vita.

2. *[L'essere esiste nel presente]*

Se si dirà che noi desideriamo sempre vivere ed essere in atto e che essere felici vorrebbe dire raggiungere questo fine, ne risulterebbe, anzitutto, che la felicità di domani sarebbe più grande di quella di oggi, e quella che segue di quella che precede e la felicità non si misurerebbe *[5]* con la virtù. E poi, anche gli dei sarebbero più felici adesso che nel momento precedente: la loro felicità non <sarebbe> mai perfetta, né lo diventerebbe mai. E poi, il desiderio raggiunge il suo scopo nel presente e solo e sempre nel presente, e chiede di possedere la felicità sino a che essa è[117].

Desiderio di vita è desiderio di essere e desiderio di una cosa presente, *[10]* poiché l'essere è solo nel presente. E se si desidera ciò che non è ancora e ha da venire, in realtà si desidera ciò che si ha ed è già, non ciò che è passato o futuro; <si vuol> essere ciò che si è già, e non esserlo per l'avvenire, e si vuole che ciò che è attualmente presente sia attualmente presente.

3. *[Il tempo non aggiunge nulla alla felicità]*

E che dunque? Chi sarà felice per molto tempo, non vedrà questa sua felicità per lungo tempo?

E se col tempo vedrà ciò con maggior chiarezza, il tempo certo vi aggiunge qualcosa.

Sì, ma se la si vede nello stesso modo per tutto il tempo, si avrà lo stesso come se la si vedesse per una volta sola. *[5]*

4. *[Il piacere accompagna nel presente la felicità]*

In una lunga felicità, il piacere dura di più.

Ma non si deve tener conto di questo nella felicità. E se si definisce il piacere un atto non impedito[118], esso sarà identico alla felicità di cui si tratta. E poi il piacere che dura occupa sempre il solo tempo presente: *[5]* ciò che è passato non è più.

5. Τί οὖν; Εἰ ὁ μὲν ἐξ ἀρχῆς εὐδαιμόνησεν εἰς τέλος, ὁ δὲ τὸν ὕστερον χρόνον, ὁ δὲ πρότερον εὐδαιμονήσας μετέβαλεν, ἔχουσι τὸ ἴσον; Ἢ ἐνταῦθα ἡ παραβολὴ οὐκ εὐδαιμονούντων γεγένηται πάντων, ἀλλὰ μὴ εὐδαιμονούντων, [5] ὅτε μὴ εὐδαιμόνουν, πρὸς εὐδαιμονοῦντα. Εἴ τι οὖν πλέον ἔχει, τοῦτο ἔχει, ὅσον ὁ εὐδαίμων πρὸς οὐκ εὐδαίμονας, ᾧ καὶ συμβαίνει πλεονεκτεῖν αὐτοὺς τῷ παρόντι.

6. Τί οὖν ὁ κακοδαίμων; Οὐ μᾶλλον κακοδαίμων τῷ πλείονι; Καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὅσα δυσχερῆ οὐκ ἐν τῷ πλείονι χρόνῳ πλείω[a] τὴν συμφορὰν δίδωσιν, οἷον ὀδύναι πολυχρόνιοι καὶ λῦπαι καὶ πάντα τὰ τούτου τοῦ τύπου; Ἀλλ' εἰ [5] ταῦτα οὕτω τῷ χρόνῳ τὸ κακὸν ἐπαύξει, διὰ τί οὐ καὶ τὰ ἐναντία καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ὡσαύτως; Ἢ ἐπὶ μὲν τῶν λυπῶν καὶ ὀδυνῶν ἔχοι ἄν τις λέγειν, ὡς προσθήκην ὁ χρόνος δίδωσιν, οἷον τὸ ἐπιμένειν τὴν νόσον· ἕξις γὰρ γίνεται, καὶ κακοῦται μᾶλλον τῷ χρόνῳ τὸ σῶμα. Ἐπεί, εἴ [10] γε τὸ αὐτὸ μένοι καὶ μὴ μείζων ἡ βλάβη, καὶ ἐνταῦθα τὸ παρὸν ἀεὶ τὸ λυπηρὸν ἔσται, εἰ μὴ τὸ παρεληλυθὸς προσαριθμοῖ ἀφορῶν εἰς τὸ γενόμενον καὶ μένον· ἐπί τε τῆς κακοδαίμονος ἕξεως τὸ κακὸν εἰς τὸν πλείονα χρόνον ἐπιτείνεσθαι αὐξανομένης καὶ τῆς κακίας τῷ ἐμμόνῳ. Τῇ [15] γοῦν προσθήκῃ τοῦ μᾶλλον, οὐ τῷ πλείονι ἴσῳ τὸ μᾶλλον κακοδαιμονεῖν γίνεται. Τὸ δὲ πλεῖον ἴσον οὐχ ἅμα ἐστὶν οὐδὲ δὴ πλεῖον ὅλως λεκτέον τὸ μηκέτι ὂν τῷ ὄντι συναριθμοῦντα. Τὸ δὲ τῆς εὐδαιμονίας ὅρον τε καὶ πέρας ἔχει καὶ ταὐτὸν ἀεί. Εἰ δέ τις καὶ ἐνταῦθα ἐπίδοσις παρὰ τὸν [20] πλείονα χρόνον, ὥστε μᾶλλον εὐδαιμονεῖν εἰς ἀρετὴν ἐπιδιδόντα μείζονα, οὐ τὴν πολυετῆ εὐδαιμονίαν ἀριθμῶν ἐπαινεῖ, ἀλλὰ τὴν μᾶλλον γενομένην τότε, ὅτε μᾶλλόν ἐστιν.

7. Ἀλλὰ διὰ τί, εἰ τὸ παρὸν θεωρεῖν δεῖ μόνον καὶ μὴ συναριθμεῖν τῷ γενομένῳ, οὐ κἀπὶ[a] τοῦ χρόνου τὸ αὐτὸ ποιοῦμεν, ἀλλὰ καὶ τὸν παρεληλυθότα τῷ παρόντι συναριθμοῦντες πλείω λέγομεν; Διὰ τί οὖν οὐχ, ὅσος ὁ χρόνος, [5] τοσαύτην καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐροῦμεν; Καὶ διαιροῖμεν ἂν κατὰ τὰς τοῦ χρόνου διαιρέσεις καὶ τὴν εὐδαιμονίαν· καὶ γὰρ αὖ τῷ παρόντι μετροῦντες ἀδιαίρετον αὐτὴν ποιήσομεν. Ἢ τὸν μὲν χρόνον ἀριθμεῖν καὶ μηκέτι ὄντα οὐκ ἄτοπον, ἐπείπερ καὶ τῶν γενομένων μέν, μηκέτι δὲ ὄντων, ἀριθμὸν [10] ἂν ποιησαίμεθα, οἷον τῶν

5. *[Lo stato dell'uomo felice è sempre nel presente]*

E che dunque? Se un uomo è felice dal principio alla fine, un altro nell'ultimo tempo <della sua vita> e un terzo in principio, ma ha mutato poi la sua felicità <in dolore>, saranno tutti egualmente <felici>?

Ma qui si fa il paragone non di uomini felici tra loro, *[5]* ma tra uomini felici per poco e un uomo sempre felice. E se costui ha più degli altri ed ha quanto può avere un felice rispetto ai non felici, può superare gli altri in questo, solo per la presenza del suo atto.

6. *[L'infelicità aumenta con l'aumento della sofferenza]*

E l'uomo infelice? Non diventa egli più infelice col tempo? Tutti gli stati penosi, durando un tempo maggiore, non rendono maggiore la nostra infelicità, come le lunghe sofferenze, i dolori, e tutti gli stati consimili? E se *[5]* questi col tempo aumentano il nostro male, perché non sarebbe lo stesso anche dello stato contrario, della felicità?

Nel caso dei dolori e delle sofferenze, si può dire che il tempo li accresce, come in una malattia cronica: poiché essa diventa uno stato abituale e il corpo peggiora col tempo. *[10]* E poi, se esso restasse sempre lo stesso e il danno non diventasse maggiore, anche la pena, che è sempre uno stato presente, sarebbe la stessa, poiché non si conta né si considera lo stato passato; ma il male, diventando uno stato cronico, s'accresce col tempo, ed aumenta diventando permanente. *[15]* Così, si diventa più infelici per questo accrescimento, non per la maggiore durata <del male>. Le parti successive del male che si accresce non esistono simultaneamente, perciò non si deve dire che il male è più grande, poiché significherebbe contare ciò che non è più con ciò che è. Ma la felicità ha un limite fisso e sempre lo stesso. Se essa diventa maggiore *[20]* col tempo, in modo che il nostro progresso nella virtù ci rende più felici, non la somma degli anni felici ci rende lodevoli, ma il grado superiore <di virtù>, allorché esso ci è più vicino.

7. *[La felicità appartiene alla virtù e perciò è eterna]*

Ma perché, se si deve considerare il solo presente e non sommarlo col passato, non facciamo la stessa cosa anche col tempo, ma invece sommando il passato al presente, diciamo che <il tempo> diventa maggiore?

Perché non diremo *[5]* che la felicità s'accresce come il tempo?

Divideremmo allora la felicità secondo le stesse divisioni del tempo; e, nel caso inverso, misurandola con l'istante presente, la faremo indivisibile.

Non è certo assurdo contare il tempo che non è più: e difatti noi facciamo il conto *[10]* degli esseri passati e che non sono più, ad esempio

τετελευτηκότων· εὐδαιμονίαν δὲ μηδέτι οὖσαν παρεῖναι λέγειν τῆς παρούσης πλείονα ἄτοπον. Τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν συμβεβεκέναι[b] ἀξιοῖ, ὁ δὲ χρόνος ὁ πλείων παρὰ τὸν παρόντα τὸ μηκέτι εἶναι. Ὅλως δὲ τοῦ χρόνου τὸ πλέον σκέδασιν βούλεται ἑνός *[15]* τινος ἐν τῷ παρόντι ὄντος. Διὸ καὶ εἰκὼν αἰῶνος εἰκότως λέγεται ἀφανίζειν βουλομένη ἐν τῷ σκιδναμένῳ αὐτῆς τὸ ἐκείνου μένον. Ὅθεν κἂν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἀφέληται τὸ ἐν ἐκείνῳ μεῖναν ἂν καὶ αὐτῆς ποιήσηται, ἀπώλεσεν αὐτό, σῳζόμενον τέως ἐκείνῳ τρόπον τινά, ἀπολόμενον δέ, ἐν *[20]* αὐτῇ εἰ πᾶν γένοιτο. Εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν θετέον ζωήν· αὕτη γὰρ ἀρίστη. Οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι· τοῦτο δὲ οὔτε πλέον οὔτε ἔλαττον οὔτε μήκει τινί, ἀλλὰ τὸ τοῦτο καὶ τὸ ἀδιάστατον καὶ τὸ οὐ χρονικὸν εἶναι[c]. Οὐ *[25]* συναπτέον τοίνυν τὸ ὂν τῷ μὴ ὄντι οὐδὲ [τῷ αἰῶνι] τὸν χρόνον οὐδὲ τὸ χρονικὸν δὲ ἀεὶ τῷ αἰῶνι[d] οὐδὲ παρεκτατέον τὸ ἀδιάστατον, ἀλλὰ πᾶν ὅλον ληπτέον, εἴ ποτε λαμβάνοις, λαμβάνων οὐ τοῦ χρόνου τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλὰ τοῦ αἰῶνος τὴν ζωὴν τὴν οὐκ ἐκ πολλῶν χρόνων, ἀλλὰ τὴν ἐκ παντὸς *[30]* χρόνου πᾶσαν ὁμοῦ.

8. Εἰ δέ τις λέγοι τὴν μνήμην τῶν παρεληλυθότων ἐν τῷ ἐνεστηκότι μένουσαν παρέχεσθαι τὸ πλέον τῷ πλείονα χρόνον ἐν τῷ εὐδαιμονεῖν γεγενημένῳ, τί ἂν τὸ τῆς μνήμης λέγοι; Ἢ γὰρ φρονήσεως μνήμη[a] τῆς πρόσθεν *[5]* γεγενημένης, ὥστε φρονιμώτερον ἂν λέγοι καὶ οὐκ ἂν τηροῖ τὴν ὑπόθεσιν· ἢ τῆς ἡδονῆς τὴν μνήμην, ὥσπερ πολλῆς περιχαρίας δεομένου τοῦ εὐδαίμονος καὶ οὐκ ἀρκουμένου τῇ παρούσῃ. Καίτοι τί ἂν ἡδὺ ἡ μνήμη τοῦ ἡδέος ἔχοι; Ὥσπερ ἄν, εἰ μνημονεύοι τις ὅτι ἐχθὲς[b] ἐπὶ ὄψῳ ἥσθη· ἢ εἰς *[10]* δέκατον ἔτος ἔτι ἂν εἴη γελοιότερος· τὸ δὲ τῆς φρονήσεως, ὅτι πέρυσιν ἐφρόνουν.

9. Εἰ δὲ τῶν καλῶν εἴη ἡ μνήμη, πῶς οὐκ ἐνταῦθα λέγοιτο ἄν τι; Ἀλλὰ ἀνθρώπου ἐστὶ τοῦτο ἐλλείποντος τοῖς καλοῖς ἐν τῷ παρόντι καὶ τῷ μὴ ἔχειν νυνὶ ζητοῦντος τὴν μνήμην τῶν γεγενημένων.

dei morti; ma è assurdo dire che la felicità che non esiste più è ancora e che è maggiore della presente. La felicità infatti richiede di non essere considerata accidentale, <ma effettiva>; tuttavia il tempo che è al di là dell'istante presente non è più. In modo generale il di più del tempo tende a disperdere quell'unità *[15]* che esiste intera nel presente[119].

Perciò il tempo è chiamato immagine dell'eternità; in quanto nella sua parte che si disperde cerca di cancellare la permanenza del modello intelligibile.

Una volta caduta dall'eternità, tolta via la sua parte che rimane lassù, e solo da se stessa dipendente, <l'anima> perde quella permanenza che era stata sinora conservata per opera del modello intelligibile e che è perduta *[20]* quando in essa tutto è in divenire.

Poiché la felicità consiste nella vita buona, è chiaro che bisogna porla nella vita dell'Essere, che è l'ottima vita. E questa non si deve misurarla mediante il tempo, ma mediante l'eternità, ove non c'è né più, né meno, né lunghezza, poiché essa è l'identico, l'inesteso, il sopratemporale. *[25]* Non si deve aggiungere l'essere al non essere, il tempo all'eternità, ciò che è temporaneo a ciò che è eterno, né si deve estendere l'inesteso, ma si deve prenderlo nel suo insieme, e, se lo si prenderà così, si prenderà non un istante indivisibile nel tempo, ma la vita eterna, non la vita composta di parecchi periodi di tempo, ma quella che *[30]* tutti insieme li <contiene>.

8. *[Il ricordo della felicità passata non è piacevole]*

Se si dirà che il ricordo delle cose passate persistente nel presente è un vantaggio per colui che è stato lungo tempo felice, che si vuol dire con questo ricordo?

Se esso è il ricordo della saggezza *[5]* conquistata antecedentemente, si dirà che esso è più saggio, ma non si rimarrà dentro la questione. Oppure è un ricordo del piacere: come se l'uomo felice abbisognasse di un eccesso di gioia e non si accontentasse della presente.

E poi che avrebbe di piacevole il ricordo del piacere?

Come se fosse piacevole ricordarsi che ieri si è provato piacere a pranzare; *[10]* cosa più ridicola ancora, se ce ne ricordassimo dopo dieci anni; e fosse piacevole ricordarsi di essere stato saggio l'anno scorso.

9. *[E il ricordo delle azioni oneste?]*

Ma se si tratta della memoria delle azioni buone, non si direbbe forse qualcosa?

Ma un uomo, cui manca nel presente la virtù, cerca di ricordare quella passata, poiché attualmente non la possiede.

10. Ἀλλ' ὁ πολὺς χρόνος πολλὰς ποιεῖ καλὰς πράξεις, ὧν ἄμοιρος ὁ πρὸς ὀλίγον εὐδαίμων· εἰ δεῖ λέγειν ὅλως εὐδαίμονα τὸν οὐ διὰ πολλῶν τῶν καλῶν. Ἢ ὃς ἐκ πολλῶν τὸ εὐδαιμονεῖν καὶ χρόνων καὶ πράξεων λέγει, ἐκ τῶν μηκέτι *[5]* ὄντων ἀλλ' ἐκ τῶν παρεληλυθότων[a] καὶ ἑνός τινος τοῦ παρόντος τὸ εὐδαιμονεῖν συνίστησι. Διὸ κατὰ τὸ παρὸν ἐθέμεθα τὸ εὐδαιμονεῖν, εἶτα ἐζητοῦμεν εἰ [μᾶλλον] τὸ ἐν πλείονι εὐδαιμονῆσαι μᾶλλόν ἐστι. Τοῦτο οὖν ζητητέον, εἰ ταῖς πράξεσι ταῖς πλείοσι πλεονεκτεῖ τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ *[10]* εὐδαιμονεῖν. Πρῶτον μὲν οὖν ἔστι καὶ μὴ ἐν πράξεσι γενόμενον εὐδαιμονεῖν καὶ οὐκ ἔλαττον ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ πεπραγότος[b]· ἔπειτα αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι καρποῦταί τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων, οὐχ ὅτι *[15]* πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει. Ἐπεὶ καὶ ἡ σωτηρία τῆς πατρίδος γένοιτο ἂν καὶ παρὰ φαύλου, καὶ τὸ ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πατρίδος ἡδὺ καὶ ἄλλου πράξαντος γένοιτο ἂν αὐτῷ. Οὐ τοίνυν τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἡδονήν, ἀλλ' ἡ ἕξις καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ εἴ *[20]* τι ἡδὺ δι' αὐτὴν ποιεῖ. Τὸ δὲ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ εὐδαιμονεῖν τίθεσθαι ἐν τοῖς ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς ἐστι τιθέντος· ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. Καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

10. *[La felicità è un atto interiore all'anima]*

Eppure molto tempo rivela molte belle azioni, delle quali non partecipa colui che è felice per poco tempo; qualora si debba chiamare del tutto felice colui che non <si manifesta> attraverso molte belle azioni.

Chi dice che la felicità risulta di molti anni e azioni, la compone di esseri che non sono più, *[5]* di avvenimenti passati e dell'istante presente che è unico. Per questo noi ci siamo chiesti se essere felici per un tempo maggiore volesse dire essere felici di più, dato che la felicità è presente in ogni istante. Ora si deve sapere se le azioni numerose permesse da una maggiore durata *[10]* rendano anche la felicità maggiore. Anzitutto, si può essere felici anche non agendo, e non meno, ma più che agendo; e poi le azioni non producono il bene per se stesse, poiché sono le nostre disposizioni che rendono oneste le azioni; e il saggio quando agisce *[15]* raccoglie il frutto non delle azioni, né degli avvenimenti, ma di ciò che possiede <intimamente>. La salvezza della patria può venire anche da un malvagio ed essa è così utile come se fosse conseguita da un altro. Non l'accadimento produce il piacere proprio dell'uomo felice, ma la disposizione <dell'anima> crea la felicità *[20]* e il piacere conseguente. Porre la felicità nelle azioni è porla in cose estranee alla virtù e all'anima; l'atto dell'anima consiste nell'essere saggio ed esso è un atto interiore a lei. Qui sta la felicità.

Ι 6 (1) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ

1. Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον, ἔστι δ' ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἁπάσῃ[a]· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοί εἰσι καλοί· ἔστι δὲ καὶ προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα *[5]* καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἕξεις καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει. Τί οὖν δὴ τὸ πεποιηκὸς καὶ τὰ σώματα καλὰ φαντάζεσθαι καὶ τὴν ἀκοὴν ἐπινεύειν ταῖς φωναῖς, ὡς καλαί; Καὶ ὅσα ἐφεξῆς ψυχῆς ἔχεται, πῶς ποτε πάντα καλά; Καὶ ἆρά γε *[10]* ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καλῷ τὰ πάντα[b], ἢ ἄλλο μὲν ἐν σώματι τὸ κάλλος, ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ; Καὶ τίνα ποτὲ ταῦτα ἢ τοῦτο; Τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις. Σώματα μὲν γὰρ τὰ αὐτὰ ὁτὲ μὲν καλά, ὁτὲ δὲ οὐ *[15]* καλὰ φαίνεται, ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ σώματα εἶναι, ἄλλου δὲ τοῦ καλά. Τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ παρὸν τοῖς σώμασι; Πρῶτον γὰρ περὶ τούτου σκεπτέον. Τί οὖν ἐστιν, ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὸ καὶ ἕλκει καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ; Τοῦτο γὰρ εὑρόντες τάχ' ἂν *[20]* ἐπιβάθρᾳ αὐτῷ χρώμενοι καὶ τὰ ἄλλα θεασαίμεθα. Λέγεται μὲν δὴ παρὰ πάντων, ὡς εἰπεῖν, ὡς συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τό τε τῆς εὐχροίας προστεθὲν τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος ποιεῖ καὶ ἔστιν αὐτοῖς καὶ ὅλως τοῖς ἄλλοις πᾶσι τὸ καλοῖς εἶναι τὸ συμμέτροις καὶ μεμετρημένοις *[25]* ὑπάρχειν· οἷς ἁπλοῦν οὐδέν, μόνον δὲ τὸ σύνθετον ἐξ ἀνάγκης καλὸν ὑπάρξει· τό τε ὅλον ἔσται καλὸν αὐτοῖς, τὰ δὲ μέρη ἕκαστα οὐχ ἕξει παρ' ἑαυτῶν τὸ καλὰ εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ὅλον συντελοῦντα, ἵνα καλὸν ᾖ· καίτοι δεῖ, εἴπερ ὅλον[c], καὶ τὰ μέρη καλὰ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἐξ *[30]* αἰσχρῶν, ἀλλὰ πάντα κατειληφέναι τὸ κάλλος. Τά τε χρώματα αὐτοῖς τὰ καλά, οἷον καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἁπλᾶ ὄντα, οὐκ[d] ἐκ συμμετρίας ἔχοντα τὸ κάλλος ἔξω ἔσται τοῦ καλὰ εἶναι. Χρυσός τε δὴ πῶς καλόν; Καὶ νυκτὸς ἡ ἀστραπὴ ἢ ἄστρα ὁρᾶσθαι τῷ καλά[e]; Ἐπί τε τῶν φωνῶν *[35]* ὡσαύτως τὸ ἁπλοῦν οἰχήσεται, καίτοι ἑκάστου φθόγγου πολλαχῇ τῶν ἐν τῷ ὅλῳ καλῷ καλοῦ καὶ αὐτοῦ ὄντος. Ὅταν δὲ δὴ καὶ τῆς αὐτῆς συμμετρίας μενούσης ὁτὲ μὲν καλὸν τὸ αὐτὸ πρόσωπον, ὁτὲ δὲ μὴ φαίνηται, πῶς οὐκ ἄλλο δεῖ ἐπὶ τῷ συμμέτρῳ λέγειν τὸ καλὸν εἶναι, καὶ *[40]* τὸ σύμμετρον καλὸν εἶναι δι' ἄλλο;

1. *[Il bello non risiede nei colori o nella simmetria]*

Il bello è soprattutto nella vista, è anche nell'udito, nella combinazione delle parole e nella musica in genere: belli sono infatti le melodie e i ritmi; salendo poi dalle sensazioni verso un campo più alto, ci sono occupazioni, *[5]* azioni, modi di essere e scienze belle; e c'è la bellezza delle virtù[120]. Vedremo poi se ci sia <una bellezza> anteriore a quella.

Che cosa dunque ha fatto sì che i corpi appaiano belli <alla vista> e che l'udito si presti alla bellezza dei suoni? Perché tutto ciò che ha immediato rapporto con l'anima è bello? *[10]* Forse tutte le cose belle sono belle di una sola e medesima bellezza, oppure altra è la bellezza del corpo, altra quella degli altri esseri? E che sono queste o questa bellezza? Alcuni esseri, come i corpi, son belli non per la loro stessa sostanza, ma per partecipazione, altri son belli in se stessi, come l'essenza della virtù. I corpi infatti appaiono ora belli ora brutti *[15]* come se l'essere del corpo differisse dall'essere della bellezza. Che cos'è, dunque, questa bellezza presente nei corpi? Questo noi dovremo indagare anzitutto.

Cos'è dunque ciò che muove lo sguardo degli spettatori, lo attrae a sé e suscita la gioia della contemplazione? Se noi scopriremo ciò, *[20]* potremo forse servircene come di gradino per contemplare le altre bellezze[121]. Tutti, per così dire, affermano che la bellezza visibile consiste in una simmetria delle parti, le une rispetto alle altre e all'insieme, cui s'aggiungono delle belle tinte[122]; e così negli esseri considerati come in tutti gli altri la bellezza consisterebbe nella loro simmetria e nella loro misura; *[25]* per costoro, l'essere bello non sarà semplice, ma soltanto e necessariamente composto; il tutto poi sarà bello, ma le sue parti, singolarmente prese, non saranno belle, ma solo nella loro unione, perché questa sia bella. Però è necessario che anche le parti siano belle, se è bello l'insieme: *[30]* una cosa <bella> difatti non è composta di parti brutte, ma tutto ciò che vi è contenuto è bello. E poi, per costoro, i bei colori, come la luce del sole, sarebbero privi di bellezza, perché sono semplici e non traggono la loro bellezza dalla simmetria delle parti. E l'oro, com'è bello? E lo splendore <degli astri> che si vede nella notte, perché è bello? *[35]* Similmente, la bellezza di un suono semplice sarà tolta, eppure ciascuno dei suoni che fanno parte di un bello insieme, è spesso bello in sé. E quando lo stesso viso, rimanendo sempre identica la sua simmetria, ci appare ora brutto ed ora bello, non si dovrà forse dire che la bellezza che è nelle proporzioni *[40]* è diversa da queste e che <il viso> ben proporzionato è bello per altra cosa?

Εἰ δὲ δὴ μεταβαίνοντες καὶ ἐπὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς τὸ σύμμετρον καὶ ἐπ' αὐτῶν αἰτιῷντο, τίς ἂν λέγοιτο ἐν ἐπιτηδεύμασι συμμετρία καλοῖς ἢ νόμοις ἢ μαθήμασιν ἢ ἐπιστήμαις; Θεωρήματα γὰρ[f] σύμμετρα πρὸς *[45]* ἄλληλα πῶς ἂν εἴη; Εἰ δ' ὅτι σύμφωνά ἐστι, καὶ κακῶν ἔσται ὁμολογία τε καὶ συμφωνία. Τῷ γὰρ τὴν σωφροσύνην ἠλιθιότητα εἶναι τὸ τὴν δικαιοσύνην γενναίαν εἶναι εὐήθειαν σύμφωνον καὶ συνῳδὸν καὶ ὁμολογεῖ πρὸς ἄλληλα. Κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πᾶσα καὶ κάλλος *[50]* ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν· ἀλλὰ πῶς σύμμετρα; Οὔτε γὰρ ὡς μεγέθη οὔτε ὡς ἀριθμὸς[g] σύμμετρα· καὶ πλειόνων μερῶν τῆς ψυχῆς ὄντων, ἐν ποίῳ[h] γὰρ λόγῳ ἡ σύνθεσις ἢ ἡ κρᾶσις τῶν μερῶν ἢ τῶν θεωρημάτων; Τὸ δὲ τοῦ νοῦ κάλλος μονουμένου τί ἂν εἴη;

2. Πάλιν οὖν ἀναλαβόντες λέγωμεν τί δῆτά ἐστι τὸ ἐν τοῖς σώμασι καλὸν πρῶτον. Ἔστι μὲν γάρ τι καὶ βολῇ τῇ πρώτῃ αἰσθητὸν γινόμενον καὶ ἡ ψυχὴ ὥσπερ συνεῖσα λέγει καὶ ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται καὶ οἷον συναρμόττεται. Πρὸς *[5]* δὲ τὸ αἰσχρὸν προσβαλοῦσα ἀνίλλεται καὶ ἀρνεῖται καὶ ἀνανεύει ἀπ' αὐτοῦ οὐ συμφωνοῦσα καὶ ἀλλοτριουμένη. Φαμὲν δή, ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅ τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ *[10]* ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς. Τίς οὖν ὁμοιότης τοῖς τῇδε πρὸς τὰ ἐκεῖ καλά; καὶ γάρ, εἰ ὁμοιότης, ὅμοια μὲν ἔστω· πῶς δὲ καλὰ κἀκεῖνα καὶ ταῦτα; Μετοχῇ εἴδους φαμὲν ταῦτα. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφὴν καὶ εἶδος δέχεσθαι ἄμοιρον ὂν *[15]* λόγου καὶ εἴδους αἰσχρὸν καὶ ἔξω θείου λόγου· καὶ τὸ πάντῃ αἰσχρὸν τοῦτο. Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντῃ κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι. Προσιὸν οὖν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐκ πολλῶν ἐσόμενον μερῶν ἓν συνθέσει συνέταξέ τε καὶ *[20]* εἰς μίαν συντέλειαν ἤγαγε καὶ ἓν τῇ ὁμολογίᾳ πεποίηκεν, ἐπείπερ ἓν ἦν αὐτὸ ἕν τε ἔδει τὸ μορφούμενον εἶναι ὡς δυνατὸν αὐτῷ ἐκ πολλῶν ὄντι. Ἵδρυται οὖν ἐπ' αὐτοῦ τὸ κάλλος ἤδη εἰς ἓν συναχθέντος καὶ τοῖς μέρεσι διδὸν ἑαυτὸ καὶ τοῖς ὅλοις. Ὅταν δὲ ἕν τι καὶ ὁμοιομερὲς καταλάβῃ, *[25]* εἰς ὅλον δίδωσι τὸ αὐτό· οἷον ὁτὲ[a] μὲν πάσῃ οἰκίᾳ μετὰ τῶν μερῶν, ὁτὲ δὲ ἑνὶ λίθῳ διδοίη τις φύσις τὸ κάλλος, τῇ δὲ

E se passando alle belle occupazioni e ai bei discorsi, si vorrà parlare di simmetria anche per questi, che si intenderà per simmetria nelle belle occupazioni, nelle leggi, nelle conoscenze o nelle scienze[123]? Che significa che i teoremi sono simmetrici fra loro? *[45]* Che si accordano? Ma anche tra i pensieri dei cattivi c'è accordo e concordanza. L'opinione che la temperanza sia una sciocchezza e quella che la giustizia sia una generosa ingenuità vanno d'accordo e l'una corrisponde e concorda con l'altra[124]. La virtù è dunque una bellezza dell'anima ed è una bellezza *[50]* più reale delle precedenti: in che senso ci sarebbero in lei delle parti simmetriche? Non certo alla maniera delle grandezze o dei numeri, anche ammettendo che l'anima contenga più parti. Difatti in quale rapporto si fanno la sintesi o la fusione di queste parti e dei teoremi? E quale sarà la bellezza dell'Intelligenza isolata?

2. *[Il corpo è bello perché partecipa di un'Idea]*

Riprendiamo il discorso e diciamo anzitutto che cosa sia la bellezza nei corpi. È una qualità che diventa sensibile alla prima impressione; l'anima l'apprende e, riconosciutala, l'accoglie e in certo modo le si accorda. *[5]* Ma quando è impressionata da qualche cosa brutta, si agita[125], la rifugge e la respinge da sé come cosa discordante ed estranea. Perciò affermiamo che l'anima, per la sua natura e per la sua vicinanza all'essenza reale che le è superiore, si compiace di contemplare ciò che è dello stesso genere suo o le tracce di questo, rimane stupita *[10]* e riferisce a sé quello che contempla, e si ricorda di sé e di ciò che le appartiene.

Quale rassomiglianza c'è tra queste bellezze e quelle superiori? Se c'è rassomiglianza, siano dunque simili; ma come, e queste e quelle sono bellezze?

In quanto, diciamo, partecipano di una forma o <idea>. Ogni cosa privata di forma e destinata a ricevere una forma e un'idea *[15]* rimane brutta ed estranea alla ragione divina, finché non partecipa né di una ragione né di una forma[126]: e questo è il brutto assoluto. È brutto anche tutto ciò che non è dominato da una ragione o da una forma, poiché la materia non ha accolto affatto in sé l'informazione da parte dell'idea[127]. Dunque l'idea, accostandosi, ordina, combinando insieme, le parti diverse <di un essere>, *[20]* le riduce a un tutto armonioso e forma l'unità mediante il loro accordo, poiché essa è una e perché l'essere da lei informato dev'essere uno, come può esserlo un essere composto di parti. La bellezza dunque risiede in questo essere, una volta ricondotto all'unità, e si dà a tutte le sue parti e all'insieme.

Quando poi sopravviene in un essere uno e omogeneo, *[25]* essa dà la stessa <bellezza> all'insieme: simile a una potenza naturale che, <per ipotesi>, procedendo come l'arte, desse la bellezza a una casa intera con

ἡ τέχνη. Οὕτω μὲν δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θείων[b] ἐλθόντος κοινωνίᾳ.

3. Γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτῷ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή, τάχα δὲ καὶ αὕτη λέγῃ[a] συναρμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ *[5]* κανόνι τοῦ εὐθέος. Πῶς δὲ συμφωνεῖ τὸ περὶ σῶμα τῷ πρὸ σώματος; Πῶς δὲ τὴν ἔξω οἰκίαν τῷ ἔνδον οἰκίας εἴδει ὁ οἰκοδομικὸς συναρμόσας καλὴν εἶναι λέγει; Ἢ ὅτι ἐστὶ τὸ ἔξω, εἰ χωρίσειας τοὺς λίθους, τὸ ἔνδον εἶδος μερισθὲν τῷ ἔξω ὕλης ὄγκῳ, ἀμερὲς ὂν ἐν πολλοῖς φανταζόμενον. Ὅταν *[10]* οὖν καὶ ἡ αἴσθησις τὸ ἐν σώμασιν εἶδος ἴδῃ συνδησάμενον καὶ κρατῆσαν τῆς φύσεως τῆς ἐναντίας ἀμόρφου οὔσης καὶ μορφὴν ἐπὶ ἄλλαις μορφαῖς ἐκπρεπῶς ἐποχουμένην, συνελοῦσα ἀθρόον αὐτὸ τὸ πολλαχῇ ἀνήνεγκέ τε καὶ εἰσήγαγεν εἰς τὸ εἴσω ἀμερὲς ἤδη καὶ ἔδωκε τῷ ἔνδον σύμφωνον καὶ *[15]* συναρμόττον καὶ φίλον· οἷα ἀνδρὶ ἀγαθῷ προσηνὲς ἐπιφαινόμενον ἀρετῆς ἴχνος ἐν νέῳ συμφωνοῦν τῷ ἀληθεῖ τῷ ἔνδον. Τὸ δὲ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος. Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα *[20]* καλόν, ὅτι τάξιν εἴδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει, ἄνω μὲν τῇ θέσει, λεπτότατον δὲ τῶν ἄλλων σωμάτων, ὡς ἐγγὺς ὂν τοῦ ἀσωμάτου, μόνον δὲ αὐτὸ οὐκ εἰσδεχόμενον τὰ ἄλλα· τὰ δ' ἄλλα δέχεται αὐτό. Θερμαίνεται γὰρ ἐκεῖνα, οὐ ψύχεται δὲ τοῦτο, κέχρωσταί τε πρώτως, τὰ δ' ἄλλα *[25]* παρὰ τούτου τὸ εἶδος τῆς χρόας λαμβάνει. Λάμπει οὖν καὶ στίλβει, ὡς ἂν εἶδος ὄν. Τὸ δὲ μὴ κρατοῦν ἐξίτηλον τῷ φωτὶ γινόμενον οὐκέτι καλόν, ὡς ἂν τοῦ εἴδους τῆς χρόας οὐ μετέχον ὅλου. Αἱ δὲ ἁρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς[b] τὰς φανερὰς ποιήσασαι καὶ ταύτῃ τὴν ψυχὴν *[30]* σύνεσιν καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, ἐν ἄλλῳ[c] τὸ αὐτὸ δείξασαι. Παρακολουθεῖ δὲ ταῖς αἰσθηταῖς μετρεῖσθαι ἀριθμοῖς ἐν λόγῳ οὐ παντί, ἀλλ' ὃς ἂν ᾖ δουλεύων εἰς ποίησιν εἴδους εἰς τὸ κρατεῖν. Καὶ περὶ μὲν τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν, ἃ δὴ εἴδωλα καὶ σκιαὶ οἷον[d] *[35]* ἐκδραμοῦσαι εἰς ὕλην ἐλθοῦσαι ἐκόσμησάν τε καὶ διεπτόησαν φανεῖσαι, τοσαῦτα.

le sue parti e la desse anche a una sola pietra. Così il corpo diventa bello perché partecipa di una idea venuta dagli dei.

3. *[Sono le armonie impercettibili che fanno le armonie sensibili]*

La facoltà <dell'anima> che corrisponde a questa <bellezza> la riconosce, perché nulla più di essa è adatto a giudicare di ciò che le appartiene, anche se il resto dell'anima contribuisce al giudizio. Forse anch'essa giudica in quanto si accorda con l'idea che è in lei e di cui si serve per giudicare *[5]* come <ci si serve> di un regolo per ciò che è diritto.

Ma come la bellezza corporea si accorda con quella che è anteriore al corpo? Come l'architetto, comparando la casa reale all'idea interiore della casa, giudica che quella è bella?

Perché l'esteriorità <della casa>, fatta astrazione dalle pietre, è l'idea interiore divisa nella massa esteriore della materia e manifestante nella molteplicità la sua indivisibilità. *[10]* Quando dunque si percepisce nei corpi un'idea che unisce e domina la natura informe e <a lei> contraria, una forma che si distingue, subordinandosi, da altre forme, viene allora percepita con un solo sguardo la sparsa molteplicità, che viene poi riferita e ricondotta all'unità interiore e indivisibile ed infine accordata, *[15]* armonizzata e legata ad essa: così come un uomo buono vede apparire la dolcezza in un giovane, quale traccia di virtù in accordo con la vera virtù interiore.

La semplice bellezza di un colore è dovuta a una forma che domina l'oscurità della materia e alla presenza di una luce incorporea che è ragione e idea. Perciò, fra tutti i corpi il fuoco *[20]* è bello per se stesso ed occupa tra gli altri elementi il posto dell'idea, è il più elevato per la sua posizione e il più leggero di tutti i corpi, poiché è vicino all'incorporeo, è solo e non accoglie in sé gli altri elementi, mentre gli altri lo accolgono. Essi infatti possono riscaldarsi, ma esso non può raffreddarsi; per primo ha in sé i colori, e le altre cose *[25]* da lui ricevono la forma del colore. Esso risplende e brilla, simile a un'idea. Ciò che non ha eguale potenza sbiadisce alla luce e non è più bello, perché non partecipa dell'idea totale del colore. Sono le armonie impercettibili al senso quelle che fanno le armonie sensibili[128] e per opera di quelle l'anima *[30]* può intuirne la bellezza, poiché esse le rivelano l'identico nel diverso. Per conseguenza le armonie sensibili sono misurate da numeri non in un rapporto qualsiasi, ma in uno che è subordinato all'azione sovrana della forma. Ed ora sulle bellezze sensibili, immagini ed ombre, *[35]* che sfuggendo in qualche modo, discendono nella materia, l'ordinano e ci commuovono col loro aspetto, bastino queste cose.

4. Περὶ δὲ τῶν προσωτέρω καλῶν, ἃ οὐκέτι αἴσθησις ὁρᾶν εἴληχε, ψυχὴ δὲ ἄνευ ὀργάνων ὁρᾷ καὶ λέγει, ἀναβαίνοντας δεῖ θεάσασθαι καταλιπόντας τὴν αἴσθησιν κάτω περιμένειν. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς αἰσθήσεως καλῶν οὐκ ἦν *[5]* περὶ αὐτῶν λέγειν τοῖς μήτε ἑωρακόσι μήθ' ὡς καλῶν ἀντειλημμένοις, οἷον εἴ τινες ἐξ ἀρχῆς τυφλοὶ γεγονότες, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ περὶ κάλλους ἐπιτηδευμάτων τοῖς μὴ ἀποδεξαμένοις[a] τὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων κάλλος, οὐδὲ περὶ ἀρετῆς φέγγους *[10]* τοῖς μηδὲ φαντασθεῖσιν ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά. Ἀλλὰ δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι ᾧ ψυχὴ τὰ τοιαῦτα βλέπει, ἰδόντας δὲ ἡσθῆναι καὶ ἔκπληξιν λαβεῖν καὶ πτοηθῆναι πολλῷ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς πρόσθεν, ἅτε ἀληθινῶν *[15]* ἤδη ἐφαπτομένους. Ταῦτα γὰρ δεῖ τὰ πάθη γενέσθαι περὶ τὸ ὅ τι ἂν ᾖ καλόν, θάμβος καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ' ἡδονῆς. Ἔστι δὲ ταῦτα παθεῖν καὶ πάσχουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ περὶ τὰ μὴ ὁρώμενα πᾶσαι μέν, ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον μέντοι αἱ τούτων ἐρωτικώτεραι, *[20]* ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων πάντες μὲν ὁρῶσι, κεντοῦνται δ' οὐκ ἴσα, ἀλλ' εἰσὶν οἳ μάλιστα, οἳ καὶ λέγονται ἐρᾶν.

5. Τῶν δὴ καὶ περὶ τὰ ἐν οὐκ αἰσθήσει ἐρωτικῶν ἀναπυνθάνεσθαι δεῖ· τί πάσχετε περὶ τὰ λεγόμενα ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ τρόπους καλοὺς καὶ ἤθη σώφρονα καὶ ὅλως ἔργα ἀρετῆς καὶ διαθέσεις καὶ τὸ τῶν ψυχῶν *[5]* κάλλος; Καὶ ἑαυτοὺς δὲ ἰδόντες τὰ ἔνδον καλοὺς τί πάσχετε; Καὶ πῶς ἀναβακχεύεσθε καὶ ἀνακινεῖσθε καὶ ἑαυτοῖς συνεῖναι ποθεῖτε συλλεξάμενοι αὑτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων; Πάσχουσι μὲν γὰρ ταῦτα οἱ ὄντως ἐρωτικοί. Τί δέ ἐστι, περὶ ὃ ταῦτα πάσχουσιν; Οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, *[10]* οὐ μέγεθός τι, ἀλλὰ περὶ ψυχήν, ἀχρώματον μὲν αὐτήν, ἀχρώματον δὲ καὶ τὴν σωφροσύνην ἔχουσαν καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἀρετῶν φέγγος, ὅταν ἢ ἐν αὐτοῖς[a] ἴδητε, ἢ καὶ ἐν ἄλλῳ θεάσησθε μέγεθος ψυχῆς καὶ ἦθος δίκαιον καὶ σωφροσύνην καθαρὰν καὶ ἀνδρίαν βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον καὶ *[15]* σεμνότητα καὶ αἰδῶ ἐπιθέουσαν ἐν ἀτρεμεῖ καὶ ἀκύμονι καὶ ἀπαθεῖ διαθέσει, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα. Ταῦτα οὖν ἀγάμενοι καὶ φιλοῦντες πῶς αὐτὰ λέγομεν καλά; Ἔστι μὲν γὰρ καὶ φαίνεται καὶ οὐ μήποτε ὁ ἰδὼν ἄλλο τι φῇ[b] ἢ τὰ ὄντως ὄντα ταῦτα εἶναι. Τί *[20]* ὄντα ὄντως; Ἢ καλά. Ἀλλ' ἔτι ποθεῖ ὁ λόγος, τί ὄντα πεποίηκε τὴν ψυχὴν εἶναι ἐράσμιον· τί τὸ ἐπὶ πάσαις ἀρεταῖς διαπρέπον οἷον φῶς; Βούλει δὴ καὶ τὰ ἐναντία λαβών, τὰ περὶ ψυχὴν αἰσχρὰ

4. *[Soltanto gli amanti percepiscono la bellezza corporea]*

Riguardo alle bellezze più elevate che la sensazione non può percepire e che solo l'anima vede e giudica senza gli organi <sensoriali> è necessario che noi risaliamo più in alto e le contempliamo abbandonando in basso la sensazione. Come non si può parlare delle bellezze sensibili *[5]* se non si sono viste e percepite come belle, se si è, per esempio, ciechi dalla nascita, allo stesso modo non si può parlare della bellezza delle scienze, delle arti e delle altre cose simili, se non si accoglie questa bellezza, *[10]* se non ci si rappresenta innanzi il bell'aspetto della giustizia e della temperanza, se non si sa che né la stella del mattino né quella della sera sono così belle[129]. Queste, è necessario che un'anima sia capace di contemplarle: coloro che le vedono provano una gioia, uno stupore, una commozione ben maggiore che nel caso precedente, perché essi *[15]* toccano allora delle realtà[130]. Queste sono difatti le emozioni che devono sorgere al contatto di ciò che è bello: lo stupore, la meraviglia gioiosa, il desiderio, l'amore, e lo spavento accompagnato da piacere. Ma è possibile provare queste emozioni – e l'anima infatti le prova – anche riguardo alle cose invisibili; ogni anima, per così dire, le prova, ma specialmente quella che ne è innamorata; *[20]* così pure, tutti vedono la bellezza dei corpi, ma non tutti ne sentono egualmente l'assillo, bensì quelli che son detti amanti.

5. *[L'anima è brutta quando inclina verso la corporeità]*

Bisogna anche sapere quali sono gli effetti dell'amore per le cose non sensibili che vi fanno provare le belle occupazioni, i bei caratteri, i costumi temperanti e, in generale, le azioni e le disposizioni virtuose e la bellezza dell'anima[131]? *[5]* E che provate quando vi vedete interiormente belli[132]? E perché voi folleggiate e siete emozionati e bramate d'essere con voi stessi raccogliendovi fuori del corpo? Questo infatti provano i veri amorosi. E per quale cosa lo provano? Non per una forma, per un colore, *[10]* per una grandezza, ma per l'anima che è senza colore e possiede in sé l'invisibile temperanza e lo splendore delle altre virtù[133]; <lo provate> quando vedete in voi stessi o contemplate in altri la grandezza dello spirito, un carattere giusto, la purezza dei sentimenti, il coraggio su un viso nobile, *[15]* la gravità, quel rispetto di sé che si diffonde in un'anima calma, serena ed impassibile e soprattutto l'irraggiar dell'Intelligenza di essenza divina. In che modo dunque, amando e desiderando queste cose, le diciamo belle? Poiché esse lo sono manifestamente e chiunque le veda dirà che esse sono realtà vere. *[20]* Ma che sono queste realtà? Belle, certamente. Ma la ragione desidera ancora sapere quello che esse sono per rendere amabile l'anima; che cosa brilla dunque sopra tutte le virtù come una luce?

γινόμενα, ἀντιπαραθεῖναι; Τάχα γὰρ ἂν συμβάλλοιτο πρὸς ὃ ζητοῦμεν τὸ αἰσχρὸν ὅ [25] τί ποτέ ἐστι καὶ διότι φανέν. Ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχρά, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος, πλείστων μὲν ἐπιθυμιῶν γέμουσα, πλείστης δὲ ταραχῆς, ἐν φόβοις διὰ δειλίαν, ἐν φθόνοις διὰ μικροπρέπειαν, πάντα φρονοῦσα ἃ δὴ καὶ φρονεῖ θνητὰ καὶ ταπεινά, σκολιὰ πανταχοῦ, ἡδονῶν οὐ καθαρῶν φίλη, [30] ζῶσα ζωὴν τοῦ ὅ τι ἂν πάθῃ διὰ σώματος ὡς ἡδὺ λαβοῦσα αἶσχος[c]. Αὐτὸ τοῦτο τὸ αἶσχος αὐτῇ ἆρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν καλὸν[d] φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον καὶ πολλῷ τῷ κακῷ συμπεφυρμένην, οὐδὲ ζωὴν ἔτι ἔχουσαν οὐδὲ[e] αἴσθησιν [35] καθαράν, ἀλλὰ τῷ μίγματι τοῦ κακοῦ ἀμυδρᾷ τῇ ζωῇ κεχρημένην καὶ πολλῷ τῷ θανάτῳ κεκραμένην, οὐκέτι μὲν ὁρῶσαν ἃ δεῖ ψυχὴν ὁρᾶν, οὐκέτι δὲ ἐωμένην ἐν αὐτῇ[f] μένειν τῷ ἕλκεσθαι ἀεὶ πρὸς τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν; Ἀκάθαρτος δή, οἶμαι, οὖσα καὶ φερομένη [40] πανταχοῦ ὁλκαῖς πρὸς τὰ τῇ αἰσθήσει προσπίπτοντα, πολὺ τὸ τοῦ σώματος ἔχουσα ἐγκεκραμένον, τῷ ὑλικῷ πολλῷ συνοῦσα καὶ εἰς αὐτὴν εἰσδεξαμένη εἶδος ἕτερον ἠλλάξατο κράσει τῇ πρὸς τὸ χεῖρον· οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο [45] δὲ ὁρῷτο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ᾧ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκῃ τοῦ ἀλλοτρίου προσῆλθε καὶ ἔργον αὐτῷ, εἴπερ ἔσται πάλιν καλός, ἀπονιψαμένῳ καὶ καθηραμένῳ ὅπερ ἦν εἶναι. Αἰσχρὰν δὴ ψυχὴν λέγοντες μίξει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην ὀρθῶς ἂν [50] λέγοιμεν. Καὶ ἔστι τοῦτο αἶσχος ψυχῇ μὴ καθαρᾷ μηδὲ εἰλικρινεῖ εἶναι ὥσπερ χρυσῷ, ἀναπεπλῆσθαι δὲ τοῦ γεώδους[g], ὃ εἴ τις ἀφέλοι, καταλέλειπται χρυσὸς καὶ ἔστι καλός, μονούμενος μὲν τῶν ἄλλων, αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ψυχή, μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν, [55] ἃς διὰ τὸ σῶμα ἔχει, ᾧ ἄγαν προσωμίλει, ἀπαλλαγεῖσα δὲ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ καθαρθεῖσα ἃ ἔχει σωματωθεῖσα, μείνασα μόνη τὸ αἰσχρὸν τὸ παρὰ τῆς ἑτέρας φύσεως ἅπαν ἀπεθήκατο.

6. Ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία[a] καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἅιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, [5] ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον· οἷα δὴ καὶ ὕες[b], οὐ καθαραὶ τὸ σῶμα, χαίρουσι τῷ τοιούτῳ. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη σωφροσύνη ἀληθὴς ἢ τὸ μὴ προσομιλεῖν ἡδοναῖς τοῦ σώματος, φεύγειν δὲ ὡς οὐ καθαρὰς οὐδὲ καθαροῦ;

Vorremo, considerando i loro contrari, cioè le bruttezze dell'anima, porle per opposizione? Sarà forse utile alla nostra questione sapere cos'è la bruttezza *[25]* e perché si manifesta. Sia dunque un'anima brutta, intemperante e ingiusta, piena di numerosi desideri e del massimo turbamento, timorosa per debolezza, invidiosa per meschinità, che pensa sì, ma solo a oggetti mortali e vili[134], sempre falsa, amica dei piaceri impuri, *[30]* vivente solo della vita delle passioni corporee così da trovare il suo piacere nella turpitudine. E non diremo noi che questa bruttezza è sopraggiunta in lei come un male estrinseco che la sporca, la rende impura e la mescola a grandi mali[135], in modo che la sua vita e le sue sensazioni non sono più pure? *[35]*

Essa conduce una vita minorata già dal male che vi s'è mescolato, una vita mescolata in parte di morte, non vede più ciò che un'anima deve vedere, non ha più la possibilità di rimanere in se stessa perché è continuamente attratta verso le cose esteriori, inferiori ed oscure. Impura, trascinata *[40]* da tutti i lati dal fascino degli oggetti sensibili, contenendo in sé molti elementi corporei mescolati, accogliendo in sé molta materia e una forma diversa da sé, essa, a mio avviso, si modifica per questa mescolanza con l'inferiore: come se un uomo caduto nel fango o nel pantano non mostrasse più la bellezza che possedeva prima[136] e non si vedesse che il fango *[45]* di cui è sporco; la bruttezza è sopraggiunta in lui per l'aggiunta di un elemento estraneo e s'egli vuole ridiventar bello, deve lavorare per lavarsi e pulirsi e diventare così come era prima.

Diremo dunque giustamente che la bruttezza dell'anima viene da questo mescolamento, da questa fusione, da questa inclinazione verso il corpo e la materia. *[50]* Per l'anima la bruttezza consiste nel non essere pura né schietta come per l'oro consiste nell'essere sporco di terra: tolta questa, l'oro resta ed è bello quando lo si separa dalle altre materie ed esso rimane solo con se stesso. Nello stesso modo, l'anima separata dai desideri *[55]* che possiede per opera del corpo, col quale è unita troppo strettamente, liberata dalle altre passioni, purificata da ciò che essa contiene in quanto è unita alla materia e rimasta sola, lascia la bruttezza che le viene da una natura differente <da lei>.

6. *[La bellezza è realtà vera]*

Infatti, secondo un antico detto, la temperanza, il coraggio ed ogni virtù, e la prudenza stessa, sono purificazioni. Per questo i misteri dicono con termini velati che l'essere non purificato, anche nell'Ade, sarà posto in un pantano, *[5]* poiché l'essere impuro, per i suoi vizi, ama il fango[137], come l'amano i porci, il cui corpo è impuro[138]. Che sarebbe la vera temperanza se non un allontanamento dai piaceri del corpo, una fuga da essi perché sono impuri e non sono di un essere puro? Il

Ἡ δὲ ἀνδρία[b] ἀφοβία θανάτου. Ὁ δέ ἐστιν ὁ θάνατος χωρὶς *[10]* εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. Οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὃς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι. Μεγαλοψυχία δὲ δὴ ὑπεροψία τῶν τῇδε. Ἡ δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα. Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ *[15]* θείου, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα. Ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλόν ἐστι καλόν. Νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ τὸ κάλλος αὐτῇ οἰκεῖον καὶ οὐκ ἀλλότριον, ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχή. Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι *[20]* ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἡ ἑτέρα τῶν ὄντων. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἡ καλλονή ἐστιν, ἡ δ' ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχρόν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πρῶτον κακόν, ὥστε κἀκείνῳ ταὐτὸν ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τἀγαθόν τε καὶ καλλονή. Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ *[25]* ἀγαθὸν καὶ αἰσχρόν τε καὶ κακόν. Καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῷ καλόν· τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφούσης καλά, τά τε ἐν ταῖς πράξεσι τά τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι. Καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, *[30]* ψυχὴ ἤδη ποιεῖ· ἅτε γὰρ θεῖον οὖσα καὶ οἷον μοῖρα τοῦ καλοῦ, ὧν ἂν ἐφάψηται καὶ κρατῇ, καλὰ ταῦτα, ὡς δυνατὸν αὐτοῖς μεταλαβεῖν, ποιεῖ.

7. Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή. Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο, τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ *[5]* ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι· ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, *[10]* καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος[a] καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. Τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι, πῶς δ' ἂν ἐκπλαγείη μεθ' ἡδονῆς; Ἔστι γὰρ τῷ μὲν μήπω ἰδόντι *[15]* ὀρέγεσθαι ὡς ἀγαθοῦ· τῷ δὲ ἰδόντι ὑπάρχει ἐπὶ καλῷ ἄγασθαί τε καὶ θάμβους πίμπλασθαι μεθ' ἡδονῆς καὶ ἐκπλήττεσθαι ἀβλαβῶς καὶ ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ

coraggio consiste nel non temere la morte. La morte è separazione *[10]* dell'anima e del corpo[139]. Ma colui che ama di essere solo <con la sua anima>, non la temerà. La magnanimità è il disprezzo delle cose di quaggiù. La prudenza è il pensiero che si allontana da queste cose e conduce l'anima verso l'alto. L'anima, purificata, diventa dunque una forma, una ragione, si fa tutta incorporea, intellettuale ed appartiene interamente *[15]* al divino, ov'è la fonte della bellezza e donde ci vengono tutte le cose dello stesso genere.

L'anima dunque, ricondotta all'Intelligenza, è molto più bella. Ma l'Intelligenza e ciò che ne deriva è per l'anima una bellezza propria, non estranea, poiché l'anima allora è veramente sola. Per questo si dice giustamente che il bene e la bellezza dell'anima consistono *[20]* nel rassomigliare a Dio[140], poiché da Lui derivano il Bello e la natura essenziale degli esseri. O piuttosto, la bellezza è una vera realtà, mentre la bruttezza è una natura diversa. Ed è questo il primo male; sicché sono la stessa cosa il buono e il bello, oppure il bene e la bellezza. Bisogna dunque ricercare, con lo stesso metodo, il bello *[25]* e il bene, il brutto e il male. Bisogna porre anzitutto che il Bello è lo stesso che il Bene, dal quale l'Intelligenza trae la sua bellezza: e l'anima è bella per l'Intelligenza; le altre bellezze – quelle delle azioni e delle occupazioni – sono tali, perché l'anima le informa. L'anima, ancora, fa <belli> anche i corpi che son chiamati così: *[30]* e poiché essa è divina e come una parte della bellezza, rende belle tutte le cose che tocca e predomina, secondo la possibilità di queste a partecipare <della bellezza>.

7. *[L'anima può assurgere al bello solo attraverso la catarsi]*

Bisogna dunque risalire verso il Bene, cui ogni anima aspira. Soltanto chi l'ha visto comprende in quale senso io dica che esso è bello. Come Bene, esso è desiderato e il desiderio tende a lui; ma lo raggiungono solo coloro che salgono verso l'alto, *[5]* ritornano a lui e si spogliano delle vesti indossate nella discesa[141]; come coloro che salgono al sacrario dei templi devono purificarsi, abbandonare le vesti di prima e procedere spogli, fino a che, dopo aver abbandonato, nella salita, tutto ciò che è estraneo a Dio, vedano, soli a solo, nel suo isolamento e nella sua semplicità *[10]* e purezza[142], l'essere da cui tutte le cose dipendono e a cui guardano e per cui sono, vivono e pensano[143]: egli è infatti causa della vita, dell'intelligenza, dell'essere.

E chi lo vedesse, quale amore e quali desideri non proverebbe, volendo unirsi a lui; e come il suo stupore non sarebbe accompagnato da piacere? Difatti colui che non l'ha ancora veduto *[15]* può tendere a lui come ad un bene; ma colui che l'ha veduto dovrà amarlo per la sua bellezza, sarà riempito di commozione e di piacere e, scosso da salutare stupore, lo amerà di vero amore, riderà della passione che consuma,

δριμεῖς πόθους[b] καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν· ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν *[20]* εἴδεσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες οὐκέτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωμάτων. Τί δῆτα οἰόμεθα, εἴ τις αὐτὸ τὸ καλὸν θεῷτο αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρόν, μὴ σαρκῶν, μὴ σώματος ἀνάπλεων, μὴ ἐν γῇ, μὴ ἐν οὐρανῷ, ἵν' ᾖ καθαρόν; Καὶ γὰρ ἐπακτὰ πάντα ταῦτα καὶ μέμικται καὶ *[25]* οὐ πρῶτα, παρ' ἐκείνου δέ. Εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεταί τι εἰς αὐτό, ἴδοι, μένων ἐν τῇ θέᾳ τοῦ τοιούτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ; Τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος ὂν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐργάζεται *[30]* τοὺς ἐραστὰς αὐτοῦ καλοὺς καὶ ἐραστοὺς ποιεῖ. Οὗ δὴ καὶ ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχαῖς πρόκειται, ὑπὲρ οὗ καὶ ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θέας, ἧς ὁ μὲν τυχὼν μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος· ἀτυχὴς δὲ οὗτος[c] ὁ μὴ τυχών. Οὐ γὰρ ὁ χρωμάτων ἢ σωμάτων *[35]* καλῶν μὴ τυχὼν οὐδὲ δυνάμεως οὐδὲ ἀρχῶν οὐδὲ ὁ βασιλείας μὴ τυχὼν ἀτυχής, ἀλλ' ὁ τούτου καὶ μόνου, ὑπὲρ οὗ τῆς τεύξεως καὶ βασιλείας καὶ ἀρχὰς γῆς ἁπάσης καὶ θαλάττης καὶ οὐρανοῦ προέσθαι χρεών, εἰ καταλιπὼν τις ταῦτα καὶ ὑπεριδὼν εἰς ἐκεῖνο στραφεὶς ἴδοι.

8. Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσηται[a] κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προιὸν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἴσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν *[5]* ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων. Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας[b] ὥς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὗ ταῦτα εἰκόνες. Εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου *[10]* καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφιεὶς οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἔνθα *[15]* τυφλὸς ἐν[c] Ἅιδου μένων καὶ ἐνταῦθα κἀκεῖ σκιαῖς συνέσται. Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγή; Καὶ πῶς ἀναξόμεθα; Οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς

nonché degli altri amori e disprezzerà le sedicenti bellezze di prima: questo provano coloro che hanno incontrato delle forme divine *[20]* o demoniche né più ricercano ormai la bellezza degli altri corpi. Che cosa crediamo proverebbe chi vedesse il Bello in sé in tutta la sua purezza, non quello che è composto di carne e di corpo[144], ma quello che, essendo puro, non è né sulla terra né in cielo? Tutte <le altre bellezze> sono acquisite, mescolate e *[25]* non primitive; e vengono da lui.

Se dunque si vedesse quel Bello, che dispensa la bellezza a tutte le cose e la dà rimanendo in sé senza ricevere nulla in sé[145], e si restasse in questa contemplazione gioiendo di lui, di quale altra bellezza si avrebbe bisogno? Esso è difatti la vera e prima bellezza, *[30]* che rende belli ed amabili i suoi amanti. Sorge allora per l'anima la più grande e suprema lotta nella quale essa applica tutto il suo sforzo per non rimaner fuori della più bella delle visioni, giungendo alla quale essa è felice per la contemplazione di quella gaudiosa visione, mentre colui che non può giungervi è il vero infelice[146]. Difatti non è infelice colui che non può vedere bei colori o bei corpi, *[35]* e nemmeno è infelice colui che non ha il potere, le magistrature o la regalità; infelice è colui che non può possedere <il Bello>, ed egli solo: per ottenerlo è necessario lasciar da parte i regni e il dominio di tutta la terra, del mare e del cielo, se, abbandonando e disprezzando queste cose, ci possiamo volgere verso di lui e vederlo.

8. *[La nostra patria è lassù, dov'è il nostro Padre]*

Qual è dunque il modo <della visione>? Quale il mezzo[147]? Come si vedrà questa bellezza inestimabile[148] che rimane, per così dire, nell'interno del santuario e non procede verso l'esterno perché i profani la vedano?

Colui che può vada dunque e la segua nella sua interiorità abbandonando la visione *[5]* degli occhi[149] e non si rivolga verso lo splendore dei corpi come prima. È necessario infatti che colui che vede la bellezza dei corpi non corra ad essi, ma sappia che essi sono immagini e tracce e ombre e fugga verso quella <Bellezza> di cui essi sono immagini. Se si corresse loro incontro per afferrarli come fossero realtà, *[10]* si sarebbe simili a colui che volle afferrare la sua bella immagine <riflessa> sull'acqua – come una favola, mi pare, vuol dimostrarci – ed essendosi piegato troppo verso la corrente profonda disparve: nello stesso modo colui che tende alle bellezze corporee, non col corpo, ma con l'anima, piomberà nelle profondità tenebrose e orribili per l'Intelligenza *[15]* e soggiornerà nell'Ade, cieco compagno delle ombre. Fuggiamo dunque verso la cara patria[150], questo è il consiglio più vero che si può dare.

Ma qual è questa fuga? E come risalire?

Come Ulisse che narra di essere sfuggito alla maga Circe e a

αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μεῖναι οὐκ ἀρεσθείς, καίτοι ἔχων [20] ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῷ αἰσθητῷ συνών. Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν[d], καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἤ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα [25] πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

9. Τί οὖν ἐκείνη ἡ ἔνδον[a] βλέπει; Ἄρτι μὲν ἐγειρομένη οὐ πάνυ τὰ λαμπρὰ δύναται βλέπειν. Ἐθιστέον οὖν τὴν ψυχὴν αὐτὴν πρῶτον μὲν τὰ καλὰ βλέπειν ἐπιτηδεύματα· εἶτα ἔργα καλά, οὐχ ὅσα αἱ τέχναι ἐργάζονται, ἀλλ' ὅσα οἱ [5] ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί· εἶτα ψυχὴν ἴδε[b] τῶν τὰ ἔργα τὰ καλὰ ἐργαζομένων. Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε[c]· κἂν μήπω σαυτὸν ἴδῃς καλόν, οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαιρεῖ, τὸ δὲ ἀπέξεσε, τὸ δὲ λεῖον, τὸ [10] δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, ἕως ἂν ἐκλάμψειέ[d] σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία, ἕως ἂν ἴδῃς [15] σωφροσύνην ἐν ἁγνῷ βεβῶσαν βάθρῳ. Εἰ γέγονας τοῦτο καὶ εἶδες αὐτὸ καὶ σαυτῷ καθαρὸς[e] συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἷς οὕτω γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ[f] ἄλλο τι ἐντὸς μεμιγμένον ἔχων, ἀλλ' ὅλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνον, οὐ μεγέθει μεμετρημένον οὐδὲ σχήματι εἰς ἐλάττωσιν [20] περιγραφὲν οὐδ' αὖ εἰς μέγεθος δι' ἀπειρίας αὐξηθέν, ἀλλ' ἀμέτρητον πανταχοῦ, ὡς ἂν μεῖζον παντὸς μέτρου καὶ παντὸς κρεῖσσον ποσοῦ· εἰ τοῦτο γενόμενον σαυτὸν ἴδοις, ὄψις ἤδη γενόμενος θαρσήσας περὶ σαυτῷ καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἀναβεβηκὼς μηκέτι τοῦ δεικνύντος δεηθεὶς ἀτενίσας ἴδε· οὗτος [25] γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει. Ἐὰν δὲ ἴῃ ἐπὶ τὴν θέαν λημῶν κακίαις καὶ οὐ κεκαθαρμένος ἢ ἀσθενής, ἀνανδρίᾳ οὐ δυνάμενος τὰ πάνυ λαμπρὰ βλέπειν, οὐδὲν βλέπει, κἂν ἄλλος δεικνύῃ παρὸν τὸ ὁραθῆναι δυνάμενον. Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον [30] ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Γενέσθω δὴ πρῶτον

Calipso[151], facendo comprendere, secondo la mia opinione, che non desiderava rimanere, benché vivesse in mezzo *[20]* ai piaceri della vista e a bellezze sensibili di ogni specie. La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre.

Che sono dunque questo viaggio e questa fuga?

Non coi piedi bisogna farlo, perché i nostri piedi ci portano sempre di terra in terra; neppure c'è bisogno di preparare cocchi o navigli, *[25]* ma è necessario staccarsi da queste cose e non guardar più, ma mutando la vista corporea con un'altra ridestare quella facoltà che ognuno possiede, ma che pochi adoperano.

9. *[La luce della bellezza splende nell'interiorità dell'anima]*

Che vede dunque questa vita interiore? Appena risvegliata, essa non può veder bene gli oggetti risplendenti[152]. Bisogna abituare l'anima stessa a vedere anzitutto le belle occupazioni, poi le belle azioni, non quelle che le arti eseguono, ma quelle *[5]* degli uomini che diciamo virtuosi, e in seguito l'anima di coloro che compiono queste belle azioni[153].

Ma come si può vedere la bellezza dell'anima buona?

Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello, fa come lo scultore di una statua che deve diventar bella. Egli toglie, raschia, liscia, *[10]* ripulisce finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua[154], finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù e non veda *[15]* la temperanza sedere su un trono sacro[155].

Se tu sei diventato ciò; se tu vedi tutto questo; se sarà pura la tua interiorità, e tu non avrai alcun ostacolo alla tua unificazione e nulla che sia mescolato interiormente con te stesso; se tu sei diventato completamente una luce vera, non una luce di grandezza o di forma misurabile che può diminuire *[20]* o aumentare indefinitamente, ma una luce del tutto senza misura, perché superiore a ogni misura e a ogni qualità; se ti vedi in questo modo, tu sei diventato ormai una potenza veggente e puoi confidare in te stesso. Anche rimanendo quaggiù tu sei salito né più hai bisogno di chi ti guidi; fissa lo sguardo e guarda: *[25]* questo soltanto è l'occhio che vede la grande bellezza.

Ma se tu vieni a contemplare lordo di cattiveria e non ancora purificato oppure debole, per la tua poca forza non puoi guardare gli oggetti assai brillanti e non vedi nulla, anche se ti sia posto innanzi un oggetto che può essere veduto. È necessario, infatti, che l'occhio si faccia eguale e simile <all'oggetto> *[30]* per accostarsi a contemplarlo. L'occhio non vedrebbe mai il sole se non fosse già simile al sole[156], né un'anima vedrebbe il bello se non fosse bella.

θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. Ἥξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν *[35]* κἀκεῖ πάντα εἴσεται[g] καλὰ τὰ εἴδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, τὰς ἰδέας· πάντα γὰρ ταύταις καλά, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίας. Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν[h] φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. Ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον *[40]* καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τἀγαθὸν καὶ καλὸν πρῶτον θήσεται· πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν.

Ognuno dunque diventi anzitutto deiforme e bello, se vuole contemplare Dio e la Bellezza. Salendo, egli arriverà dapprima presso l'Intelligenza *[35]* e saprà che colà tutte le Idee sono belle e dirà che quella è la bellezza – cioè le Idee: per queste infatti che sono il prodotto e l'essere dell'Intelligenza, esistono tutte le bellezze –. Ciò che è al di là della bellezza è detto la natura del Bene[157] e la Bellezza le sta innanzi tutt'intorno. Così con una formula sintetica diremo che la Bellezza è l'essere primo; *[40]* ma chi voglia distinguere gli intelligibili, chiamerà il Bello intelligibile luogo delle idee, e il Bene che è al di là lo dirà sorgente e principio del Bello[158]. Altrimenti, si dovrebbe identificare anzitutto bello e bene: comunque, il Bello è lassù <nell'intelligibile>[159].

17 (54) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΛΛΩΝ ΑΓΑΘΩΝ

1. Ἀρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ εἶναι ἢ τὴν κατὰ φύσιν τῆς ζωῆς ἐνέργειαν, καὶ εἴ τι ἐκ πολλῶν εἴη, τούτῳ εἶναι ἀγαθὸν τὴν τοῦ ἀμείνονος ἐν αὐτῷ ἐνέργειαν οἰκείαν καὶ κατὰ φύσιν ἀεὶ μηδὲν ἐλλείπουσαν; Ψυχῆς δὴ [5] ἐνέργεια τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθὸν αὐτῇ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄριστον ἐνεργοῖ ἀρίστη οὖσα, οὐ μόνον πρὸς αὐτὴν τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ ἁπλῶς τοῦτο ἀγαθὸν ἂν εἴη. Εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργοῖ ἄριστον ὂν τῶν ὄντων καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δῆλον, ὡς τοῦτο ἂν εἴη [10] τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι. Εἰ οὖν ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδ' ἐφιέμενον [15] ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ— ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτήν— οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα [20] καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. Καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὗ πάντα ἐφίεται. Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαί. Καὶ [25] παράδειγμα ὁ ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται· κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς.

2. Τὰ δὲ ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ πῶς; Ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχήν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ. Ἔχει δέ τι αὐτοῦ τῷ ἕν πως καὶ τῷ ὄν πως ἕκαστον εἶναι. Καὶ μετέχει δὲ καὶ εἴδους· ὡς οὖν μετέχει τούτων, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. [5] Εἰδώλου ἄρα· ὧν γὰρ μετέχει, εἴδωλα ὄντος καὶ ἑνός, καὶ τὸ εἶδος ὡσαύτως. Ψυχῇ δὲ τὸ ζῆν, τῇ μὲν πρώτῃ τῇ μετὰ νοῦν, ἐγγυτέρω ἀληθείας, καὶ διὰ νοῦ ἀγαθοειδὲς αὕτη· ἔχοι δ' ἂν τὸ ἀγαθόν, εἰ πρὸς ἐκεῖνο[a]

1. *[Il Bene è la realtà cui ogni essere aspira]*

Dato che un essere è composto di parecchie parti e il suo bene è l'atto proprio naturale e non deficiente della parte migliore, si potrà dire che per ogni essere il bene è diverso dall'attività di una vita conforme a natura[160]? *[5]* Il bene naturale per l'anima è la sua attività. Ma se un'anima tende i suoi atti verso il perfetto, essendo anch'essa perfetta, il <suo> bene non è tale soltanto per lei, ma è il Bene assolutamente concepito.

Se una cosa dunque non tende verso nessun'altra perch'essa è il migliore degli esseri ed al di là degli esseri, alla quale tendono gli altri, questa evidentemente è il Bene, *[10]* per il quale anche agli altri esseri tocca una parte del bene; e tutti gli esseri che <partecipano> così del bene, si comportano in due modi diversi, o diventando simili a lui, o tendendo i loro atti verso di lui. Se dunque il desiderio e l'attività si rivolgono al Bene assoluto, necessariamente il Bene non tende a nulla e nulla desidera, *[15]* poiché esso è immobile, principio e fonte[161] degli atti conformi a natura, e dà alle cose la forma del bene, ma non dirigendo la sua azione verso di esse – poiché son queste che tendono a lui –; ed esso è il Bene non per l'azione o per il pensiero, ma perché rimane quello che è. E poiché esso è al di là dell'essere[162], egli è anche al di là *[20]* dell'atto, dell'Intelligenza e del pensiero. È necessario poi concepire il Bene come ciò da cui tutte le cose dipendono, ma che non dipende da nulla: esso è così la vera realtà cui tutti gli esseri aspirano[163]. Necessariamente egli resta dunque immobile e verso di lui tutto gira come i punti di un cerchio verso il centro donde partono tutti i raggi. *[25]* Il sole ne è un'immagine, poiché esso è come un centro per la luce che si diffonde da esso; questa è ovunque con lui e non si spezza, ma se tu vuoi dividerla in due parti, la luce rimane soltanto dalla parte del sole.

2. *[L'essere che ha vita e intelligenza tende al Bene]*

Come si trovano tutte le altre cose rispetto al Bene?

Le cose inanimate si riportano all'anima e l'anima, per mezzo dell'Intelligenza, al Bene. Ogni cosa partecipa del Bene, essendo in qualche modo un'unità e un essere, e partecipa anche di una forma <specifica>. E così ogni essere, in quanto partecipa di queste cose, partecipa del Bene. *[5]* <Partecipa> però di un'immagine <del Bene>, perché ciò di cui partecipa sono immagini dell'Essere e dell'Uno; e così si dica della forma specifica. All'anima <appartiene> la vita; alla prima anima che viene dopo l'Intelligenza, <appartiene una vita> più vicina

βλέποι· νοῦς δὲ μετὰ τἀγαθόν. Ζωὴ τοίνυν, ὅτῳ τὸ ζῆν, τὸ ἀγαθόν, καὶ νοῦς, *[10]* ὅτῳ νοῦ μέτεστιν· ὥστε ὅτῳ ζωὴ μετὰ νοῦ, διχῶς καὶ ἐπ' αὐτό.

3. Εἰ δὴ ζωὴ ἀγαθόν, ὑπάρχει τοῦτο ζῶντι παντί; Ἢ οὔ· χωλεύει γὰρ ἡ ζωὴ τῷ φαύλῳ, ὥσπερ ὄμματι μὴ[a] καθαρῶς ὁρῶντι· οὐ γὰρ ποιεῖ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Εἰ δὴ ἡ ζωὴ ἡμῖν, ᾗ μέμικται κακόν, ἀγαθόν, πῶς οὐχ ὁ θάνατος κακόν; *[5]* Ἢ τίνι; Τὸ γὰρ κακὸν συμβεβηκέναι δεῖ τῳ· ὃ δ' οὐκ ἔστιν ἔτι ὄν, ἤ, εἰ ἔστιν, ἐστερημένον ζωῆς, οὐδ' οὕτω κακὸν τῷ λίθῳ. Εἰ δ' ἔστι ζωὴ καὶ ψυχὴ μετὰ θάνατον, ἤδη ἂν εἴη ἀγαθόν, ὅσῳ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὰ αὐτῆς ἄνευ σώματος. Εἰ δὲ τῆς ὅλης γίνεται, τί ἂν ἐκεῖ οὔσῃ εἴη κακόν; Καὶ *[10]* ὅλως ὥσπερ τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μέν ἐστι, κακὸν δὲ οὐδέν, οὕτως οὐδὲ τῇ ψυχῇ τῇ σωζούσῃ τὸ καθαρὸν αὐτῆς[b]· εἰ δὲ μὴ σῴζοι, οὐχ ὁ θάνατος ἂν εἴη κακὸν αὐτῇ, ἀλλ' ἡ ζωή. Εἰ δὲ καὶ ἐν Ἅιδου δίκαι, πάλιν αὐτῇ ἡ ζωὴ κἀκεῖ κακόν, ὅτι μὴ ζωὴ μόνον. Ἀλλ' εἰ σύνοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος *[15]* ζωή, θάνατος δὲ διάλυσις τούτων, ἡ ψυχὴ ἔσται ἀμφοτέρων δεκτική. Ἀλλ' εἰ ἀγαθὴ ἡ ζωή, πῶς ὁ θάνατος οὐ κακόν; Ἢ ἀγαθὴ μὲν ἡ ζωὴ οἷς ἐστιν, ἀγαθὸν οὐ καθόσον σύνοδος, ἀλλ' ὅτι δι' ἀρετῆς ἀμύνεται τὸ κακόν· ὁ δὲ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν. Ἢ λεκτέον αὐτὴν μὲν τὴν ἐν *[20]* σώματι ζωὴν κακὸν παρ' αὐτῆς[c], τῇ δὲ ἀρετῇ ἐν ἀγαθῷ γίνεσθαι τὴν ψυχὴν οὐ ζῶσαν τὸ σύνθετον[d], ἀλλ' ἤδη χωρίζουσαν ἑαυτήν.

alla verità che per l'intermediario dell'Intelligenza assume la forma del Bene; e possederà il suo bene se guarderà verso di quella; ma l'Intelligenza viene dopo il Bene.

Dunque, l'essere in quanto vive ha per bene suo la vita; *[10]* l'essere che partecipa dell'Intelligenza ha l'Intelligenza <per bene>; quello che ha vita e Intelligenza, tende al Bene in due modi.

3. *[Non c'è male per l'anima che fa parte dell'Anima universale]*

Se la vita è il bene, appartiene questo a ogni essere vivente?

No. Infatti nel malvagio la vita è imperfetta, come l'occhio di chi non ci vede bene e non compie la sua funzione[164].

Se la nostra vita, alla quale è mescolato il male, è un bene, come non sarebbe un male la morte? *[5]*

Per chi? Il male infatti càpita a un essere, necessariamente; ma il morto non è più o, se esiste, è privato della vita; e così per la pietra non c'è alcun male. E siccome la vita e l'anima esistono dopo la morte, questa è perciò un bene, poiché essa può essere attiva in modo migliore senza il corpo. E se essa diventa parte dell'Anima universale, che male le potrà capitare quando si trovi là? *[10]* Generalmente parlando, come gli dei posseggono il bene senza alcun male, così è dell'anima che conserva la sua purezza; se non la conserva, non la morte è un male per lei, ma la vita. E se ci sono castighi nell'Ade, per lei laggiù la vita è ancora un male, perché la sua vita non è pura.

Ma se la vita è unione di anima e di corpo, *[15]* e la morte la loro separazione[165], l'anima potrà ricevere e vita e morte.

Ma se la vita è onesta, come la morte non sarà un male?

Allora la vita è un bene, non perché sia unione <di anima e corpo>, ma perché con la virtù tien lontano il male; e la morte è piuttosto un bene. Oppure bisogna dire che la vita *[20]* nel corpo è un male di per sé, ma che l'anima si trova nel bene per la virtù, poiché non vive come un essere composto, ma vive in continua separazione <dal corpo>.

I 8 (51) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙΝΑ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ

1. Οἱ ζητοῦντες, πόθεν τὰ κακὰ εἴτ' οὖν εἰς τὰ ὄντα εἴτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο. Οὕτω γὰρ *[5]* καὶ ὅθεν ἐλήλυθε καὶ ὅπου ἵδρυται καὶ ὅτῳ συμβέβηκε γνωσθείη, καὶ[a] ὅλως εἰ ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ὁμολογηθείη. Κακοῦ δὲ φύσιν τίνι ποτὲ δυνάμει τῶν ἐν ἡμῖν γνοίημεν ἄν, τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης, ἄπορον ἂν εἴη. Νοῦς μὲν γὰρ καὶ ψυχὴ εἴδη ὄντα εἰδῶν καὶ τὴν *[10]* γνῶσιν ἂν ποιοῖντο, καὶ πρὸς αὐτὰ ἂν ἔχοιεν τὴν ὄρεξιν· εἶδος δὲ τὸ κακὸν πῶς ἄν τις φαντάζοιτο ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ ἰνδαλλόμενον; Ἀλλ' εἰ, ὅτι τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ γένοιτ' ἂν ἐπιστήμη καὶ τῷ ἀγαθῷ ἐναντίον τὸ κακόν, ἥπερ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ τοῦ κακοῦ ἔσται, ἀναγκαῖον *[15]* περὶ ἀγαθοῦ διιδεῖν τοῖς μέλλουσι τὰ κακὰ γνώσεσθαι, ἐπείπερ προηγούμενα τὰ ἀμείνω τῶν χειρόνων καὶ εἴδη, τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ στέρησις μᾶλλον. Ζήτημα δ' ὅμως καὶ πῶς ἐναντίον τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ· εἰ μὴ ἄρα, ὡς τὸ μὲν ἀρχή, τὸ δὲ ἔσχατον, ἢ τὸ μὲν ὡς εἶδος, τὸ δὲ ὡς στέρησις. *[20]* Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον.

2. Νῦν δὲ λεγέσθω, τίς ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθ' ὅσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. Ἔστι δὲ τοῦτο, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεές, ἱκανὸν *[5]* ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοὺς ἐξ αὐτοῦ[a] νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν. Καὶ μέχρι μὲν τούτου καλὰ πάντα· αὐτός τε γὰρ ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ, νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν, ὃν οἰηθείη ἄν *[10]* τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι τοὺς ἐκ προτάσεων συμπληρουμένους καὶ τῶν λεγομένων συνιέναι δυναμένους λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολούθου θεωρίαν ποιουμένους ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας, ἀλλὰ κενοὺς ἔτι πρὶν μαθεῖν ὄντας, *[15]* καίτοι νοῦς ὄντας. Οὐ δὴ ἐκεῖνος ὁ νοῦς τοιοῦτος, ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ[b] συνὼν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων. Οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος· οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν· καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς. Τὸ *[20]* γοῦν μεταλαμβάνον οὐχ ὁμοῦ πάντων, ἀλλ' ὅτου δύναται

1. *[È possibile la scienza del male?]*

Coloro che indagano donde derivino i mali agli esseri o a una loro classe particolare dovrebbero cominciare la loro ricerca col definire il male e la sua natura. *[5]* Così si saprebbe anche donde viene, dove risiede e a chi può capitare e, in generale, si potrebbe essere d'accordo <nel sapere> s'esso sia negli esseri. Con quale nostra facoltà si conosca la natura del male è un problema spinoso, dato che la conoscenza di una cosa si ottiene mediante una rassomiglianza <con la cosa>[166]. L'intelligenza e l'anima, infatti, essendo forme, conseguono la conoscenza delle forme *[10]* e tendono ad esse. Ma come si potrebbe concepire il male come una forma se esso appare solo nell'assenza del bene? Ma siccome dei contrari una sola è la scienza[167] e il male è contrario al bene, la scienza del bene sarà quella del male e perciò è necessario *[15]* che coloro che vogliono conoscere il male speculino intorno al bene, poiché le specie superiori precedono quelle inferiori e queste non sono quelle, ma privazioni di quelle. E si deve ancora ricercare in che senso il bene sia contrario al male; se sia contrario come l'inizio alla fine, o come la forma alla privazione. *[20]* Ma su questo a più tardi[168].

2. *[Il Bene è ciò cui tendono tutti gli esseri]*

Ed ora si dica qual è la natura del Bene[169], almeno quanto è utile alla nostra presente ricerca. È la realtà, da cui tutti gli esseri dipendono, che tutti desiderano, che è loro principio[170] e di cui abbisognano; esso invece non ha bisogni e basta *[5]* a se stesso, è misura e limite di tutte le cose; da lui derivano Intelligenza e Essere, Anima, Vita e attività intellettuale. E sino a lui tutto è bello: esso è difatti al di sopra della bellezza e al di là delle cose più perfette, re nel <mondo> intelligibile; ma l'Intelligenza non si potrebbe immaginarla *[10]* secondo le nostre cosiddette intelligenze che si limitano ad enunciare proposizioni e possono comprendere il senso delle cose dette, ragionano e fanno ricerche intorno alla connessione <delle proposizioni>, per conoscere mediante questa connessione verità che prima non possedevano e di cui erano vuote prima di averle imparate: *[15]* eppure queste sono intelligenze.

Ma diversa è l'Intelligenza: ha tutto ed è tutto e resta in se stessa, ma possiede tutto pur non possedendo; e non è diversa da ciò che possiede: in lei nulla è separato, ogni cosa è tutte ed essa è intera ovunque; eppure in lei le cose non sono confuse, ma distinte. *[20]* Poi, ciò che partecipa di lei non prende tutto, ma ciò che può prendere. È il primo atto del

μεταλαμβάνει. Καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία ἐκείνου μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἐκεῖνον οἷον περὶ ἐκεῖνον ζῶν. Ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ ἐπὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἴσω αὐτοῦ *[25]* θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. Καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος βίος[c] καὶ τὸ κακὸν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔστη, κακὸν οὐδὲν ἂν ἦν, ἀλλὰ πρῶτον[d] καὶ δεύτερα τἀγαθὰ καὶ τρίτα· περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστί, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον *[30]* πάντων καλῶν, καὶ πάντα ἐστὶν ἐκείνου, καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.

3. Εἰ δὴ ταῦτά[a] ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη, οὐδ' ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. Λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ *[5]* ὄντος ὂν καὶ περί τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι. Μὴ ὂν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὕτω δὲ μὴ ὂν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἡ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ *[10]* ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη ἢ ὕστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις ἢ ἀρχὴ τούτων ἢ ἕν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν. Ἤδη γὰρ ἄν τις εἰς ἔννοιαν ἥκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς *[15]* πρὸς αὔταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ὅ τι ἂν αὐτοῦ μέρος ἴδῃς, καὶ αὐτὸ πάντα ταῦτα· τὰ δ' ἄλλα, ὅσα ἂν αὐτοῦ μεταλάβῃ καὶ ὁμοιωθῇ, κακὰ μὲν γίνεσθαι, οὐχ ὅπερ δὲ *[20]* κακὰ εἶναι. Τίνι οὖν ὑποστάσει ταῦτα πάρεστιν οὐχ ἕτερα ὄντα ἐκείνης, ἀλλ' ἐκείνῃ; Καὶ γὰρ εἰ ἑτέρῳ συμβαίνει τὸ κακόν, δεῖ τι πρότερον αὐτὸ εἶναι, κἂν μὴ οὐσία τις ᾖ. Ὡς γὰρ ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὃ συμβέβηκεν, οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ἤδη κατ' ἐκεῖνο συμβεβηκὸς ἑτέρῳ. *[25]* Τίς οὖν ἀμετρία, εἰ μὴ ἐν τῷ ἀμέτρῳ; [Τί δὲ «μέτρον μὴ[b] ἐν τῷ μεμετρημένῳ»;] Ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶ μέτρον μὴ ἐν τῷ μεμετρημένῳ, οὕτω καὶ ἀμετρία οὐκ ἐν ἀμέτρῳ. Εἰ γὰρ ἐν ἄλλῳ, ἢ ἐν ἀμέτρῳ — ἀλλ' οὐ δεῖ αὐτῷ ἀμετρίας αὐτῷ ἀμέτρῳ ὄντι — ἢ ἐν μεμετρημένῳ· ἀλλ' οὐχ οἷόν τε τὸ *[30]* μεμετρημένον ἀμετρίαν ἔχειν καθ' ὃ μεμέτρηται. Καὶ

Bene, l'essere primo, ma mentre il Bene resta in se stesso, l'Intelligenza agisce come vive girando attorno a lui. L'anima, poi, gira al di fuori e intorno all'Intelligenza, guarda ad essa e contemplandola in se stessa, *[25]* vede Dio per suo mezzo.

Questa è la vita impassibile e beata degli dei[171]: in nessun luogo, qui, c'è il male, e se la realtà si fermasse qui, il male non sarebbe, perché solo ci sono i «beni di primo, secondo e terzo grado, i quali sono tutti presso il Re dell'universo: esso è causa *[30]* di ogni bellezza, che tutta gli appartiene; il bene di secondo grado si trova presso gli esseri secondi, il bene di terzo grado presso i terzi»[172].

3. *[Il primo male è l'illimitato e l'informe in sé]*

Se tali sono gli esseri, se tale è la realtà che è al di là degli esseri, il male non sarà né negli esseri, né in quella realtà trascendente: infatti sono buone queste cose[173]. Resta dunque che esso, poiché esiste, esista nel non-essere e sia in certo modo la forma *[5]* del non-essere, poiché esso è nelle cose mescolate di non-essere[174] e partecipanti del non-essere. Il non-essere <per me> è non il non-essere assoluto, ma solamente ciò che è altro dall'essere: non intendo, però, il non-essere <altro>, come sono altri dall'essere il movimento e la quiete che sono nell'essere[175], ma come l'immagine[176] dell'essere <è altra dall'essere> o come un non-essere ancora inferiore. Sono tali tutte le cose sensibili *[10]* e le relative affezioni e, in un grado ancor più basso, gli accidenti di quelle, è tale il principio delle cose sensibili e tale ciascuno dei loro componenti.

Difatti si può giungere a un'idea del male <concependolo> come la mancanza di misura rispetto alla misura, come l'illimitato rispetto al limite, come l'informe alla causa formale, come l'essere sempre deficiente *[15]* all'essere che basta a se stesso, come sempre indeterminato, per nulla stabile, completamente passivo, insaziabile, povertà assoluta[177]: son questi non i suoi caratteri accidentali, ma la sostanza stessa; e qualunque male particolare si consideri esso li possiede tutti, e le cose che partecipano in qualche modo di esso o gli rassomigliano, diventano cattive, *[20]* ma non sono l'essere stesso del male.

A quale soggetto appartengono quei caratteri, non differenti da esso, ma identici al soggetto stesso? Infatti se il male è l'accidente di un soggetto diverso da esso, è necessario anzitutto che sia in se stesso, anche se non è sostanza. Difatti come il bene esiste in sé ed esiste come qualità, così c'è il male in sé e quello che è, conformemente ad esso, accidente di un essere diverso da sé. *[25]*

Cos'è dunque l'assenza di misura, se non è in una cosa senza misura? Ma, come la misura non è nella cosa misurata, così l'assenza di misura non è nella cosa senza misura. Infatti se essa è in una cosa, o questa era già senza misura e, appunto per questo, non ha bisogno dell'assenza di misura per esserlo; oppure la cosa ha una misura, *[30]* ma allora non è

οὖν[c] εἶναί τι καὶ ἄπειρον καθ' αὑτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο τοιοῦτον, ἢ μεμιγμένον ἔχει τοῦτο ἢ βλέπον πρὸς αὐτό ἐστι τοιοῦτον ἢ ποιητικόν ἐστι τοιούτου. *[35]* Τὴν δ' ὑποκειμένην σχήμασι καὶ εἴδεσι καὶ μορφαῖς καὶ μέτροις καὶ πέρασι καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ κοσμουμένην, μηδὲν παρ' αὑτῆς[d] ἀγαθὸν ἔχουσαν, εἴδωλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα, κακοῦ δὴ οὐσίαν[e], εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' *[40]* αὑτὸ κακόν.

4. Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη· ἔχει μὲν γὰρ εἶδός τι οὐκ ἀληθινὸν ἐστέρηταί τε ζωῆς φθείρει τε ἄλληλα φορά τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος[a] ἐμπόδιά τε ψυχῆς πρὸς τὴν αὑτῆς ἐνέργειαν φεύγει *[5]* τε οὐσίαν ἀεὶ ῥέοντα, δεύτερον κακόν[b]· ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακὴ οὐδ' αὖ πᾶσα κακή. Ἀλλὰ τίς ἡ κακή; Οἷόν φησι· δουλωσάμενοι[c] μὲν ᾧ πέφυκε κακία ψυχῆς ἐγγίγνεσθαι[d], ὡς τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς εἴδους τὸ κακὸν δεχομένου, ἀμετρίαν καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν, ἐξ ὧν *[10]* καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς κακία, ἀκούσια παθήματα, δόξας ψευδεῖς ἐμποιοῦντα κακά τε νομίζειν καὶ ἀγαθὰ ἃ φεύγει τε καὶ διώκει. Ἀλλὰ τί τὸ πεποιηκὸς τὴν κακίαν ταύτην καὶ πῶς εἰς ἀρχὴν ἐκείνην καὶ αἰτίαν ἀνάξεις; Ἢ πρῶτον μὲν οὐκ ἔξω ὕλης οὐδὲ καθ' αὑτὴν εἶναι ἡ *[15]* ψυχὴ[e] ἡ τοιαύτη. Μέμικται οὖν ἀμετρίᾳ καὶ ἄμοιρος εἴδους τοῦ κοσμοῦντος καὶ εἰς μέτρον ἄγοντος· σώματι γὰρ ἐγκέκραται ὕλην ἔχοντι. Ἔπειτα δὲ καὶ τὸ λογιζόμενον εἰ βλάπτοιτο, ὁρᾶν κωλύεται καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἐπισκοτεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς *[20]* οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακὴ ὡς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς. Ἄμοιρος γὰρ παντελῶς οὖσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τούτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις ἐξομοιοῖ ἑαυτῇ πᾶν ὅ τι ἂν αὐτῆς προσάψηται *[25]* ὁπωσοῦν. Ἡ μὲν οὖν τελεία καὶ πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχὴ ἀεὶ καθαρὰ καὶ ὕλην ἀπέστραπται καὶ τὸ ἀόριστον ἅπαν καὶ τὸ ἄμετρον καὶ κακὸν οὔτε ὁρᾷ οὔτε πελάζει· καθαρὰ οὖν μένει ὁρισθεῖσα νῷ παντελῶς. Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ' ἐξ αὑτῆς[f] προελθοῦσα τῷ μὴ τελείῳ μηδὲ πρώτῳ οἷον *[30]* ἴνδαλμα ἐκείνης τῷ ἐλλείμματι καθόσον ἐνέλιπεν ἀοριστίας

possibile che essa abbia come attributo l'assenza di misura, in quanto è misurata. È necessario dunque che ci sia un illimitato in sé, un informe in sé e le altre già ricordate qualità, che caratterizzino la natura del male. E se al di là del male ci sono cose cattive, esse sono tali o perché hanno il male mescolato in se stesse, o perché tendono ad esso o perché lo fanno. *[35]* Il soggetto cui ineriscono le figure, le forme, le misure e i limiti dei quali esso si adorna come di una decorazione non sua, poiché non possiede di per sé nessun bene, il soggetto che a confronto della realtà è solo un'immagine, è esso la sostanza del male, se ci può essere una sostanza del male: in esso il ragionamento ci addita il primo male, il male in sé.

4. *[L'anima perfetta, rivolta allo Spirito, è sempre pura]*

La natura del corpo, poiché partecipa della materia, è cattiva, ma non è il primo male; la forma che essa possiede non è vera forma, ed è priva di vita; i corpi si distruggono a vicenda per l'irregolarità dei loro movimenti, sono un ostacolo all'attività dell'anima e, *[5]* perpetuamente divenienti, sfuggono l'essere <permanente>[178].

Ma l'anima non è cattiva per sé e nemmeno diventa tutta cattiva.

Ma cos'è l'anima cattiva? Per esempio, dice <Platone>[179], per «l'essere che ha asservito la parte dell'anima, cui inerisce» naturalmente «il vizio», è la parte irrazionale, la quale accoglie il male, andando al di qua o al di là della misura, da cui *[10]* derivano l'intemperanza, la debolezza e tutti gli altri vizi dell'anima, affezioni involontarie che creano opinioni false e considerano mali e beni quelli che essa fugge e ricerca.

Ma che cosa produce questo vizio e come lo puoi ridurre a quel principio e a quella causa, <cioè alla materia>?

Anzitutto l'anima viziosa non è fuori della materia. *[15]* Essa è mescolata alla mancanza di misura e non partecipa della forma che dà l'ordine e la misura: è mescolata al corpo che è materiale. E poi, se anche la parte razionale viene offesa, essa è impedita dalle passioni di vedere, viene ottenebrata dalla materia e verso la materia si piega, non più guardando *[20]* all'essere, ma al divenire, il cui principio è la natura materiale la quale è così cattiva da riempire di male l'essere che non è ancora in lei e che soltanto la guarda. In nessun modo partecipe del bene e priva di esso e puramente deficiente, essa rende simile a sé tutto ciò che in qualche modo la tocchi. *[25]*

Dunque l'anima perfetta che è rivolta verso l'Intelligenza è sempre pura, rifugge dalla materia e non vede né s'accosta a questa cosa illimitata, senza misura e cattiva; essa rimane pura, completamente determinata dall'Intelligenza. Quell'<anima> che non rimane così ed esce da se stessa, non essendo l'anima perfetta e prima, *[30]* è solo un'immagine di questa per ciò che le manca ed è per questo che essa,

πληρωθεῖσα σκότος ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὕλην βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾶν καὶ τὸ σκότος[g].

5. Ἀλλ' εἰ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ αἰτία τοῦ ὁρᾶν καὶ συνεῖναι τῷ σκότει, τὸ κακὸν εἴη ἂν ἐν τῇ ἐλλείψει [ἢ τῷ σκότῳ] τῇ ψυχῇ καὶ πρῶτον — δεύτερον δὲ ἔστω τὸ σκότος — καὶ ἡ φύσις τοῦ κακοῦ οὐκέτι ἐν τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ καὶ πρὸ *[5]* τῆς ὕλης. Ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγῳ[a] τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλεον[b] εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τὴν αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπῃ, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν. Οὐδὲ *[10]* γὰρ τὸ εἶναι ἔχει ἡ ὕλη, ἵνα ἀγαθοῦ ταύτῃ μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμώνυμον αὐτῇ τὸ εἶναι, ὡς ἀληθὲς εἶναι λέγειν αὐτὸ μὴ εἶναι. Ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν· ἡ δὲ πλείων τὸ πεσεῖν εἰς τὸ κακὸν δύνασθαι καὶ ἤδη κακόν. Τῷ χρὴ τὸ κακὸν[c] νοεῖσθαι μὴ *[15]* τόδε τὸ κακόν, οἷον ἀδικίαν ἢ ἄλλην τινὰ κακίαν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὃ οὐδὲν μέν πω τούτων, ταῦτα δὲ οἷον εἴδη ἐκείνων[d] προσθήκαις εἰδοποιούμενα· οἷον ἐν μὲν ψυχῇ πονηρίαν καὶ ταύτης αὖ εἴδη ἢ ὕλῃ περὶ ἥν, ἢ τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς, ἢ τῷ τὸ μὲν οἷον ὁρᾶν εἶναι, τὸ δὲ ὁρμᾶν ἢ πάσχειν. Εἰ δέ *[20]* τις θεῖτο καὶ τὰ ἔξω ψυχῆς κακὰ εἶναι, πῶς ἐπ' ἐκείνην τὴν φύσιν ἀνάξει, οἷον νόσον, πενίαν; Ἢ νόσον μὲν ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν σωμάτων ἐνύλων τάξιν καὶ μέτρον οὐκ ἀνεχομένων, αἶσχος δὲ ὕλην οὐ κρατηθεῖσαν εἴδει, πενίαν δὲ ἔνδειαν καὶ στέρησιν ὧν ἐν χρείᾳ ἐσμὲν διὰ *[25]* τὴν ὕλην ᾗ συνεζεύγμεθα φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, οὐ θετέον ἡμᾶς ἀρχὴν κακῶν εἶναι κακοὺς παρ' αὐτῶν[e] ὄντας, ἀλλὰ πρὸ ἡμῶν ταῦτα· ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ, κατέχειν οὐχ ἑκόντας, ἀλλ' εἶναι μὲν ἀποφυγὴν κακῶν τῶν ἐν ψυχῇ[f] τοῖς *[30]* δυνηθεῖσι, πάντας δὲ οὐ δύνασθαι. Θεοῖς δὲ ὕλης παρούσης τοῖς αἰσθητοῖς τὸ κακὸν μὴ παρεῖναι, τὴν κακίαν ἣν ἄνθρωποι ἔχουσιν, ὅτι μηδ' ἀνθρώποις ἅπασι· κρατεῖν γὰρ αὐτῆς — ἀμείνους δέ, οἷς μὴ πάρεστι — καὶ τούτῳ κρατεῖν δὲ τῷ μὴ ἐνύλῳ ἐν αὐτοῖς ὄντι.

ripiena di indeterminatezza, vede l'oscurità ed è già materiale, perché guarda ciò che <l'Anima superiore> non guarda: così come noi diciamo di vedere anche la oscurità.

5. *[Il male consiste nella deficienza totale del bene]*

Ma se la deficienza del bene è la causa per cui essa vede l'oscurità e vive con essa, il male consisterà in questa deficienza e questa sarà, per l'anima, il primo male; in secondo luogo verrà l'oscurità: e così la natura del male non sarà più nella materia, ma sarà anteriore *[5]* alla materia.

No. Il male non consiste in una deficienza parziale, ma in una deficienza totale del bene; ciò che manca di un po' di bene non è cattivo, ma può essere anche perfetto, almeno nel suo genere. Ma quando la deficienza del bene è assoluta, come è della materia, allora il male è vero, privo di qualsiasi parte del bene. *[10]* La materia non ha l'essere in modo da partecipare del bene: solo equivocamente si dice che essa «è», poiché è giusto affermare che essa non è.

C'è dunque la deficienza consistente nel non essere il bene; ma la deficienza completa è il male: se questa aumenta <l'essere> può cadere nel male e diventar cattivo. Si cerchi di concepire non un certo male, *[15]* come l'ingiustizia od altro vizio, ma quello che non è ancora uno di questi, e di cui questi sono come delle specie ottenute con l'aggiunta di una differenza specifica; similmente vi è nell'anima la cattiveria le cui specie provengono dalla materia corrispondente <delle azioni> e dalle parti dell'anima, cioè sia dalla conoscenza, o visione, sia dalla tendenza o passione. *[20]*

Ma se qualcuno ci opponesse i mali esterni all'anima, come la malattia o la povertà, come si potrebbero ricondurre a quella natura?

La malattia è un difetto o un eccesso di corpi materiali che non conservano ordine e misura; la bruttezza è la materia non dominata dalla forma; la povertà è mancanza e privazione di quelle cose di cui abbiamo bisogno *[25]* a causa della materia a cui siamo uniti, la cui natura è l'indigenza stessa.

Se è giusto quello che ho detto, si deve affermare che noi non siamo il principio dei mali e che non siamo cattivi per noi stessi, ma che i mali esistono prima di noi: che il male possiede l'uomo e lo possiede contro la sua volontà, ma che c'è un mezzo di sfuggire ai mali dell'anima[180] *[30]* per coloro che lo possono, ma che non tutti ne hanno la possibilità.

La materia o male esiste negli dèi sensibili, ma non c'è quel vizio che gli uomini posseggono, poiché esso non si trova neppure in tutti gli uomini: difatti quegli dèi possono dominarlo – migliori sono coloro che non devono far ciò – e dominarlo grazie alla loro parte immateriale.

6. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ πῶς λέγεται μὴ ἂν ἀπολέσθαι τὰ κακά, ἀλλ' εἶναι ἐξ ἀνάγκης· καὶ ἐν θεοῖς μὲν οὐκ εἶναι, περιπολεῖν δὲ τὴν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον ἀεί. Ἆρ' οὖν οὕτως εἴρηται, ὡς τοῦ μὲν οὐρανοῦ *[5]* καθαροῦ κακῶν ὄντος ἀεὶ ἐν τάξει ἰόντος καὶ κόσμῳ φερομένου καὶ μήτε ἀδικίας ἐκεῖ οὔσης μήτε ἄλλης κακίας μήτε ἀδικοῦντα ἄλληλα, κόσμῳ δὲ φερόμενα, ἐν γῇ δὲ τῆς ἀδικίας καὶ τῆς ἀταξίας οὔσης; Τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ θνητὴ φύσις καὶ ὅδε ὁ τόπος. Ἀλλὰ τὸ ἐντεῦθεν φεύγειν δεῖ οὐκέτι[a] περὶ *[10]* τῶν ἐπὶ γῆς λέγεται. Φυγὴ γάρ, φησιν, οὐ τὸ ἐκ γῆς ἀπελθεῖν, ἀλλὰ καὶ ὄντα ἐπὶ γῆς δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι μετὰ φρονήσεως, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον φεύγειν κακίαν δεῖν, ὥστε τὰ κακὰ αὐτῷ ἡ κακία καὶ ὅσα ἐκ κακίας· καὶ τοῦ προσδιαλεγομένου δὲ ἀναίρεσιν λέγοντος κακῶν ἔσεσθαι, εἰ πείθοι *[15]* τοὺς ἀνθρώπους ἃ λέγει, ὁ δέ φησι μὴ δύνασθαι τοῦτο γενέσθαι· τὰ γὰρ κακὰ εἶναι ἀνάγκη, ἐπείπερ τοὐναντίον τι δεῖ εἶναι τῷ ἀγαθῷ. Τὴν μὲν οὖν κακίαν τὴν περὶ ἄνθρωπον πῶς οἷόν τε ἐναντίον εἶναι ἐκείνῳ τῷ ἀγαθῷ; Ἐναντίον γὰρ τοῦτο τῇ ἀρετῇ, αὕτη δὲ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ *[20]* ἀγαθόν, ὃ κρατεῖν τῆς ὕλης ποιεῖ. Ἐκείνῳ δὲ τῷ ἀγαθῷ πῶς ἄν τι εἴη ἐναντίον; Οὐ γὰρ δὴ ποιόν. Εἶτα τίς ἀνάγκη πανταχοῦ, εἰ θάτερον τῶν ἐναντίων, καὶ θάτερον; Ἐνδεχέσθω μὲν γὰρ καὶ ἔστω γε καὶ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου αὐτῷ ὄντος— οἷον ὑγιείας οὔσης ἐνδέχεται καὶ νόσον εἶναι— *[25]* οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης. Ἢ οὐκ ἀνάγκη λέγειν αὐτόν, ὡς ἐπὶ παντὸς ἐναντίου τοῦτο ἀληθές, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ εἴρηται. Ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθόν, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον; ἢ τῷ ἐπέκεινα οὐσίας;[b] Τὸ μὲν οὖν μὴ εἶναι μηδὲν οὐσίᾳ ἐναντίον ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα οὐσιῶν ἐστι πιστὸν τῇ *[30]* ἐπαγωγῇ δεδειγμένον· ὅλως δὲ οὐσίᾳ οὐκ ἔστι δεδειγμένον. Ἀλλὰ τί τῇ καθόλου οὐσίᾳ ἔσται ἐναντίον καὶ ὅλως τοῖς πρώτοις; Ἢ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἡ μὴ οὐσία, τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή· ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν· καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἑκατέρᾳ *[35]* ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινοῦ τινός ἐστι μετειληφότα ἐν οἷς ἐστιν· ὅσα δὲ χωρίς ἐστι, καὶ ἃ τῷ ἑτέρῳ ἐστὶ συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τὰ ἐναντία[c] ἐν τῷ ἑτέρῳ ἐστί, *[40]* πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία, εἴπερ ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστηκότα; Πέρατι δὴ καὶ μέτρῳ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἔνεστιν ἐν τῇ θείᾳ φύσει, ἀπειρία καὶ

6. *[Se il Bene è al di là dell'essere, come avrebbe un contrario?]*

Dobbiamo esaminare ancora in che senso <Platone> dica che «i mali non cesseranno, ma che esistono necessariamente; che essi non sono negli dèi, ma che si aggirano sempre intorno alla natura umana e a questo luogo <terreno>»[181]. Forse in questo senso è stato detto che il cielo *[5]* è puro da ogni male[182] poiché procede sempre con ordine e si muove secondo una legge né c'è in esso alcuna ingiustizia e nessun altro vizio, dato che <i corpi celesti>, per il loro movimento ordinato, non si offendono l'un l'altro, mentre sulla terra esisterebbero l'ingiustizia e il disordine? Questa è la natura mortale e questa la sua sede. Ma ciò che segue <in Platone>: «bisogna fuggir di qui» non deve essere riferito *[10]* alle cose della terra. Questa fuga, egli dice, non consiste nell'abbandonare la terra, ma nel restarci e nel viverci «nella giustizia e nella santità accompagnate da prudenza»[183]; e come dice, «si deve fuggire la cattiveria» poiché per lui il male consiste nella cattiveria e in ciò che ne deriva. E quando l'interlocutore <Socrate> gli dice che «il male sarà tolto via, se persuaderà *[15]* gli uomini di ciò che dice», egli risponde che «ciò non può avvenire, perché il male esiste necessariamente, essendo necessario un contrario al bene»[184].

Ma come la cattiveria umana potrebbe essere contraria al Bene in sé? Essa infatti è contraria alla virtù, ma questa non è il Bene in sé, bensì *[20]* un bene che ci fa vincere la materia. Come ci potrebbe essere un contrario al Bene in sé? Esso infatti sarebbe senza qualità; e poi è sempre necessario che, se un contrario esiste, esista anche l'altro? Quando un contrario esiste, il suo contrario può sì esistere – così, se la salute esiste, è possibile che esista la malattia – *[25]* ma non è necessario.

Ma, per me, non c'è bisogno che <Platone> affermi questa verità nei riguardi di tutti i contrari, ma solo del bene <e del male>.

Ma se il Bene è l'essere, anzi ciò che è al di là dell'essere, come avrebbe un contrario? L'essere non ha contrario negli esseri particolari, e lo si può dimostrare mediante *[30]* l'induzione[185], ma questa non dimostra nulla per l'essere universale.

Ma quale sarà il contrario dell'essere in generale e degli esseri primi?

Il contrario dell'essere è il non-essere, quello della natura del Bene è la natura e il principio del male: ci sono infatti due principi, quello dei beni e quello dei mali, e tutti i caratteri di una delle due nature *[35]* sono contrari a quelli dell'altra, cosicché nel loro insieme esse sono contrarie e molto più degli altri contrari. Infatti gli altri contrari sono della medesima specie o del medesimo genere[186] e le cose che li contengono partecipano di qualcosa di comune; ma il bene è separato dal male e ciò che nell'uno forma l'essenza ha nell'altro il suo contrario; *[40]* e come non sarebbero massimamente contrari, poiché i contrari sono definiti «le cose più lontane tra loro»[187]? Al limite, alla misura e agli altri caratteri

ἀμετρία καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἔχει ἡ κακὴ φύσις, ἐναντία· ὥστε καὶ τὸ ὅλον τῷ ὅλῳ ἐναντίον. Καὶ τὸ εἶναι δὲ ψευδόμενον ἔχει καὶ *[45]* πρώτως καὶ ὄντως ψεῦδος· τῷ δὲ τὸ εἶναι τὸ ἀληθῶς εἶναι· ὥστε καὶ καθὰ τὸ ψεῦδος[d] τῷ ἀληθεῖ ἐναντίον καὶ τὸ κατ' οὐσίαν τῷ κατ' οὐσίαν αὐτῆς[e] ἐναντίον. Ὥστε ἡμῖν ἀναπέφανται τὸ μὴ πανταχοῦ οὐσίᾳ μηδὲν εἶναι ἐναντίον· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐδεξάμεθα ἂν εἶναι ἐναντία, *[50]* εἰ μὴ κοινὸν ἦν ἡ ὕλη ἐν αὐτοῖς, ἐφ' ἧς τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ψυχρὸν συμβεβηκότα ἐγίνετο[f]· εἰ δ' ἐπ' αὐτῶν ἦν μόνα τὴν οὐσίαν αὐτῶν συμπληροῦντα ἄνευ τοῦ κοινοῦ, ἐγίγνετο ἂν ἐναντίον καὶ ἐνταῦθα, οὐσία οὐσίᾳ ἐναντίον. Τὰ ἄρα πάντη κεχωρισμένα καὶ μηδὲν ἔχοντα *[55]* κοινὸν καὶ πλείστην ἀπόστασιν ἔχοντα ἐν τῇ φύσει αὐτῶν ἐναντία· ἐπείπερ ἡ ἐναντίωσις οὐχ ᾗ ποιόν τι οὐδὲ ὅλως ὁτιοῦν γένος τῶν ὄντων, ἀλλ' ᾗ πλεῖστον ἀλλήλων κεχώρισται καὶ ἐξ ἀντιθέτων συνέστηκε καὶ τὰ ἐναντία ποιεῖ.

7. Ἀλλὰ πῶς οὖν ἐξ ἀνάγκης, εἰ τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ κακόν; Ἆρ' οὖν οὕτως ὅτι ἐν τῷ παντὶ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι[a]; Ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν· ἢ οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὕλης οὔσης. Μεμιγμένη γὰρ[b] οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου *[5]* φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης, καὶ ὅσα παρὰ θεοῦ εἰς αὐτὸν ἥκει, ἀγαθά, τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως, τὴν ὕλην λέγων τὴν ὑποκειμένην οὔπω κοσμηθεῖσαν ἐκ θεοῦ του. Ἀλλὰ πῶς θνητὴν φύσιν[c]; Τὸ μὲν γὰρ τόνδε τὸν τόπον ἔστω δεικνύειν τὸ πᾶν. Ἢ τὸ ἀλλ' ἐπείπερ ἐγένεσθε, *[10]* ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστε, οὔτι γε μὴν λυθήσεσθε δι' ἐμέ. Εἰ δὴ οὕτως, ὀρθῶς ἂν λέγοιτο μὴ ἂν ἀπολέσθαι τὰ κακά. Πῶς οὖν ἐκφεύξεται; Οὐ τῷ τόπῳ, φησίν, ἀλλ' ἀρετὴν κτησάμενος καὶ τοῦ σώματος αὐτὸν[d] χωρίσας· οὕτω γὰρ καὶ ὕλης· ὡς ὅ γε συνὼν τῷ σώματι καὶ ὕλῃ σύνεστι. *[15]* Τὸ δὲ χωρίσαι καὶ μὴ δῆλόν που αὐτὸς ποιεῖ· τὸ δ' ἐν θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. Ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην. Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, *[20]* καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι

che sono nella natura di Dio sono contrari l'illimitato, l'eccesso e gli altri caratteri della natura del male: così un insieme è contrario all'altro. E poi <l'uno> ha un essere menzognero ed *[45]* è primitivamente ed essenzialmente menzogna[188], <l'altro> ha l'essere, e l'essere vero; e perciò, come il vero è contrario al falso, ciò che è essenziale nell'uno è contrario all'essenziale dell'altro. E così abbiamo dimostrato che non sempre l'essere non ha contrario; riguardo al fuoco e all'acqua noi ammetteremmo che sono contrari, *[50]* se essi non avessero una materia comune, di cui il caldo e il secco, il freddo e l'umido sarebbero accidenti: se si prendessero soltanto i caratteri che costituiscono la loro essenza senza la materia comune, essi sarebbero contrari e l'una sostanza sarebbe contraria all'altra. Dunque, dei termini completamente separati, che non hanno nulla *[55]* in comune e sono lontani al massimo tra loro, per la loro natura, sono contrari; e lo sono difatti non per le loro qualità, né per i predicati di una categoria qualsiasi, ma perché sono lontani al massimo l'uno dall'altro, in quanto son fatti di elementi opposti che li rendono contrari.

7. *[È necessario che ci sia un termine ultimo, e questo è il male]*

Ma in che senso si dice che, se il Bene esiste, esiste necessariamente anche il male[189]?

Forse perché è necessaria la materia nell'universo? Questo universo è fatto necessariamente di cose contrarie; e non sarebbe se non ci fosse la materia. La natura di questo mondo *[5]* è fatta di una commistione di intelligenza e di necessità[190], e tutto ciò che viene in esso da Dio è buono, il male invece viene dalla natura antica[191], intendendo con questa parola la materia non ancora ordinata.

Ma, se da Dio fu fatto il Tutto, come mai <egli dice che> esso è natura mortale[192]? Sia dato infatti come dimostrato che la parola «questo luogo» indichi l'universo.

<Ci illuminano> quelle parole: «Poiché siete nati, *[10]* non siete immortali, ma, per grazia mia, non vi dissolverete»[193]. E così, si dirà con ragione che il male non perirà[194].

Come dunque fuggire il male?

«Non <mutando> luogo,» egli dice «ma acquistando la virtù e separandosi dal corpo»; così difatti <ci si separa> anche dalla materia, perché essere col corpo è essere con la materia. *[15]* Che significhi essere o non essere separati egli ce lo spiega. Ed essere presso gli dei[195] significa essere presso gli esseri intelligibili: questi infatti sono immortali. Riguardo alla questione della necessità del male si può rispondere anche così: siccome il Bene non esiste solo, è necessario che, nella serie delle cose che provengono da lui o, se così si vuol dire, ne discendono e se ne allontanano, vi sia un ultimo termine *[20]* e che dopo questo nulla possa

τὸ κακόν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

8. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ διὰ τὴν ὕλην ἡμᾶς γενέσθαι κακούς – μήτε γὰρ τὴν ἄγνοιαν διὰ τὴν ὕλην εἶναι μήτε τὰς ἐπιθυμίας τὰς πονηράς· καὶ γάρ, εἰ διὰ σώματος κακίαν ἡ σύστασις γίνοιτο[a], μὴ τὴν ὕλην, ἀλλὰ τὸ εἶδος *[5]* ποιεῖν, οἷον θερμότητας, ψυχρότητας, πικρόν, ἁλμυρὸν καὶ ὅσα χυμῶν εἴδη, ἔτι πληρώσεις, κενώσεις, καὶ πληρώσεις οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πληρώσεις τοιῶνδε, καὶ ὅλως τὸ τοιόνδε εἶναι τὸ ποιοῦν τὴν διαφορὰν τῶν ἐπιθυμιῶν καί, εἰ βούλει, δοξῶν ἐσφαλμένων, ὥστε τὸ εἶδος μᾶλλον ἢ τὴν ὕλην τὸ *[10]* κακὸν εἶναι –, καὶ οὗτος οὐδὲν ἧττον τὴν ὕλην συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται τὸ κακὸν εἶναι. Ἅ τε γὰρ ποιεῖ ἡ ἐν ὕλῃ ποιότης, οὐ χωρὶς οὖσα ποιεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ σχῆμα τοῦ πελέκεως ἄνευ σιδήρου ποιεῖ· εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτά ἐστιν, ἅπερ ἦν, εἰ ἐφ' αὑτῶν[b] ὑπῆρχεν, ἀλλὰ *[15]* λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ καὶ τῆς φύσεως τῆς ἐκείνης ἀναπλησθέντες· οὐδὲ γὰρ τὸ πῦρ αὐτὸ καίει οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ἐφ' ἑαυτῶν ταῦτα ἐργάζεται, ἃ ἐν τῇ ὕλῃ γενόμενα[c] λέγεται ποιεῖν. Γενομένη γὰρ κυρία τοῦ εἰς αὐτὴν ἐμφαντασθέντος φθείρει αὐτὸ καὶ διόλλυσι τὴν αὑτῆς[d] *[20]* παραθεῖσα φύσιν ἐναντίαν οὖσαν, οὐ τῷ θερμῷ τὸ ψυχρὸν προσφέρουσα, ἀλλὰ τῷ εἴδει τοῦ θερμοῦ τὸ αὑτῆς ἀνείδεον προσάγουσα καὶ τὴν ἀμορφίαν τῇ μορφῇ καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν τῷ μεμετρημένῳ, ἕως ἂν αὐτὸ ποιήσῃ αὑτῆς, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ ἔτι εἶναι, ὥσπερ ἐν τροφῇ ζῴων τὸ *[25]* εἰσενεχθὲν μηκέτι εἶναι ὅπερ προσελήλυθεν, ἀλλ' αἷμα κυνὸς καὶ πᾶν κύνιον[e], καὶ χυμοὶ πάντες οἵπερ τοῦ δεξαμένου ἐκείνου. Εἰ δὴ σῶμα αἴτιον τῶν κακῶν, ὕλη ἂν εἴη καὶ ταύτῃ αἴτιον τῶν κακῶν. Ἀλλὰ κρατεῖν ἔδει, ἄλλος ἂν εἴποι. Ἀλλ' οὐ καθαρὸν τὸ δυνάμενον κρατεῖν, εἰ μὴ φύγοι. *[30]* Καὶ σφοδρότεραι δὲ αἱ ἐπιθυμίαι κράσει τοιᾷδε σωμάτων, ἄλλαι δὲ ἄλλων, ὥστε μὴ κρατεῖν τὸ ἐν ἑκάστῳ, ἀμβλύτεροι δὲ καὶ πρὸς τὸ κρίνειν διὰ σωμάτων κάκην κατεψυγμένοι καὶ ἐμπεποδισμένοι, αἱ δ' ἐναντίαι ποιοῦσιν ἀνερματίστους[f]. Μαρτυροῦσι δὲ ταῦτα καὶ αἱ πρὸς *[35]* καιρὸν ἕξεις. Πλήρεις μὲν γὰρ ἄλλοι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς διανοίαις, κενοὶ δὲ ἄλλοι, καὶ ταδὶ πληρωθέντες ἄλλοι, ταδὶ δὲ ἄλλοι. Ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δ' ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ

più derivare: e questo è il male. C'è necessariamente qualche cosa dopo il primo, perciò anche un termine ultimo: questo è la materia che non possiede nulla del Bene. E questa è la necessità del male.

8. *[Il primo male è l'oscurità, il secondo è riceverla]*

Qualcuno potrebbe dire che non per la materia noi diventiamo cattivi e che né l'ignoranza né i cattivi desideri vengono dalla materia. E difatti se il vizio del corpo producesse il male, non la materia, ma la forma *[5]* lo produrrebbe[196], come, ad esempio, il riscaldamento, il raffreddamento, l'amaro, il salato e ogni specie di umori e poi lo stato di pienezza di questo o di quell'organo e lo stato di vacuità; e così, in generale, lo stato del corpo sarà quello che crea i diversi desideri e, se si vuole, di errori: perciò il male è piuttosto la forma che la materia. *[10]* Ma anche se è così, si è costretti ad affermare che il male è la materia.

Le qualità che producono il male sono nella materia e, separate, non creano nulla, come la forma dell'ascia non fa nulla senza il ferro[197]. E poi queste forme nella materia non sono ciò che sarebbero se esistessero in se stesse[198], *[15]* ma sono ragioni racchiuse nella materia e, per questo, corrotte e traboccanti di natura materiale. Il fuoco in sé non brucia e nessuna forma, presa in sé, produce quegli effetti che produce una volta scesa nella materia. Questa si fa padrona dell'immagine della forma che ha in sé e l'altera e la corrompe *[20]* aggiungendole la sua natura contraria, non contrapponendo alla forma del caldo quella del freddo, ma alla forma del caldo aggiungendo il proprio difetto di forma, a ogni forma l'assenza di forma, all'essere misurato l'eccesso e il difetto, sino a che ha fatto sua quella forma e questa non è più forma dello stesso essere. Similmente il nutrimento negli animali, *[25]* una volta assorbito, non è più tale quale era nel momento in cui è entrato, ma diventa sangue di cane e totale sostanza di cane, ed umori di ogni specie propri del corpo che l'ha accolto. Dunque, se il corpo è causa del male, la materia sarà, perciò, causa del male.

Però, bisognava dominarla, dirà qualcuno.

Ma il principio che può dominarla non diventa puro se non fuggendola. *[30]* I desideri più forti provengono dai vari temperamenti corporei, sicché non si può dominarli finché si è in essi e noi diventiamo più ottusi a giudicare a causa dei difetti del corpo e rimaniamo privi di calore e di attività, mentre quelli contrari ci rendono leggeri e incostanti.

Ne abbiamo una prova anche *[35]* nelle disposizioni che variano secondo le occasioni. Quando siamo sazi i nostri desideri e le nostre riflessioni sono diversi di quando siamo a digiuno, e lo sono anche secondo la diversità del cibo di cui ci siamo nutriti. Il primo male, dunque, è il difetto di misura, il secondo è accogliere in sé questa deficienza come un attributo proprio, o per somiglianza o per parteci-

μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως *[40]* κακόν· καὶ πρώτως μὲν τὸ σκότος, τὸ δὲ ἐσκοτισμένον δευτέρως ὡσαύτως. Κακία δὴ ἄγνοια οὖσα καὶ ἀμετρία περὶ ψυχὴν δευτέρως κακὸν καὶ οὐκ αὐτοκακόν· οὐδὲ γὰρ ἀρετὴ πρῶτον ἀγαθόν, ἀλλ' ὅ τι[g] ὡμοίωται ἢ μετείληφεν αὐτοῦ.

9. Τίνι οὖν ἐγνωρίσαμεν ταῦτα; Καὶ πρῶτον κακίαν τίνι; Ἀρετὴν μὲν γὰρ νῷ αὐτῷ καὶ φρονήσει· αὐτὴν γὰρ γνωρίζει· κακίαν δὲ πῶς; Ἢ ὥσπερ κανόνι τὸ ὀρθὸν καὶ μή, οὕτω καὶ τὸ μὴ ἐναρμόζον τῇ ἀρετῇ κακίαν[a]. Βλέποντες *[5]* οὖν αὐτὸ ἢ μὴ βλέποντες, τὴν κακίαν λέγω; Ἢ τὴν μὲν παντελῆ κακίαν οὐ βλέποντες· καὶ γὰρ ἄπειρον· ἀφαιρέσει οὖν τὸ μηδαμοῦ τοῦτο· τὴν δὲ μὴ παντελῆ τῷ ἐλλείπειν τούτῳ. Μέρος οὖν ὁρῶντες τῷ παρόντι μέρει τὸ ἀπὸν λαμβάνοντες, ὃ ἔστι μὲν ἐν τῷ ὅλῳ εἴδει, ἐκεῖ δὲ *[10]* ἄπεστιν, οὕτω κακίαν λέγομεν, ἐν ἀορίστῳ τὸ ἐστερημένον καταλιπόντες. Καὶ δὴ ἐπὶ τῆς ὕλης οἷον αἰσχρόν τι πρόσωπον ἰδόντες, οὐ κρατήσαντος ἐν αὐτῷ τοῦ λόγου, ὥστε κρύψαι τὸ τῆς ὕλης αἶσχος, αἰσχρὸν φανταζόμεθα τῇ τοῦ εἴδους ἐλλείψει. Ὃ δὲ μηδαμῇ εἴδους τετύχηκε, πῶς; *[15]* Ἢ τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες [πᾶν εἶδος], ᾧ μὴ ταῦτα[b] πάρεστι, λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν λαβόντες ἐν τῷ πᾶν εἶδος ἀφελεῖν, εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι. Διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ[c]. Ὥσπερ ὄμμα ἀποστῆσαν αὐτὸ φωτός, *[20]* ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος καὶ μὴ ἴδῃ — τὸ καταλιπεῖν τὸ φῶς, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό· οὐδ' αὖ ἄνευ του[d] οἷόν τε ἦν ἰδεῖν, ἀλλὰ μὴ ἰδεῖν — ἵνα γένηται αὐτῷ ὡς οἷόν τε ἰδεῖν, οὕτως οὖν καὶ νοῦς, εἴσω αὐτοῦ τὸ αὐτοῦ καταλιπὼν φῶς καὶ οἷον ἔξω αὐτοῦ προελθὼν εἰς τὰ μὴ αὐτοῦ ἐλθών[e], *[25]* μὴ ἐπαγόμενος τὸ ἑαυτοῦ φῶς ἔπαθε τοὐναντίον ἢ ἔστιν, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον.

10. Καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἄποιος δὲ οὖσα πῶς κακή; Ἢ ἄποιος λέγεται τῷ μηδὲν ἔχειν αὐτὴ[a] ἐφ' ἑαυτῆς τούτων τῶν

pazione. *[40]* Oppure: il primo è l'oscurità, il secondo ricevere questa oscurità. Perciò l'ignoranza, che è il vizio e il difetto di misura nell'anima, è il secondo male e non il male in sé: così pure la virtù non è il primo Bene, ma è <un bene> solo in quanto rassomiglia o partecipa del primo Bene.

9. *[Come possiamo rappresentarci ciò che è privo di forma?]*

Con quale <facoltà> conosciamo dunque vizio e virtù? e anzitutto il vizio? La virtù la conosciamo con l'intelligenza stessa e la saggezza; essa conosce se stessa[199]. Ma il vizio?

Come con un regolo sappiamo se una linea è retta o no, così mediante la virtù conosciamo ciò che è in disaccordo. Intuiamo *[5]* o no questo <disaccordo> cioè il vizio?

Noi non intuiamo il vizio totale che è indefinito; noi concepiamo solo negativamente ciò che è negazione <della virtù>, intuiamo invece quello parziale per ciò che gli manca <di virtù>. Guardando, noi, alla parte di virtù posseduta da un essere noi comprendiamo quella che gli manca e che, presente nella <virtù> totale, *[10]* è assente in quello: questa <privazione> la diciamo vizio pur lasciandone indeterminata la vera natura. Così, nell'ambito della materia, un viso è brutto perché la ragione <seminale> non ha dominato la materia e nascosta la sua bruttezza: perciò noi ci rappresentiamo il brutto come difetto della forma. Ma come si può rappresentare quello che è del tutto privo di una forma? *[15]*

Negando assolutamente ogni forma. Ciò che non ha alcuna forma lo chiamiamo materia e dobbiamo percepire interiormente questa assenza di forma, mediante una negazione completa, se vogliamo avere un'idea della materia. Perciò l'intelligenza <che se la rappresenta> è un'intelligenza diversa da sé e non la vera, dato che osa guardare ciò che non le appartiene. Essa è come l'occhio che rifugge dalla luce *[20]*per vedere le tenebre e più non vede quando ha abbandonato la luce mediante la quale non può vedere le tenebre: e così senza di essa non può vedere, ma solo non vedere, e in ciò consiste il suo vedere, per quanto questo è possibile; così anche l'intelligenza esce da sé, abbandona la luce interiore e procede sino a un punto che non è suo, *[25]* senza condurre con sé la sua luce interiore: essa patisce in modo contrario al suo essere, per vedere la realtà contraria alla sua.

10. *[Diciamo che la materia è cattiva perché non ha qualità]*

Su questo basti il fin qui detto.

Ma come la materia, se è senza qualità, è malvagia[200]?

Senza qualità vuol dire che, in sé, essa non possiede nessuna delle

ποιοτήτων ἃς δέξεται καὶ ἐν αὐτῇ ὡς ὑποκειμένῳ ἔσονται, οὐ μὴν οὕτως, ὡς μηδεμίαν φύσιν *[5]* ἔχειν. Εἰ δὴ ἔχει τινὰ φύσιν, ταύτην τὴν φύσιν τί κωλύει κακὴν εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ κακήν, ὡς ποιόν; Ἐπειδὴ καὶ τὸ ποιὸν τοῦτό ἐστι, καθ' ὃ ἕτερον ποιὸν λέγεται. Συμβεβηκὸς οὖν τὸ ποιὸν καὶ ἐν ἄλλῳ· ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον, καὶ τὸ συμβεβηκὸς περὶ αὐτό. Τοῦ οὖν ποιοῦ *[10]* τοῦ φύσιν[b] συμβεβηκότος ἔχοντος οὐ τυχοῦσα ἄποιος λέγεται. Εἰ τοίνυν καὶ ἡ ποιότης αὐτὴ ἄποιος, πῶς ἡ ὕλη οὐ δεξαμένη ποιότητα ποιὰ ἂν λέγοιτο; Ὀρθῶς ἄρα λέγεται καὶ ἄποιος εἶναι καὶ κακή· οὐ γὰρ λέγεται κακὴ τῷ ποιότητα ἔχειν, ἀλλὰ μᾶλλον τῷ ποιότητα μὴ ἔχειν, *[15]* ἵνα μὴ ᾖ ἴσως κακὴ εἶδος οὖσα, ἀλλὰ μὴ‹ν› ἐναντία[c] τῷ εἴδει φύσις.

11. Ἀλλ' ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις· στέρησις δὲ ἀεὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐπ' αὐτῆς οὐχ ὑπόστασις· ὥστε τὸ κακὸν εἰ ἐν στερήσει, ἐν τῷ ἐστερημένῳ εἴδους τὸ κακὸν ἔσται· ὥστε καθ' ἑαυτὸ οὐκ ἔσται. Εἰ οὖν ἐν τῇ *[5]* ψυχῇ ἔσται κακόν, ἡ στέρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακία ἔσται καὶ οὐδὲν ἔξω. Ἐπεὶ καὶ ἄλλοι λόγοι τὴν ὕλην ὅλως ἀναιρεῖν ἀξιοῦσιν, οἱ δὲ οὐδ' αὐτὴν κακὴν εἶναι οὖσαν. Οὐδὲν οὖν δεῖ ἄλλοθι[a] ζητεῖν τὸ κακόν, ἀλλὰ θέμενον ἐν ψυχῇ οὕτω θέσθαι ἀπουσίαν ἀγαθοῦ εἶναι. *[10]* Ἀλλ' εἰ ἡ στέρησις ἐπιβάλλοντός ἐστι παρεῖναι εἴδους τινός, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις ἐν ψυχῇ, τὴν δὲ κακίαν ἐν αὐτῇ ποιεῖ τῷ λόγῳ τῷ ἑαυτῆς, ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχει ἀγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδὲ ζωὴν οὖσα ψυχή. Ἄψυχον ἄρα ἔσται ἡ ψυχή, εἴπερ μηδὲ ζωήν· ὥστε ψυχὴ οὖσα οὐκ ἔσται ψυχή. *[15]* Ἔχει ἄρα τῷ ἑαυτῆς λόγῳ ζωήν· ὥστε οὐ στέρησιν ἔχει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆς[b]. Ἀγαθοειδὲς ἄρα ἔχουσά τι ἀγαθὸν νοῦ ἴχνος καὶ οὐ κακὸν παρ' αὐτῆς· οὐκ ἄρα οὐδὲ πρώτως κακὸν οὐδὲ συμβεβηκός τι αὐτῇ τὸ πρώτως κακόν, ὅτι μηδὲ ἄπεστιν αὐτῆς πᾶν τὸ ἀγαθόν.

12. Τί οὖν, εἰ μὴ παντελῆ στέρησιν λέγοι ἀγαθοῦ τὴν κακίαν καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ, ἀλλά τινα στέρησιν ἀγαθοῦ; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, τὸ μὲν ἔχουσα, τοῦ δὲ ἐστερημένη, μικτὴν ἕξει τὴν

qualità che riceve e che sono in lei come in un soggetto, ma non che essa non ha una sua natura. *[5]* E se essa ha una natura, che cosa impedisce che questa natura sia malvagia, senza che "malvagia" significhi qualità? Ora, qualità è ciò per cui un soggetto diverso da essa viene in qualche modo qualificato. Essa è dunque un attributo ed è in un'altra cosa: ma la materia non è in un'altra cosa, ma è un soggetto, al quale ineriscono degli attributi. E siccome non c'è la qualità *[10]* tra gli attributi di esso, si dice che è senza qualità.

Che se poi anche la qualità come tale è senza qualità, come la materia, che non accoglie qualità, potrebbe qualificarsi in qualche modo?

Giustamente dunque si dice che essa è senza qualità ed è malvagia: la si dice malvagia infatti non perché abbia una qualità, ma perché non ne ha, *[15]* cosicché essa, forse, non sarebbe malvagia, se fosse una forma e non una natura contraria alla forma.

11. *[L'anima non è il primo male]*

Ma la natura contraria ad ogni forma è la privazione; e la privazione è sempre in un soggetto e non è mai, per sé, una sostanza[201]; sicché, se il male consiste nella privazione, esso sarà in un soggetto privato di forma, ma non esisterà in sé. Se *[5]* nell'anima è il male, il male e il vizio saranno una privazione nell'anima e non una cosa esteriore <a lei>. E poi, certi argomenti tendono a negare completamente la materia, altri invece ad affermare che essa non è cattiva. Non si dovrebbe, pertanto, ricercare il male in altro luogo, ma porlo nell'anima come assenza del bene. *[10]* Se il male è privazione di una forma che concerne l'essere, se nell'anima esso è privazione del bene, se l'anima produce il vizio in se stessa con la propria ragione <seminale>, essa non ha nessun bene; perciò non ha neanche la vita, pur essendo un'anima. Essa sarebbe dunque inanimata, poiché non avrebbe la vita: sarebbe insomma un'anima che non è anima. *[15]*

Ma, per definizione, è necessario, che essa possegga la vita: perciò la privazione del bene non deriva da lei. Essa ha la forma del bene, possiede un bene che è la traccia dell'Intelligenza <in lei> e non è cattiva in sé: per questo essa non è il primo male, né il primo male è un suo attributo, poiché essa non è del tutto priva del bene.

12. *[E se il vizio fosse una privazione parziale del bene nell'anima?]*

E se si dicesse che il vizio e il male interiore dell'anima non sono una privazione totale, ma una privazione parziale del bene?

Se è così, essa, possedendo una parte <del bene> ed essendo priva dell'altra, avrà un sentimento misto <di bene e di male> e il male non

διάθεσιν[a] καὶ οὐκ ἄκρατον τὸ κακόν, καὶ [5] οὔπω εὕρηται τὸ πρῶτον καὶ ἄκρατον κακόν· καὶ τὸ μὲν ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ ἔσται ἐν οὐσίᾳ, συμβεβηκὸς δέ τι τὸ κακόν.

13. Εἰ μὴ ἄρα τούτῳ τὸ κακὸν[a] ᾗ ἐμπόδιον, ὥσπερ ὀφθαλμῷ πρὸς τὸ βλέπειν. Ἀλλ' οὕτω ποιητικὸν κακοῦ ἔσται τὸ κακὸν αὐτοῖς[b], καὶ οὕτω ποιητικόν, ὡς ἑτέρου τοῦ κακοῦ αὐτοῦ ὄντος. Εἰ οὖν ἡ κακία ἐμπόδιον τῇ ψυχῇ, ποιητικὸν [5] κακοῦ, ἀλλ' οὐ τὸ κακὸν ἡ κακία ἔσται· καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἢ ὡς συνεργόν· ὥστε, εἰ μὴ ἡ ἀρετὴ τὸ ἀγαθόν, οὐδ' ἡ κακία τὸ κακόν. Εἶτα καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτὸ τὸ καλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν· οὐ τοίνυν οὐδ' ἡ κακία αὐτὸ τὸ αἰσχρὸν οὐδ' αὐτοκακόν. Ἔφαμεν δὲ τὴν ἀρετὴν οὐκ [10] αὐτοκαλὸν οὐδ' αὐτοαγαθόν, ὅτι πρὸ αὐτῆς καὶ ἐπέκεινα αὐτῆς αὐτοκαλὸν καὶ αὐτοαγαθόν· καὶ μεταλήψει πως ἀγαθὸν καὶ καλόν. Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας. Θεωροῦντι[c] [15] μὲν ἡ θεωρία ἥτις ἐστὶ τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γινομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ· γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ, ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον σκοτεινὸν ἔσται πεσών· ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς εἴη[d] ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν, οὐκέτι κακίαν ἔχει, ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν [20] χείρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὶ ἐναντίῳ. Ἀποθνήσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι, καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι, ἕως ἀναδράμῃ[e] καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ [25] βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν Ἅιδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν.

14. Εἰ δέ τις ἀσθένειαν ψυχῆς τὴν κακίαν λέγοι— εὐπαθῆ γοῦν καὶ εὐκίνητον εἶναι τὴν κακὴν ἀπὸ παντὸς εἰς ἅπαν κακὸν φερομένην, εὐκίνητον μὲν εἰς ἐπιθυμίας, εὐερέθιστον δὲ εἰς ὀργάς, προπετῆ δὲ εἰς συγκαταθέσεις, [5] καὶ ταῖς ἀμυδραῖς φαντασίαις εἴκουσαν ῥᾳδίως, οἷα τὰ ἀσθενέστατα τῶν τέχνῃ ἢ φύσει πεποιημένων, ἃ ῥᾳδίαν ἔχει ὑπό τε πνευμάτων ὑπό τε εἱλήσεων τὴν φθοράν— ἄξιον ἂν εἴη ζητεῖν, τίς καὶ πόθεν ἡ ἀσθένεια τῇ ψυχῇ. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς [10] ψυχῆς τὸ ἀσθενές· ἀλλ' ὥσπερ ἐκεῖ ἡ πρὸς τὸ ἔργον ἀδυναμία καὶ τὸ εὐπαθές, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀναλογίᾳ τὸ τῆς ἀσθενείας ἔσχε προσηγορίαν· εἰ μὴ ταύτῃ εἰς τὸ αὐτὸ αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας. Ἀλλὰ προσιτέον ἐγγὺς τῷ λόγῳ, τί τὸ αἴτιον ἐν τῷ λεγομένῳ ἀσθενεῖ τῆς ψυχῆς· οὐ [15] γὰρ δὴ πυκνότητες ἢ ἀραιότητες οὐδ' αὖ ἰσχνότητες ἢ παχύτητες ἢ νόσος, ὥσπερ τις πυρετός, ἀσθενῆ ἐποίησε ψυχὴν εἶναι. Ἀνάγκη δὴ τὴν τοιαύτην ἀσθένειαν ψυχῆς

vi sarà senza mescolanza, *[5]* né vi sarà il primo male nella sua purezza; e così il bene sarà nell'anima come essenza, il male come accidente.

13. *[L'anima muore come può morire un'anima]*

Ma il male potrebbe essere forse un ostacolo all'anima, come quello dell'occhio è <ostacolo> al vedere.

Ma così, il male in sé produrrà il male nell'anima e, se lo produce, vuol dire che esso è altra cosa. Se dunque il vizio è ostacolo all'anima, esso produce *[5]* il male ma non è esso il male; così la virtù non è il Bene, ma vi concorre soltanto: perciò, se la virtù non è il Bene, neppure il vizio è il male. Ancora, la virtù non è il Bello in sé né il Bene in sé, e neppure, quindi, il vizio è il brutto in sé né il male in sé. Noi diciamo che la virtù non *[10]* è il Bello in sé, né il Bene in sé, poiché il Bello in sé e il Bene in sé sono prima e al di là di lei ed essa diventa bella e buona per partecipazione. Salendo sopra la virtù si trovano dunque il Bello e il Bene, discendendo al di sotto del vizio si trova il male in sé o mediante la contemplazione, *[15]* qualunque essa sia, oppure col diventare, per partecipazione, cattivi: ci si trova allora completamente nel luogo della dissomiglianza[202], cadendo nella quale si precipita in un pantano tenebroso: perché se l'anima procede sino al vizio assoluto, essa non è più cattiva ma cambia <il vizio con> una natura *[20]* ancor peggiore: difatti il vizio è ancora umano ed è mescolato col suo contrario. E così l'anima muore, come può morire un'anima: la morte, per lei che è ancora sommersa nel corpo, è uno sprofondarsi nella materia, e saziarsene, e quando sia uscita dal corpo, è risiedervi ancora, finché risalga e ritorca lo sguardo dal pantano[203]: *[25]* questo significa precipitar nell'Ade e addormentarvisi[204].

14. *[Donde viene la debolezza dell'anima?]*

Se qualcuno dirà che il vizio è la debolezza dell'anima[205] e che l'anima malvagia è quella passionale, mobile, trascinata di vizio in vizio, impulsiva, suscettibile, troppo precipitosa nel giudicare e facile a cedere alle rappresentazioni indistinte[206], *[5]* simile alle opere fragili fabbricate dall'arte o dalla natura, che facilmente trovano la loro morte nel vento o nel calore del sole[207], sarà bene ricercare cos'è e donde viene questa debolezza dell'anima. Essa, non è come quella del corpo: *[10]* in questa c'è impotenza ad agire e passività e perciò si adopera, per analogia, la parola debolezza; a meno che la causa della debolezza sia la materia in ambedue i casi. Ma bisogna approfondire la ricerca e vedere quale sia la causa di ciò che chiamiamo debolezza dell'anima: *[15]* poiché la condensazione o la rarefazione, la magrezza o la pinguedine o una malattia come la febbre non producono certo la debolezza dell'anima.

ἢ ἐν ταῖς χωρισταῖς παντελῶς ἢ ἐν ταῖς ἐνύλοις ἢ ἐν ἀμφοτέραις εἶναι. Εἰ δὴ μὴ ἐν ταῖς χωρὶς ὕλης— καθαραὶ *[20]* γὰρ πᾶσαι καὶ τὸ λεγόμενον ἐπτερωμέναι καὶ τέλειοι καὶ τὸ ἔργον αὐταῖς ἀνεμπόδιστον— λοιπὸν ἐν ταῖς πεσούσαις εἶναι τὴν ἀσθένειαν, ταῖς οὐ καθαραῖς οὐδὲ κεκαθαρμέναις, καὶ ἡ ἀσθένεια αὐταῖς εἴη ἂν οὐκ ἀφαίρεσις τινός, ἀλλὰ ἀλλοτρίου παρουσία, ὥσπερ φλέγματος ἢ χολῆς ἐν σώματι. *[25]* Τοῦ δὲ πτώματος τὸ αἴτιον ψυχῇ σαφέστερον λαμβάνουσι καὶ ὡς προσήκει λαβεῖν καταφανὲς ἔσται τὸ ζητούμενον ἡ ψυχῆς ἀσθένεια. Ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν[a] ὕλη, ἔστι δὲ καὶ ψυχή, καὶ οἷον τόπος εἷς τις. Οὐ γὰρ χωρὶς μὲν ὁ τόπος τῇ ὕλῃ, χωρὶς δὲ αὖ ὁ τῆς ψυχῆς— οἷον ὁ μὲν ἐν γῇ *[30]* τῇ ὕλῃ, ὁ δὲ ἐν ἀέρι τῇ ψυχῇ— ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τὸ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἑνωθῆναι τῇ ὕλῃ· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἕν τι ἐξ αὐτῆς καὶ ὕλης γενέσθαι· τοῦτο δὲ τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ τῇ ὕλῃ γενέσθαι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ χωρὶς εἶναι. Δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαὶ καὶ ἀρχὴν καὶ *[35]* μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει· ὕλη δὲ παροῦσα[b] προσαιτεῖ καὶ οἷον καὶ ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν θέλει· πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερὸς καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς. Ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν· οὐ γὰρ ἀνέχεται αὐτὴν *[40]* ἐκεῖνο καίτοι παροῦσαν, ὅτι μὴ ὁρᾷ διὰ κάκην. Τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν· οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. Καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς *[45]* ὕλην καὶ ἀσθενεῖν, ὅτι πᾶσαι αἱ δυνάμεις οὐ πάρεισιν εἰς ἐνέργειαν κωλυούσης ὕλης παρεῖναι τῷ τὸν τόπον ὃν κατέχει αὐτὴ καταλαβεῖν καὶ οἷον συσπειραθῆναι ποιῆσαι ἐκείνην, ὃ δ' ἔλαβεν οἷον κλέψασα ποιῆσαι κακὸν εἶναι, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν. Ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας *[50]* ψυχῇ αἰτία καὶ κακίας αἰτία. Πρότερον ἄρα κακὴ αὐτὴ καὶ πρῶτον κακόν· καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην[c] ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακή, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο εἰς αὐτὴν μὴ τῇ παρουσίᾳ αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα.

15. Εἰ δέ τις τὴν ὕλην μή φησιν εἶναι, δεικτέον αὐτῷ ἐκ τῶν περὶ ὕλης λόγων τὴν ἀνάγκην τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς διὰ πλειόνων ἐκεῖ περὶ τούτου εἰρημένου. Κακὸν δὲ εἴ τις λέγοι τὸ

Questa debolezza deve esistere o nell'anima del tutto separata <dalla materia> o nell'anima unita alla materia, oppure e nell'una e nell'altra. Se la debolezza non è dunque nell'anima separata dalla materia – ogni anima infatti è pura *[20]* ed è, come si dice, alata, e perfetta[208] e non ha ostacoli alla sua attività – non rimane altro che sia nell'anima decaduta che non è né pura né purificata: per essa la debolezza non è l'annullamento di qualche cosa di suo, ma l'aggiunta di un elemento estraneo, come la flemma o la bile nel corpo[209]. *[25]* E se si comprende chiaramente e giustamente la causa della caduta dell'anima, ciò che cerchiamo diventa evidente.

La materia è una realtà e così pure l'anima, ed uno solo è il loro luogo. Non c'è infatti un luogo separato per la materia ed uno per l'anima, per esempio quello terrestre *[30]* per la materia, quello etereo per l'anima: il luogo dell'anima è separato, poiché essa non è nella materia; ciò vuol dire che essa non è unita alla materia, che non si forma un essere composto di anima e di materia e che essa non è nella materia come in un soggetto: questo significa la sua separazione. Ora, l'anima possiede parecchie potenze ed occupa il principio, *[35]* il mezzo, la fine: la materia, presente, va quasi mendicando e molesta l'anima per il desiderio di penetrare in essa; ma il luogo <dell'anima> è sacro[210] e nessuna sua parte è priva di anima. La materia esponendosi così <alla sua luce> viene illuminata, ma non può accogliere l'essere da cui irradia la luce: questo <essere> non subisce affatto la materia *[40]* benché essa gli sia presente, né la può vedere perché è malvagia; ma l'irraggiamento e la luce che vengono da lui sono oscurati <dalla materia> che si mescola ad essi e li affievolisce ed è causa del divenire e della venuta <delle anime> in lei: <l'anima> infatti non verrebbe <nella materia> se questa non fosse presente.

Questa è la caduta dell'anima che così viene nella *[45]* materia e si indebolisce, poiché non ha più tutti i suoi poteri, impedita com'è a passare all'atto dalla materia che occupa il suo stesso luogo e la costringe quasi a rinchiudersi in sé[211] e le ruba <il raggio> che ha ricevuto e lo rende cattivo, sino a che essa possa risalire. La materia dunque è causa, per l'anima, di debolezza *[50]* e di malvagità. Essa infatti è anzitutto cattiva e il primo male: e l'anima stessa, qualora sia nella materia e l'abbia subìta, genera il divenire e, se s'accomuna con essa, diventa cattiva: causa ne è la presenza della materia: essa infatti non precipiterebbe nel divenire se non lo ricevesse in sé, per la presenza della materia.

15. *[È necessario che la materia esista]*

Ma se qualcuno dirà che la materia non esiste, bisognerà che io tragga dal mio trattato sulla materia[212], in cui ho discusso su ciò ampiamente, la dimostrazione della necessità della sua esistenza. E se

παράπαν ἐν τοῖς οὖσι μὴ εἶναι, ἀνάγκη *[5]* αὐτῷ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀναιρεῖν καὶ μηδὲ ὀρεκτὸν μηδὲν εἶναι· μὴ τοίνυν μηδὲ ὄρεξιν μηδ' αὖ ἔκκλισιν μηδὲ νόησιν· ἡ γὰρ ὄρεξις ἀγαθοῦ, ἡ δὲ ἔκκλισις κακοῦ, ἡ δὲ νόησις καὶ ἡ φρόνησις ἀγαθοῦ ἐστι καὶ κακοῦ, καὶ αὐτὴ ἕν τι τῶν ἀγαθῶν. Εἶναι μὲν οὖν δεῖ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἄμικτον ἀγαθόν, *[10]* τὸ δὲ μεμιγμένον ἤδη ἐκ κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ πλείονος τοῦ κακοῦ μεταλαβὸν ἤδη καὶ αὐτὸ συντελέσαν ἐκείνῳ ἐν τῷ ὅλῳ κακόν, ἐλάττονος δέ, ᾗ ἠλάττωται, τῷ ἀγαθῷ. Ἐπεὶ ψυχῇ[a] τί ἂν εἴη κακόν; Ἢ τίνι ἂν μὴ ἐφαψαμένῃ τῆς φύσεως τῆς χείρονος; Ἐπεὶ οὐδ' ἐπιθυμίαι οὐδ' αὖ *[15]* λῦπαι, οὐ θυμοί, οὐ φόβοι· καὶ γὰρ φόβοι τῷ συνθέτῳ, μὴ λυθῇ, καὶ λῦπαι καὶ ἀλγηδόνες λυομένου· ἐπιθυμίαι δὲ ἐνοχλοῦντός τινος τῇ συστάσει ἤ, ἵνα μὴ ἐνοχλῇ, ἴασιν προνοουμένου. Φαντασία δὲ πληγὴ ἀλόγου ἔξωθεν· δέχεται δὲ τὴν πληγὴν διὰ τοῦ οὐκ ἀμεροῦς· καὶ δόξαι ψευδεῖς *[20]* ἔξω γενομένῃ τοῦ ἀληθοῦς αὐτοῦ· ἔξω δὲ γίνεται τῷ μὴ εἶναι καθαρά. Ἡ δὲ πρὸς νοῦν ὄρεξις ἄλλο· συνεῖναι γὰρ δεῖ μόνον καὶ ἐν αὐτῷ ἱδρυμένην, οὐ νεύσασαν[b] εἰς τὸ χεῖρον. Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν[c] διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν· ἐπείπερ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης, περιληφθὲν *[25]* δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ, κρύπτεται τούτοις[d], ἵνα οὖσα μὴ ὁρῷ το τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ ἀεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν, εἰδώλοις τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν.

qualcuno dirà che il male non è una realtà, sarà necessario *[5]* annullare allora anche il bene e ogni oggetto di desiderio e quindi il desiderio stesso, l'avversione e il pensiero: difatti il desiderio è <solo> del bene, l'avversione riguarda il male: il pensiero e la saggezza riguardano il bene e il male ed anch'essi sono un bene. Bisogna dunque che ci sia un bene e un bene non misto <al male>, *[10]* poi cose mescolate al bene e al male, le quali, se contengono una parte maggiore di male, vanno a finire nel male totale, se ne hanno una parte minore, tendono al bene, a seconda che quella diminuisce. E che sarebbe il male per l'anima? Che sarebbe per un'anima che non fosse in contatto con una realtà inferiore? Allora non ci sarebbero più né desideri, né *[15]* dolori, né ire, né timori: il timore difatti riguarda il <nostro> essere composto, affinché esso non si dissolva, e c'è dolore e afflizione quand'esso si dissolve; il desiderio è laddove qualcosa molesta il composto o quando si prevede qualche rimedio che faccia cessare la molestia. La rappresentazione è l'urto di un oggetto esterno sulla parte irrazionale dell'anima, che lo riceve perché essa non è indivisibile. L'opinione falsa *[20]* ha luogo perché l'anima esce dalla verità, e ne esce perché non è pura. Il desiderio che <ci rivolge> all'Intelligenza è altra cosa: necessariamente infatti l'anima si unisce all'Intelligenza e ad essa sola, vi si stabilisce e non declina più verso la realtà inferiore.

Ma il male assoluto non esiste, grazie alla potenza e alla natura del bene, poiché si mostra necessariamente chiuso *[25]* nei vincoli del bello, come un prigioniero coperto da catene d'oro[213]; da questi vincoli esso è nascosto, affinché la sua realtà non sia veduta dagli dei, affinché gli uomini non lo abbiano dinanzi allo sguardo continuamente, ma possano, quando lo vedono, per mezzo delle immagini <che lo coprono>, ricordarsi della bellezza e unirsi <a lei>.

19 (16) ΠΕΡΙ ΕΞΑΓΩΓΗΣ[a]

1. Οὐκ ἐξάξεις, ἵνα μὴ ἐξίῃ· ἐξελεύσεται γὰρ ἔχουσά τι, ἵνα καὶ ἐξέλθῃ, τό τε ἐξελθεῖν ἐστι μεταβῆναι εἰς ἄλλον τόπον. Ἀλλὰ μένει τὸ σῶμα ἀποστῆναι πᾶν αὐτῆς, ὅτε μὴ δεῖται μετελθεῖν, ἀλλ' ἔστι πάντη ἔξω. Πῶς οὖν [5] ἀφίσταται τὸ σῶμα; Ὅταν μηδὲν ἔτι δεδεμένον ᾖ τῆς ψυχῆς, ἀδυνατοῦντος ἔτι[a] τοῦ σώματος συνδεῖν, τῆς ἁρμονίας αὐτοῦ οὐκέτ' οὔσης, ἣν ἔχον εἶχε τὴν ψυχήν. Τί οὖν, εἰ μηχανήσαιτό τις λυθῆναι τὸ σῶμα; Ἢ ἐβιάσατο καὶ ἀπέστη αὐτός, οὐκ ἐκεῖνο ἀφῆκε· καὶ ὅτε λύει, οὐκ [10] ἀπαθής, ἀλλ' ἢ δυσχέρανσις ἢ λύπη ἢ θυμός· δεῖ δὲ μηδὲν πράττειν. Εἰ οὖν ἀρχὴν αἴσθοιτο τοῦ ληρεῖν; Ἢ τάχα μὲν οὐ περὶ σπουδαῖον· εἰ δὲ καὶ γένοιτο, τάττοιτ' ἂν ἐν τοῖς ἀναγκαίοις τοῦτο καὶ ἐκ περιστάσεως αἱρετοῖς, οὐχ ἁπλῶς αἱρετοῖς. Καὶ γὰρ ἡ τῶν φαρμάκων προσαγωγὴ πρὸς [15] ἔξοδον ψυχῆς τάχα ἂν ψυχῇ οὐ πρόσφορος. Καὶ εἰ εἱμαρμένος χρόνος ὁ δοθεὶς ἑκάστῳ, πρὸ τούτου οὐκ εὐτυχές, εἰ μή, ὥσπερ φαμέν, ἀναγκαῖον. Εἰ δέ, οἷος ἕκαστος ἔξεισι, ταύτην ἴσχει[b] ἐκεῖ τάξιν, εἰς τὸ προκόπτειν οὔσης ἐπιδόσεως οὐκ ἐξακτέον.

I 9 (16) IL SUICIDIO RAZIONALE[214]

1. *[Finché si può progredire, non si deve abbandonare la vita]*

Non separare violentemente <l'anima dal corpo>, affinché non se ne vada così[215]; essa se ne libererà quando avrà ciò che è necessario per andarsene: e andarsene vuol dire passare ad altro luogo. Piuttosto attenderà che il corpo si stacchi tutto da lei, finché essa non abbisogni più di cambiar luogo, essendo ormai tutta fuori di esso.

Come dunque *[5]* il corpo si stacca <dall'anima>? Quando esso non è più legato a lei, non potendo più costringerla entro i legami, dato che non ha più quel vincolo armonico, per il cui possesso possedeva l'anima.

Che avverrà dunque se si adopreranno mezzi violenti per dissolvere questa armonia corporea?

Si fa violenza al corpo, ed esso si stacca dall'anima, ma non è esso che la lascia. *[10]*

Non è l'impassibilità che scioglie <i legami>, ma l'angustia, il dolore, l'ira: non bisogna agire così.

Ma se ci accorgessimo che la follia è imminente?

Forse questa non piomberà sul saggio; ma se essa verrà, ponga egli <il suicidio> tra gli accadimenti necessari, che si accettano dalle circostanze, benché non si vogliano per se stessi. E poi l'uso dei veleni per fare uscire l'anima *[15]* <dal corpo> non è certo vantaggioso all'anima. Ancora, poiché il tempo, dato a ciascuno, è stato fissato dal destino, è dannoso prevenirlo, a meno che non sia necessario, come dicemmo. Infine, quale è ciascuno di noi nell'uscire <dal corpo>, tale è il posto che occuperà colà; finché si può progredire non bisogna far uscire <l'anima dal corpo>.

I 1

[1] Cfr. Platone, *Repubblica,* 429 C-D; 430 A-B; *Leggi,* 897 A; *Fedone,* 83 B; Aristotele, *L'anima,* A 4, 408 b 2.

[2] Cfr. Platone, *Alcibiade,* 129 E.

[3] Cfr. Platone, *Timeo,* 61 C 8 - D 2.

[4] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* H 3, 1043 b 2.

[5] Cfr. Platone, *Filebo,* 59 C 4.

[6] Cfr. Aristotele, *L'anima,* B 12, 424 a 18.

[7] Cfr. Platone, *Filebo,* 52 C.

[8] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 5.

[9] Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia,* H 9, 1241 b 18.

[10] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 E 2.

[11] Cfr. Aristotele, *L'anima,* B 1, 413 a 9.

[12] Cfr. Aristotele, *Sulla generazione e corruzione,* A 7, 323 b 26.

[13] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 E (cfr. *Enneadi,* I 1, 3).

[14] Cfr. Aristotele, *L'anima,* B 1, 412 a 27-28.

[15] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 4, 408 b 12-13.

[16] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 4, 408 b 29.

[17] Cfr. *Enneadi,* I 1, 7.

[18] Cfr. *SVF* III 459.

[19] Cfr. Platone, *Filebo,* 34 A; *Timeo,* 43 C; 45 D.

[20] Cfr. Platone, *Repubblica,* 590 A 9 - B 1; 588 C 7.

[21] Anassagora, fr. B 1.

[22] Numenio, fr. 11 Leemans.

[23] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 1-3.

[24] Cfr. Platone, *Timeo,* 69 C 7.

[25] Cfr. *Enneadi,* I 1, 5-7.

[26] Il termine greco è νοῦς: i traduttori più recenti (Harder, Cilento) sono d'accordo, soprattutto quando si tratta dell'ipostasi universale, di renderlo con "Spirito"; alla vecchia tradizione ficiniana (*intellectus*) sono rimasti fedeli Bréhier, Armstrong, Igal. Qui è stato reso con "Intelligenza", per le ragioni addotte nella *Presentazione.*

[27] Cfr. Platone, *Teeteto,* 198 D 7.

[28] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 1, 403 a 4.

[29] Cfr. Platone, *Fedone,* 66 D 6; *Timeo,* 43 B 6.

[30] Cfr. Platone, *Repubblica,* 518 A 1-2; 589 A 7 - B 1.

[31] Cfr. Platone, *Fedone,* 82 A 1; *Fedro,* 249 B 3-4.

[32] Cfr. Platone, *Timeo,* 69 C 7 - D 1.

[33] Cfr. Platone, *Repubblica,* 611 B 5.

[34] Cfr. Platone, *Repubblica,* 611 C 7 - D 1.

[35] Cfr. Platone, *Repubblica,* 611 C 1 - 612 A 4.

[36] Cfr. *Enneadi,* IV 8.

[37] Omero, *Odissea,* XI 602.

I 2

[38] Cfr. Platone, *Repubblica,* 613 B 1; *Teeteto,* 176 A-B.

[39] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* K 8, 1178 b 8-15.

[40] Cfr. Platone, *Fedone,* 82 A 11 - B 2; *Repubblica,* 430 B 9 - D 2; 431 E 8; 434 E 8; 443 B 2.

[41] Cfr. *Enneadi,* I 2, 1.

[42] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 B-C.
[43] Cfr. Platone, *Fedone,* 82 A 11; 66 B 5; 69 C 1; 83 D 7.
[44] Cfr. *Enneadi,* V 1, 3.
[45] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 A 3.
[46] Cfr. Platone, *Filebo,* 21 A 1-2.
[47] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* H 6, 1147 b 24.
[48] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* B 4, 1106 a 2-3.
[49] Cfr. Platone, *Fedone,* 64 D 3-6.
[50] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 E 5-6.
[51] ἐπαφή: cfr. Speusippo, fr. 30 Lang.
[52] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* H 1, 1145 a 26.
[53] οἰκειοπραγία: cfr. Platone, *Repubblica,* 434 C 8.
[54] Cfr. *SVF* III 295 e 299.
[55] Cfr. *SVF* III 496.

I 3

[56] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 D 1-4.
[57] Cfr. Platone, *Filebo,* 16 A 7.
[58] Cfr. Platone, *Repubblica,* 532 E 3.
[59] Cfr. *Enneadi,* I 3, 4-6.
[60] Cfr. Platone, *Repubblica,* 403 C 6-7.
[61] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 B 3.
[62] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 C 3-4.
[63] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 C 6.
[64] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 1, 1094 a 1.
[65] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 1; 249 C 4-5.
[66] Cfr. Platone, *Lettera VII,* 341 A 6.
[67] Cfr. Platone, *Repubblica,* 376 B 8-9.
[68] Cfr. Platone, *Repubblica,* 534 B 3.
[69] Cfr. Platone, *Repubblica,* 534 C 6.
[70] Cfr. Platone, *Fedone,* 79 D 4-5.
[71] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 B 6.
[72] Cfr. Platone, *Fedro,* 265 E - 266 B.
[73] Cfr. Platone, *Sofista,* 259 C 4-6.
[74] Cfr. Platone, *Fedro,* 269 B 7-8.
[75] Cfr. Platone, *Filebo,* 58 D 6-7.
[76] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 7, 431 a 1-2.
[77] πρότασις: cfr. Aristotele, *Analitici primi,* A 1, 24 a 16.
[78] Cfr. Platone, *Repubblica,* 522 C 1-6.
[79] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* Z 13, 1144 b 3.

I 4

[80] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* H 14, 1153 b 11.
[81] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 8, 1098 b 21; *SVF* III 17.
[82] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* K 6, 1176 a 31.
[83] Cfr. *SVF* III 3.
[84] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 6, 1097 b 33 - 1098 a 2.
[85] Epicuro, *Epistola III.*
[86] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* K 9, 1178 b 28.

[87] Cfr. Platone, *Filebo,* 33 D 8-9.
[88] Cfr. *SVF* III 3 e 65.
[89] Cfr. *SVF* III 687.
[90] Cfr. Aristotele, *Fisica,* H 3, 247 a 2.
[91] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 13, 14 b 33.
[92] Cfr. Platone, *Filebo,* 60 B 10.
[93] Cfr. *Enneadi,* VI 6, 18; 7, 15.
[94] Cfr. Platone, *Alcibiade,* 131 A 2.
[95] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 10, 1100 a 8; 11, 1101 a 8.
[96] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* Γ 4, 1111 b 26-28.
[97] Epitteto, *Diatribe,* I 28, 14.
[98] Seneca, *La tranquillità dell'animo,* 14, 3.
[99] Omero, *Iliade,* IX 43.
[100] Epitteto, *Diatribe,* I 28, 26.
[101] Epicuro, fr. 447 Usener.
[102] Empedocle, Fr. B 84, 3-4; Platone, *Repubblica,* 496 D 7; *Timeo,* 43 C 3.
[103] Epitteto, *Diatribe,* III 2, 5.
[104] Parmenide, fr. B 3.
[105] Cfr. Platone, *Timeo,* 46 B 2-3.
[106] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 7, 431 a 16-17.
[107] Epitteto, *Diatribe,* I 4, 18.
[108] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 5.
[109] Cfr. Platone, *Filebo,* 65 C-D.
[110] Cfr. Platone, *Repubblica,* 505 A 2.
[111] Epicuro, fr. 601 Usener.
[112] Cfr. Platone, *Alcibiade,* 130 C 1-2.
[113] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 7-8.
[114] Cfr. Platone, *Fedone,* 77 E 5.
[115] Cfr. Platone, *Simposio,* 212 A 1.
[116] Cfr. Platone, *Repubblica,* 427 D 5-6; 613 B 1; *Teeteto,* 176 B 1.

I 5

[117] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 11, 1100 a 10-11.
[118] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* H 14, 1153 b 10-12.
[119] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 D 5.

I 6

[120] Cfr. Platone, *Ippia maggiore,* 297 E - 298 B; *Simposio,* 210 C.
[121] Cfr. Platone, *Simposio,* 211 C 3.
[122] Cfr. *SVF* III 278 e 472.
[123] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 C 3-7; 211 C 6.
[124] Cfr. Platone, *Repubblica,* 560 D 2-3; 348 C 11-12; *Gorgia,* 491 E 2.
[125] ἀνίλλεται: cfr. Platone, *Simposio,* 206 D 6.
[126] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 D 7.
[127] Cfr. Aristotele, *Riproduzione degli animali,* Δ 3, 769 b 12; Δ 4, 770 b 16-17.
[128] Eraclito, fr. B 54.
[129] Euripide, *Melanippe*, fr. 486 Nauck; cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* E 3, 1129 b 28-29 (cfr. *Enneadi,* VI 6, 6).

[130] Cfr. Platone, *Simposio,* 212 A.
[131] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 B-C.
[132] Cfr. Platone, *Fedro,* 279 B 9.
[133] Cfr. Platone, *Fedro,* 250 B 3.
[134] Cfr. Platone, *Gorgia,* 525 A.
[135] Cfr. Platone, *Fedone,* 66 B 5.
[136] Eraclito, fr. B 5; Platone, *Fedone,* 110 A 5-6.
[137] Cfr. Platone, *Fedone,* 69 C 1-6.
[138] Eraclito, fr. B 13.
[139] Cfr. Platone, *Fedone,* 64 C 5-7.
[140] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 B 1; *Repubblica,* 613 B 1.
[141] Cfr. Platone, *Gorgia,* 523 C-E.
[142] Cfr. Platone, *Simposio,* 211 E 1.
[143] Cfr. Aristotele, *Del cielo,* A 9, 279 a 28-30; *Metafisica,* A 7, 1072 b 14.
[144] Cfr. Platone, *Simposio,* 211 D 8 - E 2.
[145] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 A 2.
[146] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 B 5-6; 250 B 6.
[147] Cfr. Platone, *Filebo,* 16 A 7.
[148] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 A 6.
[149] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 A 6-7.
[150] Omero, *Iliade,* II 140.
[151] Omero, *Odissea,* IX 29 ss.; X 483-484.
[152] Cfr. Platone, *Repubblica,* 515 E - 516 A.
[153] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 B-C.
[154] Cfr. Platone, *Fedro,* 252 D 7.
[155] Cfr. Platone, *Fedro,* 254 B 7.
[156] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 B 3; 509 A 1.
[157] Cfr. Platone, *Filebo,* 60 B 10.
[158] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[159] Cfr. Platone, *Alcibiade,* 116 C 1-6.

I 7

[160] Cfr. *SVF* III 13 e 16.
[161] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[162] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.
[163] Cfr. Platone, *Filebo,* 20 D 8; Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 1, 1094 a 3.
[164] Cfr. Platone, *Repubblica,* 353 B 14; Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 6, 1097 b 30-32.
[165] Cfr. Platone, *Gorgia,* 524 B 2-4.

I 8

[166] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 2, 404 b 17-18.
[167] Cfr. Platone, *Fedone,* 97 D 4-5; Aristotele, *Analitici primi,* A 1, 24 a 22.
[168] Cfr. *Enneadi,* I 8, 3.
[169] Cfr. Platone, *Filebo,* 60 B 10.
[170] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 1, 1094 a 3.
[171] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 A 1.
[172] Cfr. Platone, *Lettera II,* 312 E 1-4.

[173] Cfr. Platone, *Filebo*, 60 B 10.
[174] Cfr. Platone, *Sofista*, 258 D 6.
[175] Cfr. Platone, *Sofista*, 257 B 3-4.
[176] Cfr. Platone, *Sofista*, 240 B 11.
[177] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 B 4.
[178] Cfr. Platone, *Fedone*, 65 A 10.
[179] Cfr. Platone, *Fedro*, 256 B 2-3.
[180] Cfr. Platone, *Fedone*, 107 D 1.
[181] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 5-8.
[182] Cfr. Platone, *Teeteto*, 177 A 5.
[183] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 8 - B 2.
[184] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 3-6.
[185] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 3 b 24-25; *Metafisica*, N 1, 1087 b 3.
[186] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 11, 14 a 15-16.
[187] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 6 a 17-18; *Etica Nicomachea*, B 8, 1108 33-34.
[188] Cfr. Platone, *Sofista*, 266 E 1.
[189] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 6.
[190] Cfr. Platone, *Timeo*, 47 E 5 - 48 A 1.
[191] Cfr. Platone, *Politico*, 273 B 5.
[192] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 7-8.
[193] Cfr. Platone, *Timeo*, 41 B 2-4.
[194] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 5; 176 B 1-2.
[195] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A 6-7.
[196] Cfr. Platone, *Timeo*, 86 E 1-2.
[197] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 1, 412 b 12.
[198] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 1, 403 a 25.
[199] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 5, 411 a 6.
[200] Cfr. *SVF* I 85.
[201] Cfr. Aristotele, *Fisica*, A 9, 192 a 5-6.
[202] Cfr. Platone, *Politico*, 273 D 6 - E 1.
[203] Cfr. Platone, *Repubblica*, 533 D 1-2.
[204] Cfr. Platone, *Repubblica*, 534 C 7 - D 1.
[205] Cfr. Platone, *Gorgia*, 477 B; *Repubblica*, 444 E 1-2.
[206] συγκατάθεσις: cfr. *SVF* III 172 e 548.
[207] Cfr. Aristotele, *Fisica*, B 5, 197 a 23; Platone, *Repubblica*, 380 E 5.
[208] Cfr. Platone, *Fedro*, 246 B 7 - C 1.
[209] Cfr. Platone, *Repubblica*, 564 B 10.
[210] Sofocle, *Edipo a Colono*, 54.
[211] Cfr. Platone, *Simposio*, 206 D 6.
[212] Cfr. *Enneadi*, II 4.
[213] Sofocle, *Elettra*, 837-838.

I 9

[214] I manoscritti portano il titolo περὶ ἐξαγωγῆς (Il suicidio); Porfirio, *Vita*, 4, ci dà il titolo περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς (Il suicidio razionale).

[215] È l'enunciazione di un oracolo caldaico: cfr. Psello, *Expositio in oracula chaldaica*, col. 1125 c-d.

ENNEADE II

Ἐπεὶ οὐδ' ἀποσβεννυμένου τοῦ ἐν σοὶ πυρὸς τὸ ὅλον πῦρ ἀπέσβη.

Se il fuoco che è in te si spegne, non si spegne tuttavia il fuoco dell'universo.

II 9,7, 22-23

CONTENUTO DELLA ENNEADE II

cose – 14. La materia è «privazione»? – 15. La materia non è né limite né limitato – 16. La materia del mondo intelligibile è un essere

5 (25) Il potenziale e l'attuale

1. Che cosa sono potenziale e attuale? – 2. Dalla potenza all'atto – 3. Ogni essere è atto ed è in atto – 4. La materia è non-essere – 5. La materia è un fantasma in atto

6 (17) Sostanza o qualità

1. Nel mondo intelligibile la sostanza possiede l'essere più genuino – 2. Due specie di qualità – 3. In che differisce la qualità sensibile da quella del mondo intelligibile?

7 (37) La mescolanza totale

1. La vera mescolanza deve rendere omogeneo il tutto – 2. Non è la materia come tale che si oppone alla mescolanza – 3. Di che cosa consiste il corpo?

8 (35) La visione, ovvero perché gli oggetti lontani sembrano piccoli

1. L'oggetto primario della vista è il colore – 2. La soluzione matematica è inaccettabile

9 (33) Contro gli Gnostici

1. Primo è il Bene, poi viene l'Intelligenza e infine l'Anima – 2. L'Intelligenza imita il Padre, l'Anima illumina perché è illuminata – 3. Ogni essere comunica qualcosa di sé agli esseri inferiori – 4. L'Anima genera, per sua propria natura, l'universo – 5. Non esiste un'altra Anima che sia composta di elementi – 6. Gli gnostici hanno alterato il vero insegnamento di Platone – 7. L'Anima universale domina il corpo del mondo – 8. Il mondo sensibile conserva l'immagine dell'intelligibile – 9. Il Divino effonde nella molteplicità la sua potenza – 10. Gli Gnostici non sanno chi è il vero Demiurgo – 11. Gli Gnostici non sanno che cosa è l'anima vera – 12. Il mondo intelligibile non è causa del male – 13. Nell'ordine dell'universo ogni essere è buono – 14. La saggezza è superiore alle pratiche magiche – 15. L'etica degli Gnostici è inferiore a quella di Epicuro – 16. Chi disprezza il mondo sensibile non è saggio – 17. La vera bellezza è rivelazione del Bello interiore – 18. Non dobbiamo odiare il mondo sensibile

II 1 (40) ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ[a]

1. Τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα ἔχοντα εἰ μὲν ἐπὶ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ ἀνάγοιμεν τὴν αἰτίαν, πρῶτον μὲν ἀληθὲς μὲν ἂν ἴσως λέγοιμεν[a], σαφήνειαν δὲ οὐδεμίαν ἂν παρεχοίμεθα. Ἔπειτα *[5]* τῶν στοιχείων ἡ μεταβολὴ καὶ τῶν ζῴων τῶν περὶ γῆν ἡ φθορὰ τὸ εἶδος σῴζουσα μήποτε οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἀξιώσει γίγνεσθαι ὡς τῆς βουλήσεως τοῦτο δυναμένης ἀεὶ ὑπεκφεύγοντος καὶ ῥέοντος τοῦ σώματος ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλοτε ἄλλῳ, ὡς μὴ σῴζεσθαι τὸ ἓν ἀριθμῷ *[10]* εἰς τὸ ἀεί, ἀλλὰ τὸ ἓν τῷ εἴδει· ἐπεὶ διὰ τί τὰ μὲν οὕτω κατὰ τὸ εἶδος μόνον τὸ ἀεὶ ἕξει, τὰ δ' ἐν οὐρανῷ καὶ αὐτὸς ὁ οὐρανὸς κατὰ τὸ τόδε[b] ἕξει τὸ ἀεί; Εἰ δὲ τῷ πάντα συνειληφέναι καὶ μὴ εἶναι εἰς ὃ τὴν μεταβολὴν ποιήσεται μηδὲ τὸ ἔξωθεν ἂν προσπεσὸν φθεῖραι δύνασθαι τούτῳ *[15]* δώσομεν τὴν αἰτίαν τῆς οὐ φθορᾶς, τῷ μὲν ὅλῳ καὶ παντὶ δώσομεν ἐκ τοῦ λόγου τὸ μὴ ἂν φθαρῆναι, ὁ δὲ ἥλιος ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἡ οὐσία τῷ μέρη καὶ μὴ ὅλον ἕκαστον εἶναι καὶ πᾶν, οὐχ ἕξει τὴν πίστιν παρὰ τοῦ λόγου, ὅτι εἰς ἅπαντα μένει[c] τὸν χρόνον, τὸ δὲ κατ' εἶδος τὴν *[20]* μονὴν αὐτοῖς εἶναι, ὥσπερ καὶ πυρὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μόνον ἂν δόξειε παρεῖναι καὶ αὐτῷ δὲ παντὶ τῷ κόσμῳ. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὑπ' ἄλλου ἔξωθεν μὴ φθειρόμενον, ὑπ' αὐτοῦ, τῶν μερῶν[d] ἄλληλα φθειρόντων, τὴν φθορὰν ἀεὶ ἔχοντα, τῷ εἴδει μόνον μένειν[e], καὶ ῥεούσης ἀεὶ τῆς φύσεως τοῦ *[25]* ὑποκειμένου, τὸ εἶδος ἄλλου διδόντος, γίγνεσθαι τὸ αὐτὸ ἐπὶ τοῦ παντὸς ζῴου, ὅπερ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων· ἀεὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός. Οὐ τοίνυν ἔσται τὸ μὲν μένον αὐτοῦ ἀεί, ὥσπερ ὁ οὐρανός, τὰ δὲ περὶ γῆν φθειρόμενα, ἀλλ' ὁμοίως ἅπαντα, τὴν *[30]* διαφορὰν ἔχοντα μόνον[f] τῷ χρόνῳ· ἔστω γὰρ πολυχρονιώτερα τὰ ἐν οὐρανῷ. Εἰ μὲν οὖν οὕτω συγχωρησόμεθα[g] τὸ ἀεὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν εἶναι, ἧττον ἂν τὸ ἄπορον τῇ δόξῃ προσείη· μᾶλλον δὲ παντάπασιν ἔξω ἀπορίας ἂν γιγνοίμεθα, εἰ τὸ τῆς βουλήσεως τοῦ θεοῦ ἱκανὸν εἶναι *[35]* δεικνύοιτο κἂν οὕτω καὶ τοῦτον τὸν τρόπον συνέχειν τὸ πᾶν. Εἰ δὲ καὶ τὸ τόδε τι αὐτοῦ ὁποσονοῦν λέγοιμεν ἔχειν τὸ ἀεί, ἥ τε βούλησις δεικτέα εἰ ἱκανὴ ποιεῖν τοῦτο, τό τε ἄπορον μένει διὰ τί τὰ μὲν οὕτω, τὰ δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῷ εἴδει μόνον, τά τε μέρη τὰ ἐν οὐρανῷ πῶς καὶ αὐτά· *[40]* ἐπειδὴ οὕτω καὶ αὐτὰ τὰ πάντα εἶναι.

1. *[Perché il cosmo non ha né principio né fine?]*

Se noi, affermando che il mondo è sempre stato e sempre sarà pur avendo un corpo, ricondurremo alla volontà di Dio la causa <di quella eternità>[1], diremo forse qualche cosa di vero, ma non apporteremo nessuna chiarezza all'argomento. E poi, *[5]* dalla trasformazione degli elementi e dalla corruttibilità degli animali terrestri, dalla quale solo la specie si salva, si dedurrà che è così anche dell'universo: cosicché <Dio soltanto> ha il potere di imporre a questo mondo, il cui corpo cambia e diviene incessantemente, un tipo specifico, che egli conserva sempre identico, non nella sua unità numerica, *[10]* ma in quella specifica[2].

E inoltre, perché <le cose terrestri> possederebbero l'eternità solo nella loro specie, mentre quelle del cielo e il cielo stesso la possiedono individualmente? Nel fatto che <il cielo> comprende tutto[3] e non c'è nulla in cui possa mutarsi e nel fatto che esso non s'imbatte in cosa esteriore che possa distruggerlo *[15]* noi potremmo trovare la causa della sua incorruttibilità ed anche dedurre da questo ragionamento la incorruttibilità del tutto: se non che il sole e gli astri non sono che parti e non già, ciascuno, l'universo; perciò dal nostro ragionamento sembrerà logico accordar loro *[20]* soltanto la permanenza specifica, come al fuoco e alle cose consimili; e così pure al mondo tutto.

Infatti, dato che nessuna realtà esteriore lo distrugge, niente impedisce che nella reciproca distruzione delle parti, esso, pur nella sua continua corruzione, conservi la sua identità specifica soltanto, e che nell'incessante mutamento della sua sostanza, *[25]* determinata specificatamente da altro, avvenga del vivente-universo ciò che avviene dell'uomo, del cavallo e degli altri viventi[4]: sempre infatti ci sono uomini e cavalli, ma non gli stessi. Così, non ci sarebbe da una parte il cielo, persistente in eterno, e dall'altra le cose terrestri, periture, ma tutte <perirebbero> egualmente, *[30]* differenti solo per il tempo: cioè quelle celesti durerebbero di più. Se noi ammettessimo solo codesta eternità e nel tutto e nelle parti, meno difficoltà presenterebbe la nostra opinione; ed anche elimineremmo ogni difficoltà se mostrassimo come, in questo caso, la volontà di Dio sia capace di mantenere l'universo[5]. Ma se noi dicessimo eterna la individualità del mondo, nella sua qualsiasi grandezza, bisognerebbe dimostrare che la volontà divina è capace *[35]* di fare ciò e allora sussisterebbero ancora questi problemi: perché certe parti siano eterne individualmente e altre solo nella loro specie; come siano le parti del cielo in se stesse: *[40]* infatti, come esse saranno, tale sarà il loro insieme.

2. Εἰ οὖν ταύτην παραδεχόμεθα τὴν δόξαν καί φαμεν τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ τόδε ἔχειν τὸ ἀεί, τὰ δὲ ὑπὸ τῇ τῆς σελήνης σφαίρᾳ τὸ κατ' εἶδος, δεικτέον πῶς σῶμα ἔχων ἕξει τὸ τόδε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ κυρίως, *[5]* ὡς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως, τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης ἀεί. Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ Πλάτωνι οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἄν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὁρώμενα τὸ *[10]* ἀπαραλλάκτως ἕξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. Ἀριστοτέλει μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν πρᾶγμα εἴη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις τοῦ πέμπτου[a] παραδέξαιτο σώματος. Τοῖς δὲ μὴ τοῦτο τιθεμένοις, τοῦ σώματος δὲ ἐκ τούτων *[15]* ὄντος τοῦ οὐρανοῦ, ἐξ ὧνπερ καὶ τὰ τῇδε ζῷα, πῶς τὸ τόδε ἂν ἔχοι[b]; Ἔτι δὲ μᾶλλον πῶς ἥλιος καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ μόρια ὄντα; Συγκειμένου δὴ παντὸς ζῴου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως ἀνάγκη τὸν οὐρανόν, εἴπερ ἀεὶ κατ' ἀριθμὸν ἔσται, ἢ δι' ἄμφω ἔσεσθαι, ἢ διὰ *[20]* θάτερον τῶν ἐνόντων, οἷον ψυχὴν ἢ σῶμα. Ὁ μὲν δὴ τῷ σώματι διδοὺς τὸ ἄφθαρτον οὐδὲν ἂν εἰς τοῦτο τῆς ψυχῆς δέοιτο, ἢ τοῦ ὁμοῦ ἀεὶ εἶναι πρὸς ζῴου σύστασιν· τῷ δὲ τὸ σῶμα παρ' αὐτοῦ φθαρτὸν εἶναι λέγοντι καὶ τῇ ψυχῇ διδόντι τὴν αἰτίαν πειρατέον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἕξιν *[25]* μηδ' αὐτὴν ἐναντιουμένην τῇ συστάσει καὶ τῇ διαμονῇ δεικνύναι, ὅτι μηδὲν ἀσύμφωνον ἐν τοῖς συνεστηκόσιν ἐστὶ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ πρόσφορον καὶ τὴν ὕλην πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἀποτελέσματος ὑπάρχειν προσήκει.

3. Πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴν τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον; Ἢ ὅτι, φαῖμεν ἄν, ‹ῥεῖ ἐν αὐτῷ·[a]› ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω. Εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ οὔτ' ἂν αὔξοιτο οὔτε φθίνοι· *[5]* οὐ τοίνυν οὐδὲ γηράσκει. Ὁρᾶν δὲ δεῖ καὶ γῆν μένουσαν ἀεὶ ἐν σχήματι τῷ αὐτῷ ἐξ ἀιδίου καὶ ὄγκῳ, καὶ ἀὴρ οὐ μήποτε ἐπιλείπῃ οὐδὲ ἡ ὕδατος φύσις· καὶ τοίνυν ὅσον μεταβάλλει αὐτῶν οὐκ ἠλλοίωσε τὴν τοῦ ὅλου ζῴου φύσιν. Καὶ γὰρ ἡμῖν ἀεὶ μεταβαλλόντων μορίων καὶ *[10]* εἰς τὸ ἔξω[b] ἀπιόντων μένει ἕκαστος εἰς πολύ· ᾧ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτων ἡ σώματος[c] φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῷον καὶ ἀεὶ μένον. Πῦρ δὲ ὀξὺ μὲν καὶ ταχὺ

2. *[L'eternità del cosmo è individuale o specifica?]*

Se ammettiamo l'opinione che il cielo e tutto ciò che è in esso ha l'eternità individuale e le cose che sono sotto la sfera della luna hanno quella specifica, si deve dimostrare come un essere corporeo possa conservare la propria individualità *[5]* e la identità con se stesso, dal momento che la natura del corpo è in perpetuo divenire. Così infatti sembra ai fisici e allo stesso Platone, non solo riguardo agli altri corpi, ma anche a quelli celesti. «Infatti, dice <Platone>[6], come cose corporee e visibili *[10]* potrebbero conservare la loro permanenza e identità?»: d'accordo qui evidentemente con Eraclito, che dice che anche il sole è in perpetuo divenire[7]. E per Aristotele non ci sarebbe alcuna difficoltà, qualora si ammettesse la sua ipotesi del quinto elemento. Ma per coloro che non l'ammettono[8], se il corpo *[15]* del cielo risulta degli stessi elementi di cui risultano gli animali terrestri, in che modo potrebbe possedere <l'eternità> individuale? E, meglio ancora, come la possederebbero il sole e le altre parti del cielo?

Siccome ogni animale è composto di un'anima e di un corpo, è necessario che il cielo, se è eterno individualmente, lo sia o grazie a tutt'e due, o grazie *[20]* ad uno di essi, cioè o all'anima o al corpo. Chi accordasse l'incorruttibilità al corpo, ammetterebbe che esso non ha bisogno dell'anima per esser <incorruttibile>, né ha bisogno di un'unione perpetua con essa per <formare> un essere animato. Chi dice, poi, che il corpo in sé è corruttibile e vede nell'anima la causa <della sua incorruttibilità>[9], bisogna che cerchi di dimostrare che il modo di essere del corpo *[25]* non si oppone alla sua unione <con l'anima> e alla persistenza <di quella>; che nelle combinazioni naturali non c'è difetto di armonia e che la stessa materia si presta alla volontà di Colui che perfeziona <il mondo>.

3. *[L'universo non ha nulla fuori di sé]*

Come dunque la materia e il Corpo dell'universo possono concorrere all'immortalità del mondo, se sono in continuo divenire?

Certo, potremmo dire, <il corpo> diviene, ma non scorre all'infuori; e perciò, se resta in sé e non esce da sé, esso rimane lo stesso e non aumenta né diminuisce; *[5]* dunque nemmeno invecchia. Bisogna osservare come anche la terra si conservi sempre nella sua forma e nella sua massa e come non manchi mai né l'aria né l'acqua; e come la trasformazione di questi <elementi> non alteri il vivente universale. E se anche noi mutiamo continuamente per quelle parti *[10]* che di continuo entrano ed escono <dal nostro corpo>, ognuno di noi però persiste per lungo tempo; ma nel <mondo> che non ha nulla fuori di sé, la natura del corpo non impedisce all'anima di formare con esso un vivente eternamente sussistente e identico a se stesso.

τῷ μὴ ὧδε μένειν, ὥσπερ καὶ γῇ τῷ μὴ ἄνω· γενόμενον δὲ ἐκεῖ, οὗ στῆναι δεῖ, οὔτοι δεῖν *[15]* νομίζειν οὕτως ἔχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ἱδρυμένον, ὡς μὴ καὶ αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα στάσιν ἐπ' ἄμφω ζητεῖν. Ἀνωτέρω μὲν γὰρ οὐκ ἂν φέροιτο· οὐδὲν γὰρ ἔτι· κάτω δ' οὐ πέφυκε. Λείπεται δὲ[d] αὐτῷ εὐαγώγῳ τε εἶναι καὶ κατὰ φυσικὴν ὁλκὴν ἑλκομένῳ ὑπὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ζῆν εὖ μάλα *[20]* ἐν καλῷ τόπῳ κινεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ. Καὶ γάρ, εἴ τῳ φόβος μὴ πέσῃ, θαρρεῖν δεῖ· φθάνει γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς περιαγωγὴ πᾶσαν νεῦσιν, ὡς κρατοῦσαν ἀνέχειν. Εἰ δὲ μηδὲ ῥοπὴν πρὸς τὸ κάτω ἔχει παρ' αὐτοῦ[c], οὐκ ἀντιτεῖνον μένει. Τὰ μὲν οὖν ἡμέτερα μέρη ἐν μορφῇ γενόμενα οὐ στέγοντα *[25]* αὐτῶν[f] τὴν σύστασιν ἀπαιτεῖ ἀπ' ἄλλων μόρια, ἵνα μένοι· εἰ δ' ἐκεῖθεν μὴ ἀπορρέοι, οὐδὲν δεῖ τρέφεσθαι. Εἰ δὲ ἀπορρέοι ἀποσβεννύμενον ἐκεῖθεν, πῦρ δεῖ ἕτερον ἐξάπτεσθαι καί, εἰ ἄλλου τινὸς ἔχοι καὶ ἐκεῖθεν ἀπορρέοι, δεῖ καὶ ἀντ' ἐκείνου ἄλλου. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐ μένοι ἂν τὸ πᾶν ζῷον τὸ *[30]* αὐτό, εἰ καὶ οὕτως.

4. Ἀλλ' αὐτό γε ἐφ' ἑαυτοῦ, οὐχ ὡς πρὸς τὸ ζητούμενον, σκεπτέον εἴτε τι ἀπορρεῖ ἐκεῖθεν, ὥστε δεῖσθαι κἀκεῖνα τῆς λεγομένης οὐ κυρίως τροφῆς, ἢ ἅπαξ τὰ ἐκεῖ ταχθέντα κατὰ φύσιν μένοντα οὐδεμίαν πάσχει ἀπορροήν· καὶ πότερον *[5]* πῦρ μόνον ἢ πλέον τὸ πῦρ καὶ ἔστι τοῖς ἄλλοις αἰωρεῖσθαι καὶ μετεωρίζεσθαι ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος. Εἰ γάρ τις προσθείη καὶ τὴν κυριωτάτην αἰτίαν, τὴν ψυχήν, μετὰ τῶν οὕτω σωμάτων καθαρῶν καὶ πάντως ἀμεινόνων – ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐν τοῖς κυρίοις αὐτῶν τὰ *[10]* ἀμείνω ἐκλέγεται ἡ φύσις – πάγιον ἂν τὴν δόξαν περὶ τοῦ οὐρανοῦ τῆς ἀθανασίας λάβοι. Ὀρθῶς γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης τὴν φλόγα ζέσιν τινὰ καὶ πῦρ οἷον διὰ κόρον ὑβρίζον· τὸ δὲ ἐκεῖ ὁμαλὸν καὶ ἠρεμαῖον καὶ τῇ τῶν ἄστρων πρόσφορον φύσει. Τὸ δὲ δὴ μέγιστον, τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κινουμένην *[15]* δυνάμει θαυμαστῇ κειμένην[a], πῶς ἐκφεύξεταί τι αὐτὴν εἰς τὸ μὴ εἶναι τῶν ἅπαξ ἐν αὐτῇ τεθέντων; Μὴ παντὸς δὲ δεσμοῦ οἴεσθαι κρείττονα εἶναι ἐκ θεοῦ ὡρμημένην, ἀνθρώπων ἀπείρων ἐστὶν αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα. Ἄτοπον γὰρ τὴν καὶ ὁποσονοῦν χρόνον δυνηθεῖσαν συνέχειν *[20]* μὴ καὶ ἀεὶ ποιεῖν τοῦτο, ὥσπερ βίᾳ τοῦ συνέχειν γεγονότος καὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἄλλου ἢ τούτου ὄντος, ὃ ἐν τῇ τοῦ παντός ἐστι φύσει καὶ ἐν

Il fuoco è attivo e veloce, perché non può rimanere quaggiù, così come la terra non <può rimanere> in alto; e non si creda che <il fuoco>, giunto dove deve fermarsi *[15]* e stabilitosi nella sua propria dimora, non cerchi, come gli altri elementi, di fermarsi nelle due direzioni. Muoversi in alto non potrebbe, perché <l'alto> non c'è più; muoversi in basso non è sua natura. Gli rimane di essere docile nel seguire l'attrazione naturale <che riceve> dall'anima e di muoversi, per vivere felice, *[20]* nella bella regione dell'anima. Se nasce il timore che esso cada, rassicuriamoci: il movimento circolare dell'anima, infatti, previene qualsiasi caduta e dominandolo lo sostiene. E poiché non c'è in esso nessun impulso verso il basso, esso rimane <lassù> senza tendere alla parte opposta. Le parti del nostro <corpo>, che sono ordinate in una forma <specifica>, non conservano *[25]* la loro struttura organica ed hanno bisogno di altre parti per conservarsi; ma poiché dal cielo nulla scorre via, esso non ha bisogno di nutrirsi. Se di lassù si staccasse e si spegnesse del fuoco, bisognerebbe che un altro fuoco si accendesse; se <il cielo> contenesse in sé un altro elemento e questo se ne staccasse, bisognerebbe che un altro fosse al posto di quello. Ma in questo caso, il vivente universale *[30]* non resterebbe più identico.

4. *[L'essere senza inizio garantisce l'eternità del cosmo]*

Ma sarà bene che noi, ponendo la questione in sé, senza riferirla alla presente ricerca, ci chiediamo se dal cielo scenda della materia cosicché le cose <celesti> abbiano bisogno di ciò che impropriamente è detto nutrimento, o se esse, una volta ordinate, sussistano in sé senza subire tale sminuimento; se <lassù> *[5]* ci sia solo fuoco oppure se questo sia predominante e sia aggiunto ad altre <materie>, tenute sospese in alto dal suo predominio. Se si terrà conto, oltre che dei corpi celesti che sono puri e migliori <di quelli terrestri> – anche negli altri viventi la natura sceglie *[10]* i corpi migliori per gli organi principali – anche dell'anima che è causa principale, si avrà un'opinione sicura sull'immortalità del cielo. Giustamente Aristotele <dice> che la fiamma è un «bollimento»[10] e un fuoco che travolge con violenza; quello celeste invece è tranquillo, immobile, come conviene alla natura degli astri.

E poiché l'anima, e questo è ciò che più importa, viene col suo potere meraviglioso subito dopo le realtà migliori, *[15]* come qualche cosa, una volta posta in essa, le sfuggirebbe per andare verso il nulla? Credere che quest'anima, uscita da Dio, non sia più forte di ogni vincolo vuol dire ignorare la causa suprema che contiene tutte le cose. È assurdo <pensare> che l'anima che ha mantenuto il cielo per tanto tempo, *[20]* non continui a far ciò eternamente, quasi che essa lo mantenga per costrizione; quasi che lo stato naturale sia diverso da quello attuale che è realizzato nella natura del tutto e nell'ordine perfetto delle sue parti; quasi che ci sia un

τοῖς καλῶς τεθεῖσιν, ἢ ὄντος τινὸς τοῦ βιασομένου καὶ διαλύσοντος τὴν σύστασιν καὶ οἷον βασιλείας τινὸς καὶ ἀρχῆς καταλύσοντος τὴν ψυχῆς *[25]* φύσιν. Τό τε μήποτε ἄρξασθαι – ἄτοπον γὰρ καὶ ἤδη εἴρηται – πίστιν καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος ἔχει. Διὰ τί γὰρ ἔσται, ὅτε καὶ οὐκ ἤδη; Οὐ γὰρ ἐκτέτριπται τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα· μενόντων δ' ἀεὶ καὶ τὸ πᾶν μένει. Καὶ εἰ μεταβάλλει[b] ἀεί, τὸ πᾶν μένει· μένει *[30]* γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία. Ἡ δὲ μετάνοια τῆς ψυχῆς ὅτι κενόν ἐστι δέδεικται, ὅτι ἄπονος καὶ ἀβλαβὴς ἡ διοίκησις· καὶ εἰ πᾶν οἷόν τε σῶμα ἀπολέσθαι, οὐδὲν ἂν ἀλλοιότερον αὐτῇ γίγνοιτο[c].

5. Πῶς οὖν τὰ ἐκεῖ μέρη μένει, τὰ δ' ἐνταῦθα στοιχεῖα τε καὶ ζῷα οὐ μένει; Ἤ, φησὶν ὁ Πλάτων, τὰ μὲν παρὰ θεοῦ γεγένηται, τὰ δ' ἐνταῦθα ζῷα παρὰ τῶν γενομένων παρ' αὐτοῦ θεῶν· γενόμενα δὲ παρ' ἐκείνου οὐ θεμιτὸν *[5]* φθείρεσθαι. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ ἐφεξῆς μὲν τῷ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δέ· ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἴνδαλμα αὐτῆς ἰὸν καὶ οἷον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα ποιεῖν. Ψυχῆς οὖν μιμουμένης τοιαύτης τὴν ἐκεῖ, ἀδυνατούσης δὲ τῷ καὶ χείροσι σώμασι χρῆσθαι *[10]* πρὸς τὴν ποίησιν καὶ ἐν τόπῳ χείρονι καὶ τῶν εἰς τὴν σύστασιν ληφθέντων οὐκ ἐθελόντων μένειν, τά τε ζῷα ἐνταῦθα οὐκ ἀεὶ δύναται μένειν, τά τε σώματα οὐχ ὁμοίως κρατοῖτο ἄν, ὡς ἂν ἄλλης ψυχῆς αὐτῶν προσεχῶς ἀρχούσης. Τὸν δὲ ὅλον οὐρανὸν εἴπερ ἔδει μένειν, καὶ τὰ *[15]* μόρια αὐτοῦ, τὰ ἄστρα τὰ ἐν αὐτῷ, ἔδει· ἢ πῶς ἂν ἔμεινε μὴ ὁμοίως καὶ τούτων μενόντων; Τὰ γὰρ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν οὐκέτι οὐρανοῦ μέρη· ἢ οὐ μέχρι σελήνης ὁ οὐρανός. Ἡμεῖς δὲ πλασθέντες ὑπὸ τῆς διδομένης παρὰ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν ψυχῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ἐκείνην *[20]* καὶ σύνεσμεν τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ἄλλη ψυχή, καθ' ἣν ἡμεῖς, τοῦ εὖ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία. Ἤδη γοῦν τοῦ σώματος ἔρχεται γενομένου μικρὰ ἐκ λογισμοῦ πρὸς τὸ εἶναι συνεκλαμβανομένη.

6. Ἀλλὰ πότερον πῦρ μόνον καὶ εἰ ἀπορρεῖ ἐκεῖθεν καὶ δεῖται τροφῆς νῦν σκεπτέον. Τῷ μὲν οὖν Τιμαίῳ τὸ τοῦ παντὸς σῶμα πεποιηκότι πρῶτον ἐκ γῆς καὶ πυρός, ἵνα ὁρατόν τε ᾖ διὰ

principio che tenda a sconvolgere e a distruggere la costituzione dell'universo e a dissolvere la natura dell'anima, come si rovescia un regno o un principato. *[25]*

Che il mondo non abbia mai cominciato – e il contrario, s'è detto, è assurdo – è verità che rende certi riguardo al suo avvenire. Perché ci sarebbe un momento in cui esso non sarebbe più? Gli elementi non si consumano come il legno e altre cose simili: se essi sussistono sempre, anche l'universo sussiste. E se pure esso sempre si modifica, resta l'insieme, perché sussiste *[30]* la causa della modificazione. Il «pentimento» dell'anima, poi, noi l'abbiamo dimostrato[11], è parola vuota, poiché essa governa senza fatica ed usura; e se anche ogni corpo perisse, non avverrebbe in lei nessun mutamento.

5. *[Se il cielo nella sua totalità è eterno, lo sono anche gli astri]*

E come dunque le parti del cielo sussistono, mentre non sussistono gli elementi e gli animali terrestri?

«Gli uni – dice Platone – derivano dal Dio <supremo>, gli altri derivano dagli dei che sono venuti da quello[12]: e non è permesso che periscano gli esseri che egli ha creato»[13]. *[5]* Cioè subito dopo il Demiurgo viene l'anima del cielo; come pure le nostre: un'immagine di quella, derivante da essa e in certo modo emanante dagli esseri superiori, forma gli animali terrestri. E poiché questa immagine imita l'anima del cielo, ma è impotente in quanto adopera, per creare, materiali inferiori *[10]* ed opera in un luogo inferiore e poiché le cose assunte per la costituzione <dei corpi> non hanno la volontà di essere immutabili, gli animali terrestri non possono essere eterni e i loro corpi non sono dominati dall'anima <come quello del cielo>, perché l'anima che immediatamente li domina è un'anima diversa. Se il cielo, nella sua totalità, è eterno, *[15]* lo sono anche le sue parti, cioè gli astri che sono in esso: come sarebbe eterno, se gli astri non lo fossero?

Le cose poi che sono sotto il cielo, non sono affatto parti del cielo: altrimenti il cielo non <si estenderebbe> fino alla luna. E noi siamo formati dall'anima, che deriva dagli dei del cielo, e dal cielo stesso *[20]* e perciò siamo uniti al corpo; ma un'altra anima c'è in noi che forma il nostro io ed è causa non del nostro essere, ma del bene del nostro essere; essa sopravviene quando il corpo è già formato e con la sua ragione contribuisce in piccolo all'essere nostro.

6. *[Il corpo del cielo contiene soltanto fuoco]*

Ma ritorniamo a chiederci se <il cielo contenga> soltanto fuoco, se si stacchi da esso <della materia> e se esso abbisogni di nutrimento. Nel *Timeo* si afferma che il Corpo dell'universo è composto di terra e di

τὸ πῦρ, στερρὸν[a] δὲ διὰ τὴν γῆν, ἀκολουθεῖν *[5]* ἔδοξε καὶ τὰ ἄστρα ποιεῖν οὐ πᾶν, ἀλλὰ τὸ πλεῖστον πυρὸς ἔχειν, ἐπειδὴ τὰ ἄστρα τὸ στερεὸν φαίνεται ἔχοντα. Καὶ ἴσως ὀρθῶς ἂν ἔχοι συνεπικρίναντος καὶ Πλάτωνος τῷ εἰκότι τὴν γνώμην ταύτην. Παρὰ μὲν γὰρ τῆς αἰσθήσεως κατά τε τὴν ὄψιν κατά τε τὴν τῆς ἀφῆς ἀντίληψιν πυρὸς *[10]* ἔχειν τὸ πλεῖστον ἢ τὸ πᾶν φαίνεται, διὰ δὲ τοῦ λόγου ἐπισκοποῦσιν, εἰ τὸ στερεὸν ἄνευ γῆς οὐκ ἂν γένοιτο, καὶ γῆς ἂν ἔχοι. Ὕδατος δὲ καὶ ἀέρος τί ἂν δέοιτο; Ἄτοπόν τε γὰρ δόξει ὕδατος εἶναι ἐν τοσούτῳ πυρί, ὅ τε ἀὴρ εἰ ἐνείη μεταβάλλοι ἂν εἰς πυρὸς φύσιν. Ἀλλ' εἰ δύο στερεὰ *[15]* ἄκρων λόγον ἔχοντα δύο μέσων δεῖται, ἀπορήσειεν ἄν τις, εἰ καὶ ἐν φυσικοῖς οὕτως· ἐπεὶ καὶ γῆν ἄν τις ὕδατι μίξειεν οὐδενὸς δεηθεὶς μέσου. Εἰ δὲ λέγοιμεν· ἐνυπάρχει γὰρ ἤδη ἐν τῇ γῇ καὶ τῷ ὕδατι καὶ τὰ ἄλλα, δόξομεν ἴσως τι λέγειν· εἴποι δ' ἄν τις· ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ συνδῆσαι συνιόντα *[20]* τὰ δύο. Ἀλλ' ὅμως ἐροῦμεν ἤδη συνδεῖσθαι τῷ ἔχειν ἑκάτερον πάντα. Ἀλλ' ἐπισκεπτέον, εἰ ἄνευ πυρὸς οὐχ ὁρατὸν γῆ, καὶ ἄνευ γῆς οὐ στερεὸν πῦρ· εἰ γὰρ τοῦτο, τάχ' ἂν οὐδὲν ἔχοι ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν αὑτοῦ οὐσίαν, ἀλλὰ πάντα μὲν μέμικται, λέγεται δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἕκαστον. Ἐπεὶ *[25]* οὐδὲ τὴν γῆν ἄνευ ὑγροῦ φασι συστῆναι δύνασθαι· κόλλαν γὰρ εἶναι τῇ γῇ τὴν ὕδατος ὑγρότητα. Ἀλλ' εἰ καὶ δώσομεν οὕτως, ἀλλὰ ἕκαστόν γε ἄτοπον λέγοντα εἶναί τι ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν μὴ διδόναι σύστασιν αὑτῷ, μετὰ δὲ τῶν ἄλλων ὁμοῦ, οὐδενὸς ἑκάστου ὄντος. Πῶς γὰρ ἂν εἴη γῆς φύσις καὶ τὸ *[30]* τί ἦν εἶναι γῇ μηδενὸς[b] ὄντος μορίου γῆς ὃ γῆ ἐστιν, εἰ μὴ καὶ ὕδωρ ἐνείη εἰς κόλλησιν; Τί δ' ἂν κολλήσειε μὴ ὄντος ὅλως μεγέθους, ὃ πρὸς ἄλλο μόριον συνεχὲς συνάψει; Εἰ γὰρ καὶ ὁτιοῦν μέγεθος γῆς αὐτῆς ἔσται, ἔσται γῆν φύσει καὶ ἄνευ ὕδατος εἶναι· ἤ, εἰ μὴ τοῦτο, οὐδὲν ἔσται, ὃ *[35]* κολλήσεται ὑπὸ τοῦ ὕδατος. Ἀέρος δὲ τί ἂν δέοιτο γῆς ὄγκος πρὸς τὸ εἶναι ἔτι ἀέρος μένοντος πρὶν μεταβάλλειν; Περὶ δὲ πυρὸς εἰς μὲν τὸ γῆ εἶναι οὐκ εἴρηται, εἰς δὲ τὸ ὁρατὴ εἶναι καὶ αὐτὴ καὶ τὰ ἄλλα· εὔλογον μὲν γὰρ συγχωρεῖν παρὰ φωτὸς τὸ ὁρᾶσθαι γίνεσθαι. Οὐ γὰρ δὴ τὸ *[40]* σκότος ὁρᾶσθαι, ἀλλὰ μὴ ὁρᾶσθαι φατέον, ὥσπερ τὴν ἀψοφίαν μὴ ἀκούεσθαι. Ἀλλὰ πῦρ γε ἐν αὐτῇ οὐκ ἀνάγκη παρεῖναι· φῶς γὰρ ἀρκεῖ. Χιὼν γοῦν καὶ τὰ ψυχρότατα πολλὰ λαμπρὰ πυρὸς ἄνευ. Ἀλλ' ἐνεγένετο, φήσει τις, καὶ ἔχρωσε πρὶν ἀπελθεῖν. Καὶ περὶ

fuoco, di fuoco affinché sia visibile, di terra perché sia solido[14]: se ne conclude *[5]* perciò che gli astri sono fatti in gran parte, non completamente, di fuoco, perché sembrano possedere le qualità del solido. E certo qui Platone ha ragione, poiché dà al suo dire una certa verosimiglianza[15]: al nostro senso infatti, alla vista e al tatto, *[10]* essi appaiono composti del tutto o quasi di fuoco; ma a un esame razionale, poiché un solido non può esistere senza terra, sembra che essi contengano della terra. C'è bisogno ancora di acqua e di aria? Sembrerà assurdo che ci sia dell'acqua in tanto fuoco; e l'aria, anche se ce ne fosse, si muterebbe in fuoco. Se due numeri solidi, *[15]* che sono gli estremi di una proporzione, hanno bisogno di due medi[16], si può domandare se è così anche per le cose della natura: difatti si può mescolare terra e acqua, senza bisogno di un intermediario. E se dicessimo che «gli altri elementi sono già nella terra e nell'acqua», diremmo certo qualcosa; ma si obietterà che «essi non servono a combinare *[20]* i due elementi». Anzi noi diremo che essi sono già legati insieme, poiché ciascuno li racchiude tutti.

Bisogna però esaminare se la terra non sia visibile senza il fuoco e se il fuoco non sia solido senza la terra: in questo caso, nessun elemento avrebbe di per sé la sua propria essenza, ma tutti sarebbero mescolati e ciascuno sarebbe denominato dall'elemento predominante[17]. *[25]*

E neppure la terra, si dice, può sussistere senza umidità; per la terra l'umidità dell'acqua è una con la. Ma anche se noi ammetteremo ciò, è assurdo, ove si parli di ciascun elemento come di una realtà, che non si attribuisca a ciascuno di essi una vera esistenza e si affermi che essi sono qualcosa solo nella loro unione con altri elementi, ciascuno dei quali sia nulla per sé. Può esistere una natura o un'essenza della terra, *[30]* se non c'è nessuna parte della terra che sia terra, a meno che non ci sia in essa dell'acqua per agglomerarla? Ma che ci sarebbe da agglomerare, se non ci fosse una particella di una certa grandezza che <l'acqua> potesse unire ad un'altra in un tutto continuo? E se c'è una particella di terra, per quanto piccola, certamente può esistere della terra con la sua natura, senza <bisogno di> acqua: altrimenti, *[35]* non ci sarebbe nulla da unire mediante l'acqua. E poi, una massa di terra che bisogno avrebbe, per esistere, di aria, di un'aria che ancora sussiste <nella sua natura> prima di trasformarsi <in altro elemento>[18]?

Riguardo al fuoco, non si dice che esso sia <la condizione> di esistenza per la terra, bensì della visibilità per la terra e per le altre cose: difatti è logico ammettere che la visibilità deriva dalla luce. Difatti non *[40]* bisogna dire che l'oscurità è visibile, ma che è invisibile, così come il silenzio non è sentito. Ma non è necessario che il fuoco sia presente nella terra: basta la luce. La neve e i corpi più freddi sono luminosi senza il fuoco. Ma esso è già venuto, si dirà, ed ha colorato <i corpi> prima di andarsene.

ὕδατος δὲ ἀπορητέον, εἰ *[45]* μὴ ἔστιν ὕδωρ, εἰ μὴ γῆς λάβοι. Ἀὴρ δὲ πῶς ἂν λέγοιτο μετέχειν γῆς εὔθρυπτος ὤν; Περὶ δὲ πυρός, εἰ γῆς δεῖ αὐτῷ τὸ συνεχὲς παρ' αὐτοῦ[c] οὐκ ἔχοντι οὐδὲ τὸ διαστατὸν τριχῇ. Ἡ δὲ στερεότης αὐτῷ, οὐ κατὰ τὴν διάστασιν τὴν τριχῇ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀντέρεισιν δηλονότι, διὰ τί οὐκ ἔσται *[50]* ᾗ φυσικὸν σῶμα; Σκληρότης δὲ γῇ μόνῃ. Ἐπεὶ καὶ τὸ πυκνὸν τῷ χρυσῷ ὕδατι ὄντι προσγίνεται οὐ γῆς προσγενομένης, ἀλλὰ πυκνότητος ἢ πήξεως. Καὶ πῦρ δὲ ἐφ' αὐτοῦ διὰ τί ψυχῆς παρούσης οὐ συστήσεται πρὸς τὴν δύναμιν αὐτῆς; Καὶ ζῷα δὲ πύρινά ἐστι δαιμόνων. Ἀλλὰ κινήσομεν *[55]* τὸ πᾶν ζῷον[d] ἐκ πάντων τὴν σύστασιν ἔχειν. Ἢ τὰ ἐπὶ γῆς τις ἐρεῖ, γῆν δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν αἴρειν[e] παρὰ φύσιν εἶναι καὶ ἐναντίον τοῖς ὑπ' αὐτῆς τεταγμένοις· συμπεριάγειν δὲ τὴν ταχίστην φορὰν γεηρὰ σώματα οὐ πιθανὸν εἶναι ἐμπόδιόν τε καὶ πρὸς τὸ φανὸν καὶ λευκὸν τοῦ ἐκεῖ *[60]* πυρός.

7. Ἴσως οὖν βέλτιον χρὴ ἀκούειν τοῦ Πλάτωνος λέγοντος ἐν μὲν τῷ παντὶ κόσμῳ δεῖν εἶναι τὸ τοιοῦτον στερεόν, τὸ ἀντίτυπον ὄν, ἵνα τε ἡ γῆ ἐν μέσῳ ἱδρυμένη ἐπιβάθρα καὶ τοῖς ἐπ' αὐτῆς βεβηκόσιν ἑδραία ᾖ, τά *[5]* τε ζῷα τὰ ἐπ' αὐτῆς ἐξ ἀνάγκης τὸ τοιοῦτον στερεὸν ἔχῃ, ἡ δὲ γῆ[a] τὸ μὲν εἶναι συνεχὴς καὶ παρ' αὐτῆς ἔχοι, ἐπιλάμποιτο δὲ ὑπὸ πυρός· μετέχειν δὲ ὕδατος πρὸς τὸ μὴ αὐχμηρόν – ἔχει δὲ – καὶ μερῶν πρὸς μέρη[b] μὴ κωλύεσθαι συναγωγήν· ἀέρα δὲ κουφίζειν γῆς ὄγκους· *[10]* μεμῖχθαι δὲ τῷ ἄνω πυρὶ οὐκ ἐν τῇ συστάσει τῶν ἄστρων τὴν γῆν, ἀλλ' ἐν κόσμῳ γενομένου ἑκάστου καὶ τὸ πῦρ ἀπολαῦσαί τι τῆς γῆς, ὥσπερ καὶ τὴν γῆν τοῦ πυρὸς καὶ ἕκαστον ἑκάστων, οὐχ ὡς τὸ ἀπολαῦσαν γενέσθαι ἐξ ἀμφοῖν, ἑαυτοῦ τε καὶ οὗ μετέσχεν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν *[15]* κόσμῳ κοινωνίαν ὂν ὅ ἐστι λαβεῖν οὐκ αὐτὸ ἀλλά τι αὐτοῦ, οἷον οὐκ ἀέρα, ἀλλ' ἀέρος τὴν ἁπαλότητα καὶ τὴν γῆν[c] πυρὸς τὴν λαμπρότητα· τὴν δὲ μῖξιν πάντα διδόναι, καὶ τὸ συναμφότερον τότε ποιεῖν, οὐ γῆν μόνον καὶ τὴν πυρὸς φύσιν, τὴν στερεότητα ταύτην καὶ τὴν πυρότητα. Μαρτυρεῖ *[20]* δὲ καὶ αὐτὸς τούτοις εἰπών· φῶς ἀνῆψεν ὁ θεὸς περὶ τὴν δευτέραν ἀπὸ γῆς περιφοράν, τὸν ἥλιον λέγων, καὶ λαμπρότατόν που λέγει ἀλλαχοῦ τὸν ἥλιον, τὸν αὐτὸν δὲ λευκότατον, ἀπάγων ἡμᾶς τοῦ ἄλλο τι νομίζειν ἢ πυρὸς εἶναι, πυρὸς δὲ οὐδέτερον τῶν εἰδῶν αὐτοῦ τῶν *[25]* ἄλλων, ἀλλὰ τὸ φῶς ὅ φησιν ἕτερον φλογὸς εἶναι,

Bisogna poi chiedersi anche riguardo l'acqua se *[45]* l'acqua non esista qualora non contenga una parte di terra. E come si potrà dire che l'aria partecipa della terra se essa è fluida? E riguardo al fuoco ci chiederemo se esso abbia bisogno della terra e non abbia di per sé né consistenza né tridimensionalità. Ed avrebbe solidità, non certo perché sia esteso nelle tre dimensioni, ma per la resistenza che esso possiede in quanto *[50]* è corpo fisico? Ma soltanto alla terra appartiene la durezza[19]. La compattezza dell'oro che è acqua, gli appartiene non per l'aggiunta della terra, ma per la sua densità e solidità. E perché il fuoco di per sé e per la presenza dell'anima non sarebbe così consistente per il potere di questa? Tra i demoni ci sono esseri viventi di puro fuoco. Allontaneremo così *[55]* il principio che ogni essere animato trae la sua costituzione da tutti gli elementi?

Questo lo si potrà dire degli animali terrestri, ma elevare la terra sino al cielo è contrario alla natura e agli ordini posti da lei; non è credibile che dei corpi terrestri girino secondo il movimento circolare più rapido: ciò sarebbe un ostacolo allo splendore e alla luce del fuoco celeste. *[60]*

7. *[Il fuoco del cielo brilla ma non arde]*

Perciò sarà meglio ascoltare Platone, il quale dice che è necessario ci sia nell'universo un solido che sia in tal modo resistente[20]; sicché la terra è posta al centro come un ponte, solida base per coloro che vi camminano sopra; *[5]* e gli animali che sono su di lei traggono necessariamente da essa una solidità consimile. La terra possiede in proprio la continuità, ma è illuminata dal fuoco e si unisce all'acqua per non seccarsi; tuttavia, l'aridità non impedirebbe alle parti di unirsi tra loro; l'aria poi rende leggera la sua massa[21]. *[10]* La terra, tuttavia, non si mescola al fuoco celeste per formare gli astri; poiché ciascun elemento esiste nel mondo, il fuoco gode di qualche proprietà della terra come la terra di qualcuna del fuoco, insomma ciascun elemento di ciascun altro: l'elemento però per goderne non è fatto di due cose, cioè di se stesso e di quello di cui partecipa, ma, *[15]* per il collegamento universale, può accogliere in sé, pur rimanendo ciò che è, non un altro elemento, bensì una sua proprietà, come ad esempio non l'aria stessa, ma la fluidità dell'aria o lo splendore del fuoco: e questo mescolamento gli dà ogni <carattere> dell'altro elemento, dando così luogo a una coppia che non è semplicemente terra e fuoco, bensì <fuoco con> la solidità e la compattezza della terra.

L'attesta <Platone> *[20]* stesso quando dice: «Dio accese una luce nel secondo cerchio dopo la terra»[22], intendendo il sole che egli chiama altrove l'astro più brillante e più fulgido[23], impedendoci così di credere che esso consista d'altro oltre che di fuoco: esso però non è di nessuna delle due specie di fuoco *[25]* ricordate altrove, ma è luce differente,

θερμὸν δὲ προσηνῶς μόνον· τοῦτο δὲ τὸ φῶς σῶμα εἶναι, ἀποστίλβειν δὲ ἀπ' αὐτοῦ τὸ ὁμώνυμον αὐτῷ φῶς, ὃ δή φαμεν καὶ ἀσώματον εἶναι· τοῦτο δὲ ἀπ' ἐκείνου τοῦ φωτὸς παρέχεσθαι, ἐκλάμπον ἐξ ἐκείνου ὥσπερ ἄνθος ἐκείνου καὶ *[30]* στιλπνότητα, ὃ δὴ καὶ εἶναι τὸ ὄντως λευκὸν σῶμα. Ἡμεῖς δὲ τὸ γεηρὸν πρὸς τὸ χεῖρον λαμβάνοντες, τοῦ Πλάτωνος κατὰ τὴν στερεότητα λαβόντος τὴν γῆν, ἕν τι γοῦν δή[d] ὀνομάζομεν ἡμεῖς διαφορὰς γῆς ἐκείνου τιθεμένου. Τοῦ δὴ τοιούτου πυρὸς τοῦ φῶς παρέχοντος τὸ καθαρώτατον ἐν τῷ ἄνω *[35]* τόπῳ κειμένου καὶ κατὰ φύσιν ἐκεῖ ἱδρυμένου, ταύτην τὴν φλόγα οὐκ ἐπιμίγνυσθαι τοῖς ἐκεῖ ὑποληπτέον, ἀλλὰ φθάνουσαν μέχρι τινὸς ἀποσβέννυσθαι ἐντυχοῦσαν πλείονι ἀέρι ἀνελθοῦσάν τε μετὰ γῆς ῥίπτεσθαι κάτω οὐ δυναμένην ὑπερβαίνειν πρὸς τὸ ἄνω, κάτω δὲ τῆς σελήνης ἵστασθαι, *[40]* ὥστε καὶ λεπτότερον ποιεῖν τὸν ἐκεῖ ἀέρα καὶ φλόγα, εἰ μένοι, μαραινομένην εἰς τὸ πρᾳότερον γίνεσθαι καὶ τὸ λαμπρὸν μὴ ἔχειν ὅσον εἰς τὴν ζέσιν, ἀλλ' ἢ ὅσον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ ἄνω ἐναυγάζεσθαι· τὸ δὲ φῶς ἐκεῖ[e], τὸ μὲν ποικιλθὲν ἐν λόγοις τοῖς ἄστροις, ὥσπερ ἐν τοῖς *[45]* μεγέθεσιν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς χρόαις τὴν διαφορὰν ἐργάσασθαι, τὸν δ' ἄλλον οὐρανὸν εἶναι καὶ αὐτὸν τοιούτου φωτός, μὴ ὁρᾶσθαι δὲ λεπτότητι τοῦ σώματος καὶ διαφανείᾳ οὐκ ἀντιτύπῳ, ὥσπερ καὶ τὸν καθαρὸν ἀέρα· πρόσεστι δὲ τούτοις καὶ τὸ πόρρω.

8. Τούτου δὴ μείναντος ἄνω τοῦ τοιούτου φωτὸς ἐν ᾧ τέτακται καθαροῦ ἐν καθαρωτάτῳ, τίς ἂν τρόπος ἀπορροῆς ἀπ' αὐτοῦ ἂν γένοιτο; Οὐ γὰρ δὴ πρὸς τὸ κάτω πέφυκεν ἀπορρεῖν ἡ τοιαύτη φύσις, οὐδ' αὖ τί ἐστιν ἐκεῖ *[5]* τῶν βιαζομένων ὠθεῖν πρὸς τὸ κάτω. Πᾶν δὲ σῶμα μετὰ ψυχῆς ἄλλο καὶ οὐ ταὐτόν, οἷον μόνον ἦν· τοιοῦτον δὲ τὸ ἐκεῖ, οὐχ οἷον τὸ μόνον. Τό τε γειτονοῦν εἴτε ἀὴρ εἴτε πῦρ εἴη, ἀὴρ μὲν τί ἂν ποιήσειε; Πυρὸς δὲ οὐδ' ἂν ἓν ἁρμόσειε πρὸς τὸ ποιῆσαι, οὐδ' ἂν ἐφάψαιτο εἰς τὸ δρᾶσαι· *[10]* τῇ ῥύμῃ τε γὰρ παραλλάξειεν ἂν πρὶν παθεῖν ἐκεῖνο, ἔλαττόν τε τοῦτο ἰσχύον τε οὐκ ἴσα τοῖς ἐνθάδε. Εἶτα καὶ τὸ ποιῆσαι θερμῆναί ἐστι· δεῖ τε[a] τὸ θερμανθησόμενον μὴ θερμὸν παρ' αὐτοῦ[b] εἶναι. Εἰ δέ τι φθαρήσεται παρὰ πυρός, θερμανθῆναι δεῖ πρότερον αὐτὸ καὶ παρὰ φύσιν αὐτὸ ἐν τῷ *[15]* θερμαίνεσθαι γίνεσθαι. Οὐδὲν δεῖ τοίνυν ἄλλου σώματος τῷ οὐρανῷ, ἵνα μένῃ, οὐδ' αὖ, ἵνα κατὰ

com'egli dice, dalla fiamma ed ha solo un quieto calore[24]. Codesta luce è un corpo, da cui irraggia una cosa dello stesso nome, una luce che noi chiamiamo incorporea e che deriva dalla luce <corpo> e brilla come il fiore *[30]* o lo splendore di questo corpo che è il corpo essenzialmente bianco[25]. Noi intendiamo «terrestre» nel significato peggiore della parola; e mentre Platone intende con la parola «terra» la proprietà della solidità[26], riconoscendo così diverse specie di terra, noi intendiamo invece con la parola terra una cosa unica[27].

E poiché tale fuoco che produce la luce più pura è posto nella regione celeste *[35]* e vi è situato per la sua stessa natura, non si deve pensare che la fiamma di quaggiù si mescoli ai corpi celesti, anzi essa, arrivata sino ad un certo punto, si spegne perché trova troppa aria, o, se è salita insieme con della terra ricade non potendo continuare la sua ascesa, ma si arresta sotto la luna *[40]* cosicché rende più leggera l'aria di questo luogo; e se persiste, diventa fiamma più debole e più calma e non possiede più lo splendore di quando era nel suo bollimento, ma quello che essa trae dalla luce celeste. Questa poi degrada in varie proporzioni negli astri, cosicché questi presentano delle differenze tanto *[45]* nella grandezza quanto nella colorazione; però anche il cielo rimanente è fatto di questa luce, che noi non possiamo vedere per la sottilità della sua materia e per la sua trasparenza che al pari dell'aria pura non può arrestare su di sé <lo sguardo>; a queste cause s'aggiunge inoltre la lontananza.

8. *[I corpi celesti non hanno bisogno di alimenti]*

Poiché questa luce rimane lassù nel luogo che le è stato assegnato, cosa pura nel luogo più puro, in che modo potrebbe scorrer via di là? Un tale essere non scorrerà certo, per la sua natura, nel luogo più basso, e non c'è lassù *[5]* cosa che lo costringa a discendere. E poi, ogni corpo che ha un'anima è ben diverso da ciò che esso era da solo: e ciò vale anche per la luce, che non sarebbe tale se fosse sola. Ora, ciò che è vicino <al cielo> è aria o fuoco; ma l'aria che potrebbe fare? Né il fuoco ha nulla in sé che possa agire <sul cielo>, né potrebbe venire in contatto con esso per agire, *[10]* poiché <il cielo> per la sua celerità lo modificherebbe, prima di ricevere da esso un qualsiasi mutamento; e poi esso è minore e meno potente del fuoco terreno. Inoltre, questa azione del fuoco sarebbe di riscaldare; ma ciò che dev'essere riscaldato non può essere necessariamente caldo di per sé. Se dunque qualche cosa viene distrutta dal fuoco, è anzitutto necessario che essa si riscaldi e giunga a questo stato di calore contro la sua natura.*[15]*

Il cielo non ha dunque affatto bisogno di un altro corpo per sussistere, né per compiere la sua rivoluzione naturale, infatti non s'è ancora dimostrato che il suo movimento naturale sia in linea retta: per

φύσιν ἡ περιφορά[c]· οὐ γάρ πω δέδεικται οὐδὲ ἐπ' εὐθείας οὖσα ἡ κατὰ φύσιν αὐτῷ φορά· ἢ γὰρ μένειν ἢ περιφέρεσθαι κατὰ φύσιν αὐτοῖς· αἱ δ' ἄλλαι βιασθέντων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τροφῆς *[20]* δεῖσθαι φατέον τὰ ἐκεῖ, οὐδὲ ἀπὸ τῶν τῇδε περὶ ἐκείνων ἀποφαντέον οὔτε ψυχὴν τὴν αὐτὴν τὴν συνέχουσαν ἐχόντων οὔτε τὸν αὐτὸν τόπον οὔτε αἰτίας οὔσης ἐκεῖ, δι' ἣν τὰ τῇδε τρέφεται συγκρίματα ἀεὶ ῥέοντα, τήν τε μεταβολὴν τῶν τῇδε σωμάτων ἀφ' αὐτῶν μεταβάλλειν ἄλλης[d] *[25]* ἐπιστατούσης φύσεως αὐτοῖς, ἣ ὑπ' ἀσθενείας οὐκ οἶδε κατέχειν ἐν τῷ εἶναι, μιμεῖται δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι ἢ γεννᾶν τὴν πρὸ αὐτῆς φύσιν. Τὸ δὲ μὴ ὡσαύτως πάντη, ὥσπερ τὰ νοητά, εἴρηται.

natura, <i corpi celesti> o sono immobili o si muovono circolarmente; gli altri <movimenti> appartengono ai corpi che sottostanno alla violenza. Bisogna dunque affermare che i corpi celesti non abbisognano di alimenti; *[20]* né dai corpi terrestri bisogna concludere a quelli celesti, i quali non hanno un'anima identica alla nostra che li contenga, né occupano la stessa regione; e neppure c'è nel cielo una causa di quel continuo divenire che rende necessario il nutrimento ai corpi composti di quaggiù, i cui mutamenti provengono da loro stessi, *[25]* tanto più che li regge una natura diversa <dall'Anima celeste>, la quale non sa per la debolezza sua mantenerli nell'esistenza; essa imita nel divenire e nella generazione la natura che le è superiore.

Ma che le cose celesti non rimangano assolutamente identiche, come le intelligibili, s'è già detto[28].

II 2 (14) ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ[a]

1. Διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; Ὅτι νοῦν μιμεῖται. Καὶ τίνος ἡ κίνησις; Ψυχῆς ἢ σώματος; Τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὐτήν; Ἢ σπεύδει ἰέναι[a]; ἢ ἔστιν ἐν αὐτῇ οὐ συνεχεῖ οὖσα; ἢ φερομένη συμφέρει; Ἀλλ' ἔδει *[5]* συμφέρουσαν μηκέτι φέρειν, ἀλλ' ἐνηνοχέναι, τουτέστι στῆναι μᾶλλον ποιῆσαι καὶ μὴ ἀεὶ κύκλῳ. Ἢ καὶ αὐτὴ στήσεται ἤ, εἰ κινεῖται, οὔτι γε τοπικῶς. Πῶς οὖν τοπικῶς κινεῖ αὐτὴ ἄλλον τρόπον κινουμένη; Ἢ ἴσως οὐδὲ τοπικὴ ἡ κύκλῳ, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός. Ποία οὖν τις; Εἰς *[10]* αὐτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτικὴ καὶ οὐδαμοῦ ἔξω οὐδ' ἄλλοθι· καὶ τὸ πάντα δεῖν περιλαμβάνειν τοῦ γὰρ ζῴου τὸ κύριον περιληπτικὸν καὶ ποιοῦν ἕν. Οὐ περιλήψεται δὲ ζωτικῶς, εἰ μένοι, οὐδὲ σώσει τὰ ἔνδον σῶμα ἔχον· καὶ γὰρ σώματος ζωὴ κίνησις. Εἰ οὖν καὶ *[15]* τοπική, ὡς δυνήσεται κινήσεται καὶ οὐχ ὡς ψυχὴ μόνον, ἀλλ' ὡς σῶμα ἔμψυχον καὶ ὡς ζῷον· ὥστε εἶναι μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς, τοῦ μὲν σώματος εὐθὺ φερομένου φύσει, τῆς δὲ ψυχῆς κατεχούσης, ἐκ δ' ἀμφοῖν γενομένου φερομένου τε καὶ μένοντος. Εἰ δὲ σώματος ἡ κύκλῳ λέγοιτο, *[20]* πῶς παντὸς εὐθυποροῦντος καὶ τοῦ πυρός; Ἢ εὐθυπορεῖ, ἕως ἂν ἥκῃ εἰς τὸ οὗ τέτακται· ὡς γὰρ ἂν ταχθῇ, οὕτω δοκεῖ καὶ ἑστάναι κατὰ φύσιν καὶ φέρεσθαι εἰς ὃ ἐτάχθη. Διὰ τί οὖν οὐ μένει ἐλθόν; Ἆρα, ὅτι ἡ φύσις τῷ πυρὶ ἐν κινήσει; Εἰ οὖν μὴ κύκλῳ, σκεδασθήσεται ἐπ' *[25]* εὐθύ· δεῖ ἄρα κύκλῳ. Ἀλλὰ τοῦτο προνοίας· ἀλλ' ἐν αὐτῷ παρὰ τῆς προνοίας· ὥστε, εἰ ἐκεῖ γένοιτο, κύκλῳ κινεῖσθαι ἐξ αὐτοῦ[b]. Ἢ ἐφιέμενον τοῦ εὐθέος οὐκ

1. *[Il movimento del cielo è circolare perché è psichico]*

Perché <il cielo> si muove con un movimento circolare? Perché imita l'Intelligenza[29]. A chi appartiene questo movimento? All'anima o al corpo <del cielo>? E perché <all'anima>? Perché l'anima è in se stessa e perché essa si sforza di andare, sempre, verso di sé. O perché essa è in se stessa pur non essendovi continuamente?

Oppure essa muove con sé <il corpo>, movendosi localmente? Ma se essa *[5]* lo porta con sé bisognerebbe che essa cessasse una buona volta di trasportarlo ed arrivasse a un termine, rendendo cioè <le sfere> immobili, invece di farle girare eternamente. L'anima infatti è immobile oppure, se è mobile, non lo è certo localmente.

Ma come essa moverebbe localmente, se essa stessa si muove in altro modo? Ma forse, il movimento circolare non è locale, ma se esso è locale, è tale solo per accidente.

Che è dunque? *[10]* È un movimento della coscienza, della riflessione e della vita che <ritorna> su se stesso, che non esce mai da sé e non passa ad altro appunto perché deve abbracciare tutto in sé: infatti la parte principale del vivente abbraccia <il tutto> e lo unifica. Ma non l'abbraccerebbe come un essere vivente, se rimanesse immobile, né, avendo un corpo, manterrebbe in vita le cose che contiene: difatti la vita del corpo è movimento. Se questo dunque *[15]* è anche locale, <il cielo> si muoverà secondo la sua possibilità, non come si muove un'anima pura, ma come <si muove> un corpo fornito di anima, un essere vivente[30]; sicché <il movimento circolare> risulta composto del movimento del corpo e di quello dell'anima, e siccome il corpo si muove per natura in linea retta e l'anima lo trattiene, dai due deriva <quel movimento> che ha del movimento e della quiete.

E se si dicesse che il movimento circolare appartiene al corpo, *[20]* come sarebbe possibile ciò dal momento che il fuoco si muove sempre in linea retta? Esso si muove in linea retta, finché non arrivi al luogo assegnato; ma stabilitosi qui, sembra naturale che esso si arresti e si muova <solo> entro i limiti fissati.

E perché dunque <il fuoco>, una volta arrivato là, non resta immobile? Forse perché la natura del fuoco è di essere in movimento? Perciò, se non si movesse circolarmente, esso si dissiperebbe in un moto rettilineo: *[25]* si moverà dunque con moto circolare. Ma questo sarà allora opera della provvidenza.

Però, pur derivando dalla provvidenza, sarà proprio del fuoco: cosicché <il fuoco>, una volta giunto lassù, si moverà da sé circolarmen-

ἔχον οὐκέτι τόπον ὥσπερ περιολισθάνον ἀνακάμπτει ἐν οἷς τόποις δύναται· οὐ γὰρ ἔχει τόπον μεθ' ἑαυτό· οὗτος γὰρ ἔσχατος. Θεῖ οὖν *[30]* ἐν ᾧ ἔχει καὶ αὐτὸς[c] αὑτοῦ τόπος, οὐχ ἵνα μένῃ γεγενημένος, ἀλλ' ἵνα φέροιτο[d]. Καὶ κύκλου δὲ τὸ μὲν κέντρον μένει κατὰ φύσιν, ἡ δὲ ἔξωθεν περιφέρεια εἰ μένοι, κέντρον ἔσται μέγα. Μᾶλλον οὖν ἔσται περὶ τὸ κέντρον καὶ ζῶντι καὶ κατὰ φύσιν δὲ ἔχοντι σώματι. Οὕτω *[35]* γὰρ συννεύσει πρὸς τὸ κέντρον, οὐ τῇ συνιζήσει – ἀπολεῖ γὰρ τὸν κύκλον – ἀλλ' ἐπεὶ τοῦτο οὐ δύναται, τῇ περιδινήσει· οὕτω γὰρ μόνως ἀποπληρώσει τὴν ἔφεσιν. Εἰ ψυχὴ δὲ περιάγοι, οὐ καμεῖται· οὐ γὰρ ἕλκει, οὐδὲ παρὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. Ἔτι *[40]* πανταχοῦ οὖσα ἡ ψυχὴ ὅλη καὶ οὐ διειλημμένη ἡ τοῦ παντὸς κατὰ μέρος δίδωσι καὶ τῷ οὐρανῷ, ὡς δύναται, πανταχοῦ εἶναι· δύναται δὲ τῷ πάντα μετιέναι καὶ ἐπιπορεύεσθαι. Ἔστη μὲν γάρ, εἴ που ἑστῶσα ἦν ἡ ψυχή, ἐλθὸν ἐκεῖ· νῦν δέ, ἐπειδὴ πᾶσά ἐστιν αὐτῆς, πάντὸς ἐφίεται. Τί οὖν; *[45]* Οὐδέποτε τεύξεται; Ἢ οὕτως ἀεὶ τυγχάνει, μᾶλλον δὲ αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἄγουσα ἀεὶ ἐν τῷ ἀεὶ ἄγειν ἀεὶ κινεῖ, καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ κινοῦσα ἀλλὰ πρὸς αὐτὴν ἐν τῷ αὐτῷ, οὐκ ἐπ' εὐθὺ ἀλλὰ κύκλῳ ἄγουσα δίδωσιν αὐτῷ οὗ ἂν ἥκῃ ἐκεῖ ἔχειν αὐτήν. Εἰ δὲ μένοι, ὡς ἐκεῖ οὔσης μόνον, οὗ ἕκαστον *[50]* μένει, στήσεται. Εἰ οὖν μὴ ἐκεῖ μόνον ὁπουοῦν, πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω· κύκλῳ ἄρα.

2. Τὰ οὖν ἄλλα πῶς; Ἢ οὐχ ὅλον ἕκαστον, μέρος δὲ καὶ κατεχόμενον μερικῷ τόπῳ. Ἐκεῖνο δὲ ὅλον καὶ οἷον τόπος καὶ οὐδὲν κωλύει· αὐτὸ γὰρ τὸ πᾶν. Πῶς οὖν ἄνθρωποι; Ἤ, ὅσον παρὰ τοῦ παντός, μέρος, ὅσον δ' *[5]* αὐτοί, οἰκεῖον ὅλον. Εἰ οὖν πανταχοῦ οὗ ἂν ᾖ ἔχει αὐτήν, τί δεῖ περιιέναι; Ἢ ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖ. Εἰ

te, purché <non si dica> che esso, destinato a muoversi sempre in linea retta ma non avendo più spazio in cui salire, scorra tutt'attorno <alla sfera> curvandosi dove e come può: esso infatti non ha una regione al di sopra di sé: poiché esso è ultimo[31]. *[30]* Esso gira nella regione che occupa ed è luogo a se stesso, non per restarvi immobile appena giunto, ma per muoversi in esso.

In un cerchio il centro naturalmente è immobile, ma se anche la circonferenza fosse tale, sarebbe un centro immenso. Essa girerà piuttosto intorno al suo centro, dato che il corpo è vivente e organizzato dalla natura. *[35]* Così essa tenderà verso il centro, però non deviando in modo da annullare il cerchio, bensì, nella impossibilità di far questo, girando intorno ad esso: così soltanto soddisferà il suo desiderio. E se l'anima determina il movimento, non per ciò essa si affatica; essa infatti non esercita costrizione né fa alcunché contro natura[32]; essendo appunto la natura l'ordinamento stesso dell'Anima universale.

E poi *[40]* l'anima è tutt'intera ovunque e non è divisa in parti e permette anche al cielo di essere ovunque, nei limiti della possibilità: ed esso lo può in quanto attraversa e percorre tutte <le parti del luogo>. Se l'anima infatti fosse in un luogo, immobile, anche <il fuoco> rimarrebbe immobile appena giunto in quello; ma siccome essa è tutta ovunque, esso desidera <di scorrere> per ogni luogo.

E che? *[45]* Non lo raggiungerà dunque mai?

Anzi, sempre lo raggiunge; o meglio, essa lo conduce eternamente verso di sé e così conducendolo lo muove eternamente; conducendolo così non in altro luogo, ma verso di sé e nello stesso luogo, lo conduce non in linea retta, ma circolarmente, e gli permette di possederla sempre ovunque passi. Se <l'anima> fosse immobile e fosse solo lassù <nel mondo intelligibile>, dove tutto *[50]* è immobile, <il cielo> sarebbe fermo. Se essa non è dunque soltanto lassù in un luogo determinato, il cielo si muoverà per tutto lo spazio, ma non fuori <del suo cerchio>; si muoverà dunque circolarmente.

2. *[Ogni essere abbraccia Dio per necessità naturale]*

E le altre cose come <si muovono>? Ciascuna di esse non è un tutto, ma una parte ed è contenuta in una parte di spazio. Ma il cielo è un tutto ed è in certo modo il suo stesso luogo e nulla lo ostacola, poiché esso è il tutto.

E come dunque gli uomini <si muovono>? L'uomo, in quanto deriva dal tutto, è una parte, *[5]* in quanto è lui stesso un tutto particolare.

Se <il cielo> ha un'anima, in qualsiasi luogo si trovi, perché deve girare <su di sé>? Perché <l'anima> non è soltanto lassù <nel mondo intelligibile>.

δὲ ἡ δύναμις αὐτῆς περὶ τὸ μέσον, καὶ ταύτῃ ἂν κύκλῳ· μέσον δὲ οὐχ ὡσαύτως σώματος καὶ φύσεως ψυχῆς ληπτέον, ἀλλ' ἐκεῖ μὲν μέσον, ἀφ' οὗ ἡ ἄλλη, τοπικῶς δὲ σώματος. Ἀνάλογον *[10]* οὖν δεῖ τὸ μέσον· ὡς γὰρ ἐκεῖ, οὕτω[a] καὶ ἐνταῦθα μέσον δεῖ εἶναι, ὃ μόνως ἐστὶ μέσον σώματος καὶ σφαιρικοῦ· ὡς γὰρ ἐκεῖνο περὶ αὐτό, οὕτω καὶ τοῦτο. Εἰ δὴ ψυχῆς[b] ἐστι, περιθέουσα τὸν θεὸν ἀμφαγαπάζεται καὶ περὶ αὐτὸν ὡς οἷόν τε αὐτῇ ἔχει[c]· ἐξήρτηται γὰρ αὐτοῦ πάντα. Ἐπεὶ οὖν *[15]* οὐκ ἔστι πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν. Πῶς οὖν οὐ πᾶσαι οὕτως; Ἢ ἑκάστη ὅπου ἐστὶν οὕτως. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ τὰ σώματα ἡμῶν οὕτως; Ὅτι τὸ εὐθύπορον προσήρτηται καὶ πρὸς ἄλλα αἱ ὁρμαὶ καὶ τὸ σφαιροειδὲς ἡμῶν οὐκ εὔτροχον· γεηρὸν γάρ· ἐκεῖ δὲ συνέπεται λεπτὸν καὶ εὐκίνητον· διὰ τί *[20]* γὰρ ἂν καὶ σταίη ἡντινοῦν[d] κίνησιν τῆς ψυχῆς κινουμένης; Ἴσως δὲ καὶ παρ' ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχὴν τοῦτο ποιεῖ. Εἰ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς ἐν πάσῃ[e], τὴν συνεῖναι βουλομένην ψυχὴν περὶ αὐτὸν δεῖ γίγνεσθαι[f]· οὐ γάρ πῃ. Καὶ Πλάτων δὲ τοῖς ἄστροις οὐ μόνον τὴν μετὰ τοῦ ὅλου *[25]* σφαιρικὴν κίνησιν, ἀλλὰ καὶ ἑκάστῳ δίδωσι τὴν περὶ τὸ κέντρον αὐτῶν· ἕκαστον γάρ, οὗ ἐστι, περιειληφὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῷ ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις.

3. Ἔστω δὲ καὶ ὧδε· τῆς ψυχῆς ἡ μέν τις δύναμις ἡ ἐσχάτη ἀπὸ γῆς ἀρξαμένη καὶ δι' ὅλου διαπλεκεῖσά[a] ἐστιν, ἡ δὲ αἰσθάνεσθαι πεφυκυῖα καὶ ἡ λόγον δοξαστικὸν δεχομένη πρὸς τὸ ἄνω ἐν ταῖς σφαίραις ἑαυτὴν ἔχει *[5]* ἐποχουμένη καὶ τῇ προτέρᾳ καὶ δύναμιν διδοῦσα παρ' αὐτῆς[b] εἰς τὸ ποιεῖν ζωτικωτέραν. Κινεῖται οὖν ὑπ' αὐτῆς κύκλῳ περιεχούσης καὶ ἐφιδρυμένης παντὶ ὅσον αὐτῆς εἰς τὰς σφαίρας ἀνέδραμε. Κύκλῳ οὖν ἐκείνης περιεχούσης συννεύουσα ἐπιστρέφεται πρὸς αὐτήν, ἡ δὲ ἐπιστροφὴ *[10]* αὐτῆς περιάγει τὸ σῶμα, ἐν ᾧ ἐμπέπλεκται. Ἑκάστου γὰρ μορίου κἂν ὁπωσοῦν κινηθέντος ἐν σφαίρᾳ, εἰ μένον κινοῖτο, ἔσεισεν ἐν ᾧ ἐστι καὶ τῇ σφαίρᾳ κίνησις γίνεται. Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ἡμετέρων τῆς ψυχῆς ἄλλως κινουμένης, οἷον ἐν χαραῖς καὶ τῷ φανέντι ἀγαθῷ, τοῦ σώματος *[15]* ἡ κίνησις καὶ τοπικὴ γίνεται.

Se la sua potenza gira intorno a un centro, anche il cielo si moverà perciò circolarmente. Non si deve intendere la parola centro nel medesimo significato, sia per il corpo che per l'anima: riguardo a questa, esso è l'origine donde ogni altra anima deriva; riguardo al corpo, esso ha valore locale. Solo per analogia *[10]* si adopera la parola centro: nell'anima come nel corpo del mondo bisogna che ci sia un centro, che è soltanto il centro della sfera, quando si tratta di corpo; e come <l'anima> gira intorno a questo centro, così anche la sfera. Se l'anima gira attorno a Dio, essa lo circonda del suo amore e per quanto può gli si stabilisce attorno: perché tutto dipende da Lui. *[15]* Essa non <potendo dirigersi> verso di Lui, Gli <si muove> intorno.

E perché dunque non fanno così tutte le anime? Ciascuna fa così nel luogo che occupa. E perché i nostri corpi non <si muovono> così? Perché ad essi aderisce il movimento rettilineo; perché i nostri impulsi <ci portano> verso cose diverse; perché l'elemento sferico che è in noi non è bene arrotondato[33], essendo terrestre, mentre l'elemento superiore sottile e mobilissimo si accompagna <al moto circolare>: *[20]* altrimenti, perché si arresterebbe, allorché l'anima viene comunque agitata? E forse anche in noi agisce così il soffio che gira intorno all'anima. Se infatti Dio è in tutte le cose, è necessario che l'anima, che vuole unirsi a Lui, giri attorno a Lui, poiché esso non è in un luogo determinato. Platone[34] non solo accorda agli astri *[25]* il movimento di rotazione che essi hanno in comune col cielo, ma anche uno particolare di rivoluzione attorno al loro centro. Ogni essere infatti, ovunque sia, abbraccia Dio non per riflessione, ma per necessità naturale.

3. *[L'Intelligenza è mossa dal Bene e il cosmo la imita col suo moto circolare]*

Ed ecco come: c'è nell'Anima <universale> una potenza ultima che parte dalla terra e si diffonde per l'universo[35]; più in su ce n'è un'altra che ha per natura la sensazione ed è dotata della facoltà opinativa, si mantiene nelle sfere *[5]* proprio sopra alla prima e le comunica il suo potere per vivificarla. <La potenza inferiore> viene dunque mossa da quella <superiore> che la circonda circolarmente e risiede al di sopra di tutto quanto è asceso dal basso sino alle sfere. Dunque, mentre la potenza superiore la circonda circolarmente, quella inferiore tende verso di quella volgendosi verso di lei, e questa conversione *[10]* fa muovere con moto rotatorio il corpo in cui essa risiede. Infatti, se una parte qualunque della sfera si muove, ove si muova rimanendo allo stesso luogo, essa scuote <la sfera> in cui si trova e il movimento così si trasmette alla sfera. Così anche nel nostro corpo, quando l'anima si muove diversamente <dal corpo>, come nella gioia o nella visione di un bene, *[15]* si produce un movimento corporeo che è movimento locale.

Ἐκεῖ δὴ ἐν ἀγαθῷ γινομένη ψυχὴ καὶ αἰσθητικωτέρα γενομένη κινεῖται πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ σείει ὡς πέφυκεν ἐκεῖ τοπικῶς τὸ σῶμα. Ἡ τε αἰσθητικὴ ἀπὸ τοῦ ἄνω αὖ καὶ αὐτὴ τὸ ἀγαθὸν λαβοῦσα καὶ τὰ αὐτῆς[c] ἡσθεῖσα διώκουσα αὐτὸ ὂν πανταχοῦ πρὸς τὸ *[20]* πανταχοῦ συμφέρεται. Ὁ δὲ νοῦς οὕτω[d] κινεῖται· ἕστηκε γὰρ καὶ κινεῖται· περὶ αὐτὸν γάρ. Οὕτως οὖν καὶ τὸ πᾶν τῷ κύκλῳ[e] κινεῖται ἅμα καὶ ἕστηκεν.

Similmente l'Anima <universale> giunta vicino al Bene lo percepisce con più chiarezza e muove il corpo del moto locale naturale al cielo. La potenza sensitiva che riceve il Bene dall'alto ed ha le sue proprie affezioni persegue questo Bene che è ovunque *[20]* e si porta ovunque. Così si muove l'Intelligenza: essa infatti si muove pur rimanendo immobile: poiché gira intorno Lui. Così dunque l'universo si muove circolarmente e pure rimane sempre al medesimo luogo[36].

II 3 (52) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΟΙΕΙ ΤΑ ΑΣΤΡΑ[a]

1. Ὅτι ἡ τῶν ἄστρων φορὰ σημαίνει περὶ ἕκαστον τὰ ἐσόμενα, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πάντα ποιεῖ, ὡς τοῖς πολλοῖς δοξάζεται, εἴρηται μὲν πρότερον ἐν ἄλλοις, καὶ πίστεις τινὰς παρείχετο ὁ λόγος, λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἀκριβέστερον *[5]* διὰ πλειόνων· οὐ γὰρ μικρὸν τὸ ἢ ὧδε ἢ ὧδε ἔχειν δοξάζειν. Τοὺς δὴ πλανήτας φερομένους ποιεῖν λέγουσιν οὐ μόνον τὰ ἄλλα, πενίας καὶ πλούτους καὶ ὑγιείας καὶ νόσους, ἀλλὰ καὶ αἴσχη καὶ κάλλη αὖ, καὶ δὴ τὸ μέγιστον, καὶ κακίας καὶ ἀρετὰς καὶ δὴ καὶ τὰς ἀπὸ τούτων πράξεις *[10]* καθ' ἕκαστα ἐπὶ καιρῶν ἑκάστων, ὥσπερ θυμουμένους εἰς ἀνθρώπους, ἐφ' οἷς μηδὲν αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι ἀδικοῦσιν οὕτω παρ' αὐτῶν κατεσκευασμένοι, ὡς ἔχουσι· καὶ τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ διδόναι οὐκ ἀγασθέντας τῶν λαμβανόντων, ἀλλ' αὐτοὺς ἢ κακουμένους κατὰ τόπους τῆς φορᾶς ἢ αὖ *[15]* εὐπαθοῦντας καὶ αὖ ἄλλους αὐτοὺς ταῖς διανοίαις γιγνομένους ὅταν τε ἐπὶ κέντρων ὦσι καὶ ἀποκλίνοντας ἄλλους· τὸ δὲ μέγιστον, τοὺς μὲν κακοὺς αὐτῶν λέγοντες, τοὺς δὲ ἀγαθοὺς εἶναι, ὅμως καὶ τοὺς κακοὺς αὐτῶν λεγομένους ἀγαθὰ διδόναι, τοὺς δ' ἀγαθοὺς φαύλους γίγνεσθαι[a]· ἔτι δὲ *[20]* ἀλλήλους ἰδόντας ποιεῖν ἕτερα, μὴ ἰδόντας δὲ ἄλλα, ὥσπερ οὐχ αὐτῶν ὄντας ἀλλὰ ἰδόντας μὲν ἄλλους, μὴ ἰδόντας δὲ ἑτέρους· καὶ τόνδε μὲν ἰδόντα ἀγαθὸν εἶναι, εἰ δ' ἄλλον ἴδοι, ἀλλοιοῦσθαι· καὶ ἄλλως μὲν ὁρᾶν, εἰ κατὰ σχῆμα τόδε ἡ ὄψις, ἄλλως δέ, εἰ κατὰ τόδε· ὁμοῦ τε πάντων τὴν *[25]* κρᾶσιν ἑτέραν γίγνεσθαι, ὥσπερ ἐξ ὑγρῶν διαφόρων τὸ κρᾶμα ἕτερον παρὰ τὰ μεμιγμένα. Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα δοξαζόντων περὶ ἑκάστου λέγειν ἐπισκοπουμένους προσήκει. Ἀρχὴ δ' ἂν εἴη προσήκουσα αὕτη.

2. Πότερα ἔμψυχα νομιστέον ἢ ἄψυχα ταῦτα τὰ φερόμενα; Εἰ μὲν γὰρ ἄψυχα, οὐδὲν ἀλλ' ἢ θερμὰ καὶ ψυχρὰ παρεχόμενα, εἰ δὴ καὶ ψυχρὰ ἄττα τῶν ἄστρων φήσομεν, ἀλλ' οὖν ἐν τῇ τῶν σωμάτων ἡμῶν φύσει στήσουσι τὴν *[5]* δόσιν φορᾶς δηλονότι σωματικῆς εἰς ἡμᾶς γινομένης[a], ὡς μηδὲ πολλὴν τὴν παραλλαγὴν τῶν σωμάτων γίνεσθαι τῆς τε ἀπορροῆς ἑκάστων τῆς αὐτῆς οὔσης καὶ δὴ ὁμοῦ εἰς ἓν ἐπὶ γῆς μιγνυμένων, ὡς μόνον κατὰ τοὺς τόπους τὰς διαφορὰς γίγνεσθαι ἐκ τοῦ ἐγγύθεν καὶ πόρρωθεν, πρὸς

1. *[Gli astri annunciano gli eventi ma non li producono]*

Altrove[37] abbiamo detto che il movimento degli astri annuncia i singoli avvenimenti che accadranno, ma che non li produce, come è opinione di molti; e il nostro trattato ne ha addotto alcune prove. Ora però bisogna riparlarne più esattamente *[5]* e diffusamente, perché non è di poca importanza pensare su tale argomento in un modo o nell' altro.

Si dice che i pianeti movendosi producono non solo la povertà e la ricchezza, la salute e la malattia, ma anche la bruttezza e la bellezza e, ciò che più vale, i vizi e le virtù e le azioni *[10]* che in ogni occasione ne dipendono, come se <i pianeti> fossero irritati contro gli uomini per quelle cose in cui questi non hanno alcun torto, appunto perché costretti da loro a quelle disposizioni in cui si trovano. E quelli ci danno le cose che noi chiamiamo beni non perché amino coloro che <le> ricevono, ma perché essi sono bene o male disposti secondo le regioni *[15]* da loro occupate e le loro intenzioni variano a seconda che essi siano sui «centri» o che «discendano»[38]; e, cosa importantissima, si dice ancora che alcuni <pianeti> sono cattivi ed altri buoni; che però quelli che sono detti cattivi ci accordano dei benefici, mentre i buoni possono diventare cattivi; *[20]* che essi inoltre producono effetti diversi a seconda che «si guardano» o no, come se essi non fossero in sé quello che sono ma cambiassero a seconda che si guardano o no. Se guardano un certo pianeta, l'influsso è buono, se ne guardano un altro, l'influsso si muta. Essi «guardano» in modo differente secondo l'«aspetto» da loro assunto. Infine *[25]* l'azione combinata di tutti è diversa <da quella di ciascuno>, come la combinazione di liquidi differenti dà luogo a un liquido diverso da quelli mescolati insieme.

Queste ed altre opinioni come queste converrà esaminare singolarmente. E converrà incominciare così.

2. *[Come potrebbero gli astri renderci saggi o ignoranti?]*

Si deve pensare che gli astri siano animati o inanimati? Se sono inanimati, essi producono solo o caldo o freddo, qualora si ammettano degli astri freddi; e limiteranno perciò la loro azione alla nostra natura corporea, *[5]* evidentemente mediante un movimento che dal loro corpo giunge sino a noi pur non essendo assai numerose le differenze tra i loro corpi e pur rimanendo sempre la stessa l'influenza che emana da ciascuno di essi; queste influenze, poi, arrivate sulla terra si mescolano in una sola, che varia secondo che le regioni sono più o meno vicine agli

τὴν *[10]* διαφορὰν[b] διδόντος καὶ τοῦ ψυχροῦ ὡσαύτως. Σοφοὺς δὲ καὶ ἀμαθεῖς καὶ γραμματικοὺς ἄλλους, τοὺς δὲ ῥήτορας, τοὺς δὲ κιθαριστὰς καὶ τὰς ἄλλας τέχνας, ἔτι δὲ πλουσίους καὶ πένητας, πῶς; Καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα μὴ ἐκ σωμάτων κράσεως τὴν αἰτίαν ἔχει τοῦ γίγνεσθαι; Οἷον καὶ ἀδελφὸν τοιόνδε *[15]* καὶ πατέρα καὶ υἱὸν γυναῖκά τε καὶ τὸ νῦν εὐτυχῆσαι καὶ στρατηγὸν καὶ βασιλέα γενέσθαι. Εἰ δ' ἔμψυχα ὄντα προαιρέσει ποιεῖ, τί παρ' ἡμῶν παθόντα κακὰ ἡμᾶς ποιεῖ ἑκόντα, καὶ ταῦτα ἐν θείῳ τόπῳ ἱδρυμένα καὶ αὐτὰ θεῖα ὄντα; Οὐδὲ γάρ, δι' ἃ ἄνθρωποι γίγνονται[c] κακοί, ταῦτα *[20]* ἐκείνοις ὑπάρχει, οὐδέ γε ὅλως γίνεται ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν αὐτοῖς ἡμῶν ἢ εὐπαθούντων ἢ κακὰ πασχόντων.

3. 'Αλλ' οὐχ ἑκόντες ταῦτα, ἀλλ' ἠναγκασμένοι τοῖς τόποις καὶ τοῖς σχήμασιν. 'Αλλ' εἰ ἠναγκασμένοι, τὰ αὐτὰ δήπουθεν ἐχρῆν ἅπαντας ποιεῖν ἐπὶ τῶν αὐτῶν τόπων καὶ σχημάτων γινομένους[a]. Νῦν δὲ τί διάφορον πέπονθεν ὅδε *[5]* τόδε τὸ τμῆμα τοῦ τῶν ζῳδίων κύκλου παριὼν καὶ αὖ τόδε; Οὐ γὰρ δὴ οὐδ' ἐν αὐτῷ τῷ ζῳδίῳ γίνεται[b], ἀλλ' ὑπ' αὐτὸ πλεῖστον ἀπέχων, καὶ καθ' ὁποῖον ἂν γίγνηται κατὰ τὸν οὐρανὸν ὤν. Γελοῖον γὰρ καθ' ἕκαστον ὧν τις παρέχεται ἄλλον καὶ ἄλλον γίγνεσθαι καὶ διδόναι ἄλλα καὶ ἄλλα· *[10]* ἀνατέλλων δὲ καὶ ἐπὶ κέντρου γεγονὼς καὶ ἀποκλίνας ἄλλος[c]. Οὐ γὰρ δὴ τοτὲ μὲν ἥδεται ἐπὶ τοῦ κέντρου ὤν, τοτὲ δὲ λυπεῖται ἀποκλίνας ἢ ἀργὸς γίνεται, οὐδ' αὖ θυμοῦται ἀνατείλας ἄλλος, πραΰνεται δὲ ἀποκλίνας, εἷς δέ τις αὐτῶν καὶ ἀποκλίνας ἀμείνων. Ἔστι *[15]* γὰρ ἀεὶ ἕκαστος καὶ ἐπίκεντρος ἄλλοις ἀποκλίνας ἄλλοις καὶ ἀποκλίνας ἑτέροις ἐπίκεντρος ἄλλοις· καὶ οὐ δήπου κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον χαίρει τε καὶ λυπεῖται καὶ θυμοῦται καὶ πρᾶός ἐστι. Τὸ δὲ τοὺς μὲν αὐτῶν χαίρειν λέγειν δύνοντας, τοὺς δὲ ἐν ἀνατολαῖς ὄντας, πῶς οὐκ ἄλογον; *[20]* Καὶ γὰρ οὕτω συμβαίνει ἅμα λυπεῖσθαί τε καὶ χαίρειν. Εἶτα διὰ τί ἡ ἐκείνων λύπη ἡμᾶς κακώσει; Ὅλως δὲ οὐδὲ λυπεῖσθαι οὐδ' ἐπὶ καιροῦ χαίρειν αὐτοῖς δοτέον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ ἵλεων ἔχειν χαίροντας ἐφ' οἷς ἀγαθοῖς ἔχουσι καὶ ἐφ' οἷς ὁρῶσι. Βίος γὰρ ἑκάστῳ ἐφ' αὑτοῦ ἑκάστῳ, καὶ ἐν τῇ *[25]* ἐνεργείᾳ τὸ εὖ· τὸ δὲ οὐ πρὸς ἡμᾶς. Καὶ μάλιστα τοῖς οὐ κοινωνοῦσιν ἡμῖν ζῴοις κατὰ συμβεβηκός, οὐ προηγούμενον· οὐδὲ ὅλως τὸ ἔργον πρὸς ἡμᾶς, εἰ ὥσπερ ὄρνισι κατὰ συμβεβηκὸς τὸ σημαίνειν.

astri in movimento: *[10]* anche degli astri freddi gli effetti sono gli stessi. Ma come essi potrebbero farci saggi o ignoranti, grammatici, retori, citaristi o altrimenti artisti, ricchi o poveri? E come produrrebbero tutti quegli <accadimenti> che non sono causati dal mescolamento dei corpi? Come, ad esempio, potrebbero darci quel fratello, *[15]* quel padre, quel figlio, quella donna, procurarci quei successi, farci diventare stratego o re?

Se sono animati ed agiscono volontariamente, che cosa hanno sofferto da noi, perché vogliano farci del male, dal momento che sono situati in luogo divino e sono essi stessi esseri divini? Non c'è in essi ciò che rende malvagi gli uomini *[20]* né a loro consegue bene o male alcuno dal bene e dal male che per caso ci accada.

3. *[Gli astri gioiscono dei beni che posseggono]*

Ma, <si dirà>, essi non agiscono volontariamente, ma sono costretti dai luoghi <occupati> e dagli aspetti.

Ma se sono costretti, bisognerebbe che tutti i pianeti, che occupano gli stessi luoghi ed hanno lo stesso aspetto, producessero le stesse cose. E quale modificazione subisce *[5]* un pianeta quando passa da una sezione a un'altra dello zodiaco? Esso non è di fatto nello zodiaco stesso, ma si trova molto lontano e al di sotto e, anche trovandosi di fronte a qualsiasi segno, rimane pur sempre di fronte al cielo. Ed è ridicolo <affermare> che esso muti e produca effetti diversi, a seconda che passi di fronte a ciascuna <sezione dello zodiaco>, *[10]* o in quanto «sorga», o sia al «centro», o «discenda».

Certo un pianeta non gioisce quando è al centro, né s'addolora o diventa inattivo[39] quando tramonta; né un altro invece è in collera nel sorgere e si rasserena nel discendere; né infine uno diventa migliore al tramonto. *[15]* Difatti, lo stesso pianeta che per alcuni è al centro, per altri è al tramonto; e quello che per alcuni è sul declinare, è al centro per altri: ora, è impossibile che nello stesso tempo esso gioisca e soffra, s'adiri e si rassereni. Dire che alcuni <pianeti> gioiscono quando tramontano, ed altri quando si levano, non è assurdo? *[20]* Ma così avverrebbe che essi sono insieme tristi e lieti.

E poi, perché la loro tristezza ci danneggerebbe? In generale, non si deve ammettere che essi siano tristi o lieti secondo le circostanze; bensì essi, sempre lieti, gioiscono dei beni che posseggono e delle cose che contemplano. Ognuno ha la sua vita propria e nella sua *[25]* attività ritrova il suo bene: ma questo non ci concerne. Rispetto a noi che non abbiamo relazione con essi la loro azione è accidentale e non lo scopo principale e se anche annunciano <il futuro>, come gli uccelli, non è questa una vera azione su di noi.

4. Κἀκεῖνο δὲ ἄλογον, τόνδε μὲν τόνδε ὁρῶντα χαίρειν, τόνδε δὲ τόνδε τοὐναντίον· τίς γὰρ αὐτοῖς ἔχθρα ἢ περὶ τίνων; Διὰ τί δὲ τρίγωνος μὲν ὁρῶν ἄλλως, ἐξ ἐναντίας δὲ ἢ τετράγωνος ἄλλως; Διὰ τί δὲ ὡδὶ μὲν ἐσχηματισμένος [5] ὁρᾷ, κατὰ δὲ τὸ ἑξῆς ζῴδιον ἐγγυτέρω ὢν μᾶλλον οὐχ ὁρᾷ; Ὅλως δὲ τίς καὶ ὁ τρόπος ἔσται τοῦ ποιεῖν ἃ λέγονται ποιεῖν; Πῶς τε χωρὶς ἕκαστος καὶ ἔτι πῶς ὁμοῦ πάντες ἄλλο ἐκ πάντων; Οὐ γὰρ δὴ συνθέμενοι πρὸς ἀλλήλους οὕτω ποιοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὰ δόξαντα ὑφεὶς ἕκαστός τι τῶν [10] ἀφ' αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλος ἐκώλυσε τὴν τοῦ ἑτέρου δόσιν γενέσθαι βιασάμενος, οὐδ' αὖ ὁ ἕτερος παρεχώρησε τῷ ἑτέρῳ πεισθεὶς αὐτῷ πράττειν. Τὸ δὲ τόνδε μὲν χαίρειν ἐν τοῖς τοῦδε γενόμενον, ἀνάπαλιν δὲ τὸν ἕτερον ἐν τοῖς τοῦ ἑτέρου γενόμενον, πῶς οὐχ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις [15] ὑποθέμενος δύο φιλοῦντας ἀλλήλους ἔπειτα λέγοι τὸν μὲν ἕτερον φιλεῖν τὸν ἕτερον, ἀνάπαλιν δὲ θάτερον μισεῖν θάτερον;

5. Λέγοντες δὲ ψυχρόν τινα αὐτῶν εἶναι, ἔτι πόρρω γενόμενον[a] ἀφ' ἡμῶν μᾶλλον ἡμῖν ἀγαθὸν εἶναι, ἐν τῷ ψυχρῷ τὸ κακὸν αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τιθέμενοι· καίτοι ἔδει ἐν τοῖς ἀντικειμένοις ζῳδίοις[b] ἀγαθὸν ἡμῖν εἶναι· καὶ [5] ἐναντίους γινομένους τὸν ψυχρὸν τῷ θερμῷ δεινοὺς ἀμφοτέρους γίνεσθαι· καίτοι ἔδει κρᾶσιν εἶναι· καὶ τόνδε μὲν χαίρειν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἀγαθὸν γίνεσθαι θερμαινόμενον, τόνδε δὲ τῇ νυκτὶ χαίρειν πυρώδη ὄντα, ὥσπερ οὐκ ἀεὶ ἡμέρας αὐτοῖς οὔσης, λέγω δὲ φωτός, ἢ τοῦ ἑτέρου καταλαμβανομένου [10] ὑπὸ νυκτὸς πολὺ ὑπεράνω τῆς σκιᾶς τῆς γῆς ὄντος. Τὸ δὲ τὴν σελήνην πλησίφωτον μὲν οὖσαν ἀγαθὴν εἶναι τῷδε συνερχομένην, λείπουσαν δὲ κακήν, ἀνάπαλιν, εἴπερ δοτέον. Πλήρης γὰρ οὖσα πρὸς ἡμᾶς ἐκείνῳ ὑπεράνω ὄντι ἀφώτιστος ἂν εἴη τῷ ἑτέρῳ ἡμισφαιρίῳ, λείπουσα δὲ ἡμῖν [15] ἐκείνῳ πλησίφως[c]· ὥστε τὰ ἐναντία ποιεῖν ἔδει λείπουσαν, ἐκείνῳ μετὰ φωτὸς[d] ὁρῶσαν. Αὐτῇ μὲν οὖν ὅπως ἐχούσῃ οὐδὲν διαφέροι ἂν τὸ ἥμισυ ἀεὶ φωτιζομένῃ· τῷ δ' ἴσως διαφέροι ἂν θερμαινομένῳ, ὡς

4. *[Di due pianeti che si guardano, come può uno gioire, e l'altro rattristarsi?]*

Altrettanto assurdo è dire che di due pianeti che si «guardano» l'uno gioisca e l'altro s'attristi: ma c'è dunque dell'odio tra loro? e perché? E se uno guardasse l'altro al «terzo segno» perché si troverebbe in una condizione diversa che se lo guardasse al «quarto» o in opposizione con esso? Perché in un tale aspetto esso lo «guarda», *[5]* mentre, avvicinato ad esso della distanza di un segno, non lo guarda più? E, in generale, qual è il modo con cui essi compiono quelle azioni che vengono attribuite a loro? Come opera ciascuno di per sé? E come, unendo insieme <le loro azioni>, producono un effetto differente? Né <si dica> che essi, accordandosi tra loro, esercitino azioni su di noi; o che ciascuno di essi abbandoni *[10]* una parte della sua attività; o che l'uno costringa l'altro impedendogli di dare i suoi doni; o che l'uno permetta di agire all'altro, perché convinto da lui. Come è possibile che un pianeta gioisca di trovarsi nella casa di un altro, mentre questo si affligge di trovarsi in quella del primo? È come se si pretendesse *[15]* che due persone s'amassero tra loro, ma che l'una amasse l'altra, mentre questa odiasse la prima.

5. *[Tutti i pianeti sono utili all'universo]*

Quando il pianeta è freddo si dice che esso, allorché si trova più lontano da noi, sia a noi più benigno, poiché si pone nel freddo il principio della malevolenza verso di noi?

Ma allora dovrebbe essere benigno quando si trova nei segni che sono in opposizione con noi. *[5]*

Ma quando il pianeta freddo è in opposizione con quello caldo si dice che abbiano una tremenda influenza.

Allora dovrebbero temperarsi tra loro.

Un pianeta poi si rallegra del giorno e riscaldato diventa buono, mentre un altro ama la notte, perché igneo; come se per i pianeti non fosse giorno sempre e cioè sempre luce, e come se potessero essere raggiunti *[10]* dalla notte, essi che sono al di là dell'ombra della terra.

Si dice, ancora, che la luna che si congiunge con un pianeta sia benefica, quando è piena, malefica, quando è nuova: ma se concediamo ciò, è vero invece il contrario. Infatti quando la luna è piena per noi, essa è oscura nell'altro suo emisfero per quel pianeta che è sopra di lei; e quando è nuova per noi, *[15]* è piena per quel pianeta: cosicché si dovrebbe avere l'effetto opposto, poiché essa, quando è nuova <per noi>, manda su quello la sua luce. Per la luna stessa, questo fatto non ha alcuna importanza, dal momento che una sua faccia è sempre illuminata; ma forse non è così del pianeta che, come essi dicono, ne riceve il

λέγουσιν. Ἀλλὰ θερμαίνοιτο ἄν, εἰ ἀφώτιστος πρὸς ἡμᾶς ἡ σελήνη εἴη· πρὸς δὲ τὸν [20] ἕτερον ἀγαθὴ οὖσα ἐν τῷ ἀφωτίστῳ πλήρης ἐστὶ πρὸς αὐτόν[e]. Ταῦτ' οὖν πῶς οὐ σημεῖα ἐξ ἀναλογίας εἴη ἄν; Τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς τῆς σελήνης ἀφώτιστόν ἐστι πρὸς τὰ ἐπὶ γῆς, οὐ τὸ ἄνω λυπεῖ. Οὐκ ἐπικουροῦντος δὲ ἐκείνου τῷ πόρρω χεῖρον εἶναι δοκεῖ· ὅταν δὲ πλήρης ᾖ, [25] ἀρκεῖ τῷ κάτω, κἂν ἐκεῖνος πόρρωθεν ᾖ. Πρὸς δὲ τὸν πυρώδη ἀφώτιστος οὖσα πρὸς ἡμᾶς ἔδοξεν εἶναι ἀγαθή· ἀνταρκεῖ γὰρ τὸ ἐκείνου[f] πυρωδεστέρου ἢ πρὸς ἐκεῖνον ὄντος. Τὰ δὲ ἰόντα ἐκεῖθεν σώματα ἐμψύχων ἄλλα ἄλλων ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον θερμά, ψυχρὸν δὲ οὐδέν· μαρτυρεῖ [30] δὲ ὁ τόπος. Δία δὲ ὃν λέγουσιν, εὔκρατος πυρί· καὶ ὁ Ἑῷος οὕτως· διὸ καὶ σύμφωνοι δοκοῦσιν ὁμοιότητι, πρὸς δὲ τὸν Πυρόεντα καλούμενον τῇ κράσει, πρὸς δὲ Κρόνον ἀλλοτρίως τῷ πόρρω· Ἑρμῆς δ' ἀδιάφορος πρὸς ἅπαντας, ὡς δοκεῖ, ὁμοιούμενος. Πάντες δὲ πρὸς τὸ ὅλον σύμφοροι· [35] ὥστε πρὸς ἀλλήλους οὕτως, ὡς τῷ ὅλῳ συμφέρει, ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῴου ἕκαστα τῶν μερῶν ὁρᾶται. Τούτου γὰρ χάριν μάλιστα, οἷον χολὴ καὶ τῷ ὅλῳ καὶ πρὸς τὸ ἐγγύς· καὶ γὰρ ἔδει καὶ θυμὸν ἐγείρειν καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ πλησίον μὴ ἐᾶν ὑβρίζειν. Καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ παντελεῖ ἔδει τινὸς [40] τοιούτου καί τινος ἄλλου πρὸς τὸ ἡδὺ ἀνημμένου· τὰ δὲ ὀφθαλμοὺς εἶναι· συμπαθῆ δὲ πάντα τῷ ἀλόγῳ αὐτῶν εἶναι· οὕτω γὰρ ἓν καὶ μία ἁρμονία.

6. Ἄρεα δὲ τόνδε ἢ Ἀφροδίτην θεμένους μοιχείας ποιεῖν, εἰ ὡδὶ εἶεν, ὥσπερ ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων[a] ἀκολασίας αὐτοὺς ἐμπιπλάντας ὧν πρὸς ἀλλήλους δέονται, πῶς οὐ πολλὴν ἀλογίαν ἔχει; Καὶ τὴν μὲν θέαν αὐτοῖς τὴν πρὸς [5] ἀλλήλους, εἰ οὑτωσὶ θεῷντο, ἡδεῖαν εἶναι, πέρας δὲ αὐτοῖς μηδὲν εἶναι, πῶς ἄν τις παραδέξαιτο; Μυριάδων δὲ ζῴων ἀναριθμήτων γινομένων καὶ οὐσῶν ἑκάστῳ τελεῖν ἀεὶ τὸ τοι‹όν›δε, δόξαν[b] αὐτοῖς διδόναι, πλουτεῖν ποιεῖν, πένητας, ἀκολάστους, καὶ τὰς ἐνεργείας ἑκάστων αὐτοὺς τελεῖν, τίς [10] αὐτοῖς ἐστι βίος[c]; Ἢ πῶς δυνατὸν τοσαῦτα ποιεῖν; Τὸ δὲ ἀναφορὰς ζῳδίων ἀναμένειν καὶ τότε τελεῖν, καὶ ὅσαις μοίραις ἀνατέλλει ἕκαστον, ἐνιαυτοὺς εἶναι τοσούτους τῆς

calore. Esso invece si riscalda, quando la luna è oscura <cioè nuova> per noi; *[20]* e quando essa agisce su di quello in modo benefico nel novilunio, allora è piena per esso. La faccia oscura della luna[40] rispetto a noi è tale solo in relazione alla terra e non rattrista il pianeta che le sta sopra. Ma poiché questo non porta il suo contributo, data la sua lontananza, sembra che la luna <nuova> rimanga malefica. Ma quando la luna è piena, *[25]* essa è sufficiente al mondo inferiore, anche se il pianeta si trovi lontano. E se la luna presenta a noi la parte oscura, si crede che sia favorevole al pianeta igneo: poiché essa basta a se stessa, mentre quello è troppo infocato per produrre un simile effetto. I corpi degli esseri animati che girano lassù, sono caldi, quale più quale meno, ma nessuno è freddo: lo prova *[30]* il loro luogo. Il pianeta, che diciamo Zeus, ha un fuoco temperato, e così pure Lucifero: e «s'accordano» perciò per la loro somiglianza. Rispetto al cosiddetto pianeta igneo <Ares> rimangono estranei a causa della loro moderazione, rispetto a Saturno a causa della lontananza; Ermes invece è indifferente e, a quanto sembra, si rende simile a tutti gli altri.

Così, tutti sono utili all'universo; *[35]* ed essi si trovano in relazione tra loro come conviene all'universo; similmente in ciascun vivente le parti si vedono concorrere all'unità totale. Per esempio, la bile serve a tutto l'organismo e insieme è in relazione con l'organo vicino; essa deve infatti risvegliare le passioni; ma il tutto e le parti vicine non devono permetterle di eccedere. Così pure nella totalità dell'universo c'è bisogno di un organo *[40]* siffatto, ma anche di un altro che si riferisca al piacere; altre parti poi sono come gli occhi <del mondo> e sono tutte in simpatia con la parte irrazionale; così si ha l'unità ed un'unica armonia.

E perché queste cose non dovrebbero servire come prove per analogia?

6. *[L'universo ha una causa prima e un principio che si estende a tutto]*

Si afferma ancora che Ares e Afrodite, posti in un certo modo, sono causa di adulteri, come se gli astri al pari degli uomini intemperanti si soddisfacessero in quelle cose di cui hanno reciproco desiderio.

Ma non è assurda questa opinione?

E poi, chi potrebbe credere che essi trovino piacere a guardarsi l'un l'altro, *[5]* in date posizioni e che non ci sia alcun limite <al loro potere>?

Occuparsi sempre di ciascuno degli innumerevoli esseri viventi che nascono ed esistono e dare a ciascuno ciò che gli conviene, farli ricchi, poveri, intemperanti e far che ognuno compia le sue operazioni: *[10]* è questa dunque la loro vita? Ma come potrebbero fare tutte queste cose insieme? Dicono che essi attendano l'ascesa dei segni zodiacali, cioè

ἀναφορᾶς, καὶ οἷον ἐπὶ δακτύλων τίθεσθαι, ὅτε ποιήσουσι, μὴ ἐξεῖναι δ' αὐτοῖς πρὸ τούτων τῶν χρόνων, ὅλως δὲ [15] μηδενὶ ἑνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως διδόναι, τούτοις δὲ τὰ πάντα διδόναι, ὥσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἑνός, ἀφ' οὗ διηρτῆσθαι τὸ πᾶν, ἑκάστῳ διδόντος κατὰ φύσιν τὸ αὐτοῦ περαίνειν καὶ ἐνεργεῖν τὰ αὐτοῦ συντεταγμένον αὖ μετ' αὐτοῦ, λύοντός ἐστι καὶ ἀγνοοῦντος κόσμου φύσιν ἀρχὴν [20] ἔχοντος καὶ αἰτίαν πρώτην ἐπὶ πάντα ἰοῦσαν.

7. Ἀλλ' εἰ σημαίνουσιν οὗτοι τὰ ἐσόμενα, ὥσπερ φαμὲν πολλὰ καὶ ἄλλα σημαντικὰ εἶναι τῶν ἐσομένων, τί ἂν τὸ ποιοῦν εἴη; Καὶ ἡ τάξις πῶς; Οὐ γὰρ ἂν ἐσημαίνετο τεταγμένως μὴ ἑκάστων γιγνομένων[a]. Ἔστω τοίνυν ὥσπερ [5] γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα ἀεὶ ἢ γεγραμμένα καὶ κινούμενα, ποιοῦντα μέν τι[b] ἔργον καὶ ἄλλο· ἐπακολουθείτω δὲ τῷδε ἡ παρ' αὐτῶν σημασία, ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐν ἑνὶ ζῴῳ παρ' ἄλλου μέρους ἄλλο ἄν τις μάθοι. Καὶ γὰρ καὶ ἦθος ἄν τις γνοίη εἰς ὀφθαλμούς τινος ἰδὼν ἤ τι ἄλλο [10] μέρος τοῦ σώματος καὶ κινδύνους καὶ σωτηρίας. Καὶ οὖν μέρη μὲν ἐκεῖνα, μέρη δὲ καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις. Μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Πολλὰ δὲ ἤδη ἐν συνηθείᾳ γιγνόμενα γινώσκεται πᾶσι. Τίς οὖν ἡ σύνταξις ἡ μία; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ [15] τοὺς ὄρνεις εὔλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῷα, ἀφ' ὧν σημαινόμεθα ἕκαστα. Συνηρτῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα – καὶ μὴ μόνον ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὖ εἰρομένου[c] σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί καὶ μίαν ἀρχὴν ἓν πολὺ ζῷον ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ [20] ὡς ἑνὶ ἑκάστῳ τὰ μέρη ἕν τι ἔργον ἕκαστον εἴληφεν, οὕτω καὶ τὰ ἐν τῷ παντὶ – ἕκαστα ἔργα ἕκαστον ἔχειν καὶ μᾶλλον ἢ ταῦτα, ὅσον μὴ μόνον μέρη, ἀλλὰ καὶ ὅλα καὶ μείζω. Πρόεισι μὲν δὴ ἕκαστον ἀπὸ μιᾶς τὸ αὐτοῦ πρᾶττον, συμβάλλει δὲ ἄλλο ἄλλῳ· οὐ γὰρ ἀπήλλακται τοῦ [25] ὅλου· καὶ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει ὑπ' ἄλλων καὶ ἄλλο αὖ προσῆλθε καὶ ἐλύπησεν ἢ ἧσε. Πρόεισι δὲ οὐκ εἰκῇ οὐδὲ κατ' ἐπιτυχίαν· καὶ γὰρ ἄλλο τι καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐφεξῆς κατὰ φύσιν ἄλλο.

tanti anni quanti <sono i gradi> della loro ascesa e che compia ciascuno così il suo destino, quasi che essi contino sulle dita per conoscere il tempo di agire e non possano far nulla prima di quello; *[15]* si nega così a un solo essere il potere di governare e si dà tutto agli astri, come se non ci fosse un solo da cui tutto dipende, che ad ogni essere, secondo la sua natura, permette di raggiungere il suo fine e di fare, d'accordo con esso, quella che è la sua funzione; si distrugge così e si disconosce la natura del mondo, *[20]* il quale ha una causa prima e un principio che si estende a tutti gli esseri.

7. *[Tutto è pieno di segni]*

Ma se gli astri soltanto indicano gli eventi futuri, se, come s'è detto, essi sono, come molti altri, soltanto segni che annunciano il futuro, che cosa allora produrrà quegli eventi? Come si farà il loro ordine? Infatti, non sarebbero annunciati, se non fossero in un certo ordine.

Pensiamo dunque che gli astri siano come *[5]* lettere che si scrivano ad ogni istante nel cielo, o meglio, già scritte e moventisi, le quali pur compiendo un'altra funzione abbiano anche la facoltà di significare alcunché: e così, <nel mondo>, come in un vivente retto da un solo principio, si può da una parte conoscerne un'altra. Similmente chi guarda gli occhi di un uomo o altra *[10]* parte del corpo può conoscere il suo carattere e leggervi un segno di pericolo o di salvezza. Ora, gli astri sono parti <del mondo>, ed anche noi siamo parti <dell'universo>; perciò da una parte conosciamo le altre. Tutto è pieno di segni, ed è sapiente chi da una cosa ne conosce un'altra. Così, di molti avvenimenti abituali tutti hanno conoscenza.

E non è forse uno solo il loro coordinamento?

Perciò *[15]* si comprende perché noi ritroviamo nel volo degli uccelli o in altri animali dei segni <del futuro>. Necessariamente tutte le cose sono interdipendenti, e non solo dell'individuo particolare s'è detto giustamente che «tutto è cospirante»[41], ma a maggior ragione e in primo luogo dell'universo; l'unità del principio unifica le molteplici parti dell'animale, e della molteplicità fa l'unità. *[20]* E come in ogni individuo ciascuna parte compie la sua speciale funzione, così nell'universo ogni essere ha il suo proprio compito, tanto più che questi esseri non sono veramente delle parti, ma delle totalità ed anche maggiori.

Perciò, ciascuno, procedendo dall'unico principio compie la sua operazione ed ognuno è utile all'altro, perché nessuno è separato dal *[25]* tutto; ognuno agisce <sugli altri> e subisce dagli altri un'altra azione, con gli altri s'incontra e ne trae danno o vantaggio. Essi non procedono fortuitamente né a caso; un essere nuovo procede dagli altri e ne produce un altro secondo una legge naturale.

8. Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ τὸ αὐτῆς ἔργον ποιεῖν ὡρμημένη – ψυχὴ γὰρ πάντα ποιεῖ ἀρχῆς ἔχουσα λόγον – κἂν εὐθυποροῖ καὶ παράγοιτο[a] αὖ, καὶ ἕπεται τοῖς δρωμένοις ἐν τῷ παντὶ δίκη, εἴπερ μὴ λυθήσεται. Μένει δ' ἀεὶ *[5]* ὀρθουμένου τοῦ ὅλου τάξει καὶ δυνάμει τοῦ κρατοῦντος· συνεργοῦντα δὲ καὶ τὰ ἄστρα ὡς ἂν μόρια οὐ σμικρὰ ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὸ ὅλον ἀριπρεπῆ καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἐστί. Σημαίνει μὲν οὖν πάντα, ὅσα ἐν αἰσθητῷ, ποιεῖ δὲ ἄλλα, ὅσα φανερῶς ποιεῖ. Ἡμεῖς δὲ ψυχῆς ἔργα κατὰ *[10]* φύσιν ποιοῦμεν, ἕως μὴ ἐσφάλημεν ἐν τῷ πλήθει τοῦ παντός· σφαλέντες δὲ ἔχομεν δίκην καὶ τὸ σφάλμα αὐτὸ καὶ τὸ ἐν χείρονι μοίρᾳ εἰς ὕστερον. Πλοῦτοι μὲν οὖν καὶ πενίαι συντυχίᾳ τῶν ἔξω· ἀρεταὶ δὲ καὶ κακίαι[b]; Ἀρεταὶ μὲν διὰ τὸ ἀρχαῖον τῆς ψυχῆς, κακίαι δὲ συντυχίᾳ *[15]* ψυχῆς πρὸς τὰ ἔξω. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εἴρηται.

9. Νῦν δὲ ἀναμνησθέντες τοῦ ἀτράκτου, ὃν τοῖς μὲν πρόπαλαι αἱ Μοῖραι ἐπικλώθουσι, Πλάτωνι δὲ ὁ ἄτρακτός ἐστι τό τε πλανώμενον καὶ τὸ ἀπλανὲς τῆς περιφορᾶς, καὶ αἱ Μοῖραι δὲ καὶ ἡ Ἀνάγκη μήτηρ οὖσα στρέφουσι καὶ ἐν *[5]* τῇ γενέσει ἑκάστου ἐπικλώθουσι καὶ δι' αὐτῆς εἴσιν εἰς γένεσιν τὰ γεννώμενα. Ἔν τε Τιμαίῳ θεὸς μὲν ὁ ποιήσας τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς δίδωσιν, οἱ δὲ φερόμενοι θεοὶ τὰ δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα πάθη, θυμοὺς καὶ ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας αὖ, καὶ ψυχῆς ἄλλο εἶδος, ἀφ' *[10]* οὗ τὰ παθήματα ταυτί. Οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἤθη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἤθη πράξεις καὶ πάθη ἀπὸ ἕξεως παθητικῆς οὔσης· ὥστε τί λοιπὸν ἡμεῖς; Ἢ ὅπερ ἐσμὲν κατ' *[15]* ἀλήθειαν ἡμεῖς, οἷς καὶ κρατεῖν τῶν παθῶν ἔδωκεν ἡ φύσις. Καὶ γὰρ ὅμως ἐν τούτοις τοῖς κακοῖς διὰ τοῦ σώματος ἀπειλημμένοις ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν. Οὐ γὰρ ἐν ἡσύχῳ οὖσιν ἀρετῆς δεῖ ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν κίνδυνος ἐν κακοῖς εἶναι ἀρετῆς οὐ παρούσης. Διὸ καὶ *[20]* φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὑτοὺς[a] ἀπὸ τῶν προσγεγενημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐψυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἡ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἴχνος λαβοῦσα, ὡς τὴν ζωὴν τὴν κοινὴν μᾶλλον τοῦ σώματος εἶναι· πάντα γὰρ σωματικά, ὅσα ταύτης. Τῆς δὲ ἑτέρας *[25]* τῆς ἔξω ἡ πρὸς τὸ

8. *[L'universo è eterno perché dipende dal suo signore]*

Anche l'anima si muove a compiere l'opera sua – essa infatti produce tutto, poiché ha la parte di principio <del movimento> –; e sia che essa proceda direttamente o venga turbata, la Giustizia segue tutte le azioni che essa compie nel mondo perché <l'universo> non dev'esser distrutto[42]. Esso sussiste in eterno *[5]* perché è retto dall'ordine e dalla potenza del suo sovrano. Gli astri che sono parti, e non piccole, del cielo con laborano coll'universo e servono magnificamente da segni; essi annunciano tutto ciò che accade nel mondo sensibile, ma producono soltanto quegli eventi che manifestamente producono. Noi, da parte nostra, compiamo quelle azioni *[10]* che sono naturalmente proprie dell'anima, finché non erriamo in mezzo alla molteplicità dell'universo; e se erriamo, troviamo il castigo nell'errore stesso e nel cattivo destino che ci attende. Ricchezza e povertà derivano dall'incontro fortuito di avvenimenti esterni. Ma la virtù e il vizio? La virtù deriva dall'elemento originario dell'anima e il vizio dai rapporti *[15]* dell'anima con le cose esterne. Ma di ciò s'è parlato altrove[43].

9. *[È soggetto al destino chi è privo dell'anima superiore?]*

Ed ora ricordiamoci del «fuso», che, secondo gli antichi, le Moire fanno girare filando e che per Platone[44] rappresenta il cielo dei pianeti e la sfera delle stelle fisse; le Moire e la Necessità, loro madre, lo fanno girare *[5]* e filano <il destino> di ciascun essere alla sua nascita; e per essa gli esseri generati giungono alla nascita. Nel *Timeo*[45] il Demiurgo fornisce il principio dell'anima e gli dei mobili <nel cielo> gli danno poi le passioni terribili quanto necessarie, gli impulsi generosi, i desideri, i piaceri, i dolori e l'altra parte dell'anima, *[10]* donde provengono quelle passioni. Simili teorie ci legano agli astri, dai quali riceviamo l'anima nostra, e ci sottomettono così alla necessità non appena arriviamo quaggiù. Da essi deriva il nostro carattere e dal carattere le azioni e da una disposizione passiva le passioni.

Ma così che resta di noi?

Rimane ciò che noi siamo *[15]* veramente, il nostro io, cui la natura ha dato il dominio sulle passioni. In mezzo a tutti i mali che la natura del corpo ci infligge Iddio ci ha dato la virtù che non ha padrone[46]. E non quando siamo nella calma abbiamo bisogno della virtù, ma quando c'è pericolo di cadere nei mali, se la virtù non ci fosse. *[20]* Perciò «è necessario fuggire di qui»[47] e separarci da ciò che ci si è aggiunto, non essere più questo essere composto, questo corpo animato, in cui domina la natura del corpo, provvista solo di una traccia di anima, sicché la vita comune appartiene più al corpo <che all'anima>: infatti tutto ciò che appartiene a questa vita è corporeo. A un'altra *[25]* anima, estranea <al

ἄνω φορὰ καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον ὧν οὐδεὶς κρατεῖ, ἀλλ' ἢ προσχρῆται, ἵν' ᾖ ἐκεῖνο καὶ κατὰ τοῦτο ζῇ ἀναχωρήσας· ἢ ἔρημος ταύτης τῆς ψυχῆς γενόμενος ζῇ ἐν εἱμαρμένῃ, καὶ ἐνταῦθα τὰ ἄστρα αὐτῷ οὐ μόνον σημαίνει, ἀλλὰ γίνεται[b] αὐτὸς οἷον μέρος καὶ τῷ *[30]* ὅλῳ συνέπεται, οὗ μέρος. Διττὸς γὰρ ἕκαστος, ὁ μὲν τὸ συναμφότερόν τι, ὁ δὲ αὐτός· καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἡ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἴχνη τῇ ἐν σώματι· καὶ ἥλιος δὴ καὶ τἆλλα[c] διττὰ οὕτω· καὶ τῇ *[35]* μὲν ἑτέρᾳ ψυχῇ τῇ καθαρᾷ οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν, ἃ δὲ γίνεται εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν, καθ' ὃ μέρος εἰσὶ τοῦ παντός, σῶμα – καὶ ἐψυχωμένον[d] τὸ σῶμα μέρος – μέρει δίδωσι προαιρέσεως τοῦ ἄστρου καὶ ψυχῆς τῆς ὄντως αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄριστον βλεπούσης. Παρακολουθεῖ δ' αὐτῷ τὰ *[40]* ἄλλα, μᾶλλον δ' οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς περὶ αὐτόν, οἷον ἐκ πυρὸς θερμότητος εἰς τὸ ὅλον ἰούσης, καὶ εἴ τι παρὰ ψυχῆς τῆς ἄλλης εἰς ψυχὴν ἄλλην συγγενῆ οὖσαν· τὰ δὲ δυσχερῆ διὰ τὴν μίξιν. Μεμιγμένη γὰρ οὖν δὴ ἡ τοῦδε τοῦ παντὸς φύσις, καὶ εἴ τις τὴν ψυχὴν τὴν χωριστὴν *[45]* αὐτοῦ χωρίσειε, τὸ λοιπὸν οὐ μέγα. Θεὸς μὲν οὖν ἐκείνης συναριθμουμένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, φησί, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῷ δαιμόνια.

10. Εἰ δ' οὕτω, τὰς σημασίας καὶ νῦν δοτέον· τὰς δὲ ποιήσεις οὐ πάντως οὐδὲ τοῖς ὅλοις αὐτῶν, ἀλλὰ ὅσα[a] τοῦ παντὸς πάθη, καὶ ὅσον τὸ λοιπὸν αὐτῶν. Καὶ ψυχῇ μὲν καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς γένεσιν δοτέον ἥκειν τι φερούσῃ *[5]* παρ' αὐτῆς[b]· οὐ γὰρ ἂν ἔλθοι εἰς σῶμα μὴ μέγα τι παθητικὸν ἔχουσα. Δοτέον δὲ καὶ τύχας εἰσιούσῃ τὸ κατ' αὐτὴν τὴν φορὰν εἰσιέναι. Δοτέον δὲ καὶ αὐτὴν τὴν φορὰν ποιεῖσθαι συνεργοῦσαν καὶ ἀποπληροῦσαν παρ' αὐτῆς, ἃ δεῖ τελεῖν τὸ πᾶν, ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῇ τάξιν μερῶν *[10]* λαβόντος.

11. Χρὴ δὲ κἀκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τὸ ἀπ' ἐκείνων ἰὸν οὐ τοιοῦτόν ἐστιν[a] εἰς τοὺς λαβόντας, οἷον παρ' ἐκείνων ἔρχεται· οἷον εἰ πῦρ, ἀμυδρὸν τοῦτο, καὶ εἰ φιλιακὴ διάθεσις, ἀσθενὴς γενομένη ἐν τῷ λαβόντι οὐ μάλα καλὴν *[5]* τὴν φίλησιν εἰργάσατο, καὶ θυμὸς δὴ οὐκ ἐν μέτρῳ τυχόντος, ὡς ἀνδρεῖον γενέσθαι, ἢ

corpo>, appartiene il movimento che ci conduce verso l'alto, verso il bello e il divino, cui nessuno comanda, ma di cui essa si serve per identificarsi a quelli e vivere ad essi conforme, tutta in sé raccolta. Soggetto al destino vive solo quell'essere che è privo di quest'anima: per lui quaggiù gli astri non sono soltanto dei segni, ma diventa egli stesso un frammento, *[30]* e dipende dal mondo, di cui è una parte. Infatti ciascun essere è duplice: è cioè un composto ed è un io; e così il mondo è un tutto formato di un corpo e di un'anima ad esso legata ed è anche l'Anima universale che non è nel corpo, ma che illumina coi suoi riflessi quella che è nel corpo; anche il sole e gli altri <astri> sono egualmente duplici. *[35]* Con quell'anima superiore che è pura essi non danno nulla di cattivo, ma producono effetti nel mondo, poiché sono una parte di esso e corpi animati; il loro corpo, che è una parte, agisce su un'altra, ma la loro volontà e la loro vera anima guardano ognora verso il Bene. Le altre cose dipendono da questo principio, *[40]* o meglio non da questo immediatamente, ma da ciò che vien dopo di esso; così come il calore del fuoco penetra ovunque e come un'anima influisce su un'altra anima affine. I mali vengono dal mescolamento. Infatti la natura di questo mondo è mista[48] e se gli si togliesse l'Anima <universale> separata, *[45]* rimarrebbe poca cosa. È un dio <il mondo>, se teniamo conto di quell'<Anima>; nel resto esso è soltanto un grande demone, dice <Platone>[49], che ha demoniache passioni.

10. *[Ogni corpo ha, nell'universo, la funzione di parte]*

Se è così, bisogna ammettere che gli astri annuncino, ma non producano affatto tutte queste cose col loro essere intero, bensì solo gli aspetti passivi dell'universo e con ciò che di essi rimane, <tolta l'anima>. Bisogna inoltre ammettere che l'anima, prima di giungere alla nascita, porti con sé qualcosa: *[5]* non verrebbe, infatti, in un corpo se non avesse in sé grande disposizione a patire. Bisogna ammettere, poi, che essa una volta entrata <nel corpo> sia sottomessa alla fortuna, poiché la sua entrata corrisponde al movimento <dell'universo>. Bisogna ammettere che anche tale movimento con labori <col mondo> e compia da sé ciò che l'universo deve effettuare, dal momento che ogni corpo ha in esso la funzione di parte. *[10]*

11. *[Le nostre disposizioni diventano cattive quando restano in noi]*

Bisogna poi pensare che ciò che ci viene dagli astri non è più, in quelli che lo ricevono, tale qual era nel partirsi da essi. Così, ad esempio, il fuoco di quaggiù è oscuro, la disposizione all'amicizia diventa debole in chi la riceve *[5]* e non produce un'amicizia completamente bella; un impulso, in chi non si trova nel giusto mezzo, dal quale si genera il

ἀκροχολίαν ἢ ἀθυμίαν εἰργάσατο, καὶ τὸ τιμῆς ἐν ἔρωτι ὂν καὶ περὶ τὸ καλὸν ἔχον τῶν δοκούντων καλῶν ἔφεσιν εἰργάσατο, καὶ νοῦ ἀπόρροια πανουργίαν· καὶ γὰρ ἡ πανουργία ἐθέλει νοῦς *[10]* εἶναι τυχεῖν οὗ ἐφίεται οὐ δυνάμενος. Γίνεται οὖν κακὰ ἕκαστα τούτων ἐν ἡμῖν ἐκεῖ οὐ τούτων ὄντων· ἐπεὶ καὶ τὰ ἐλθόντα, καίτοι οὐκ ἐκεῖνα ὄντα, οὐ μένει οὐδὲ ταῦτα οἷα ἦλθε σώμασι μιγνύμενα καὶ ὕλῃ καὶ ἀλλήλοις.

12. Καὶ δὴ καὶ τὰ ἰόντα εἰς ἓν συμπίπτει καὶ κομίζεται ἕκαστον τῶν γινομένων[a] τι ἐκ τούτου τοῦ κράματος, ὥστε ὅ ἐστι, καὶ ποιόν τι[b] γενέσθαι. Οὐ γὰρ τὸν ἵππον ποιεῖ, ἀλλὰ τῷ ἵππῳ τι δίδωσιν· ὁ γὰρ ἵππος ἐξ ἵππου καὶ *[5]* ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος· συνεργὸς δὲ ἥλιος τῇ πλάσει· ὁ δὲ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου γίνεται. Ἀλλ' ἔβλαψέ ποτε ἢ ὠφέλησε τὸ ἔξω· ὁμοίως γὰρ τῷ πατρί, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιον πολλάκις, ἔστι δ' ὅτε πρὸς τὸ χεῖρον συνέπεσεν. Ἀλλ' οὐκ ἐκβιβάζει τοῦ ὑποκειμένου· ὁτὲ δὲ καὶ ἡ ὕλη *[10]* κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις, ὡς μὴ τέλεον[c] γενέσθαι ἡττωμένου τοῦ εἴδους[d].

13. Δεῖ τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν, ἐπειδὴ τὰ μὲν καὶ παρὰ[a] τῆς φορᾶς γίνεται, τὰ δὲ οὔ, διαλαβεῖν καὶ διακρῖναι καὶ εἰπεῖν, πόθεν ἕκαστα ὅλως. Ἀρχὴ δὲ ἥδε· ψυχῆς δὴ τὸ πᾶν τόδε διοικούσης κατὰ λόγον, οἷα δὴ καὶ ἐφ' ἑκάστου *[5]* ζῴου ἡ ἐν αὐτῷ ἀρχή, ἀφ' ἧς ἕκαστα τὰ τοῦ ζῴου μέρη καὶ πλάττεται καὶ πρὸς τὸ ὅλον συντέτακται, οὗ μέρη ἐστίν, ἐν μὲν τῷ ὅλῳ ἐστὶ τὰ πάντα, ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοσοῦτον μόνον, ὅσον ἐστὶν ἕκαστον. Τὰ δὲ ἔξωθεν προσιόντα, τὰ μὲν καὶ ἐναντία τῇ βουλήσει τῆς φύσεως, τὰ δὲ *[10]* καὶ πρόσφορα· τῷ δὲ ὅλῳ πάντα[b] ἅτε μέρη ὄντα αὐτοῦ τὰ πάντα συντέτακται φύσιν μὲν λαβόντα ἣν ἔχει καὶ συμπληροῦντα τῇ οἰκείᾳ ὅμως ὁρμῇ πρὸς τὸν ὅλον τοῦ παντὸς βίον. Τὰ μὲν οὖν ἄψυχα τῶν ἐν αὐτῷ πάντῃ ὄργανα καὶ οἷον ὠθούμενα[c] ἔξω εἰς τὸ ποιεῖν· τὰ δὲ *[15]* ἔμψυχα, τὰ μὲν τὸ κινεῖσθαι ἀορίστως ἔχει, ὡς ὑφ' ἅρμασιν ἵπποι πρὶν τὸν ἡνίοχον ἀφορίσαι αὐτοῖς τὸν δρόμον, ἅτε δὴ πληγῇ νεμόμενα· λογικοῦ δὲ ζῴου φύσις ἔχει παρ' ἑαυτῆς τὸν ἡνίοχον· καὶ ἐπιστήμονα μὲν ἔχουσα κατ' ἰθὺ φέρεται, μὴ δέ, ὡς ἔτυχε πολλάκις. Ἄμφω δὲ εἴσω τοῦ *[20]* παντὸς καὶ

coraggio[50], produce furore o rilassatezza; il desiderio di onore, anche se rivolto a qualcosa di onesto, crea la brama di atti onesti solo nell'apparenza; dalla intelligenza emana la scaltrezza che vorrebbe *[10]* eguagliare l'Intelligenza, ma non può arrivarvi. Tutte queste <disposizioni> diventano cattive quando sono in noi, mentre lassù non sono tali; e non solo esse non sono più quelle che erano, una volta arrivate <quaggiù>, ma nemmeno rimangono tali quali erano appena giunte, poiché subito si mescolano col corpo, con la materia e tra loro.

12. *[Importanza degli influssi esterni]*

Le influenze <degli astri> si combinano insieme ed ogni essere quando nasce trae da questo miscuglio la sua natura e le sue qualità. Esse infatti non creano certo il cavallo ma gli danno qualcosa; il cavallo nasce dal cavallo e *[5]* l'uomo dall'uomo; ma il sole concorre anche esso alla sua formazione[51]. L'uomo nasce dalla ragione <seminale> dell'uomo, però l'ambiente esterno gli può essere favorevole o sfavorevole; esso infatti rassomiglia al padre, ma spesso riesce migliore di lui od anche peggiore. <Questo influsso esterno> però non può far uscire l'essere dal suo substrato; talora la materia, *[10]* e non la natura, prevale, sicché ne nasce un essere incompleto, poiché la forma è sopraffatta <dalla materia>.

13. *[Tutti gli esseri con laborano alla vita universale]*

È necessario, dato che alcune cose derivano dal movimento <del cielo> ed altre no, che noi distinguiamo e separiamo <le due possibilità> e diciamo donde ogni cosa deriva. E questo è il principio: l'Anima governa l'universo secondo ragione[52], e noi possiamo paragonarla al principio che è in ogni *[5]* vivente, di cui foggia le parti e che coordina col tutto di cui sono parti; nell'universo ci sono tutte le parti, ma in ciascuna parte non c'è che essa sola; qui le influenze esteriori sono ora contrarie ora conformi alla volontà della natura. *[10]* Ma nell'universo tutti gli esseri, che ne sono le parti, sono coordinati insieme; da esso traggono la loro natura e con la loro tendenza propria con laborano alla vita universale.

Anzitutto, gli esseri inanimati sono semplici strumenti nell'universo e sono spinti ad agire dall'esterno; poi ci sono *[15]* gli esseri animati dei quali gli uni hanno un movimento indeterminato <nella direzione>, simili a cavalli già attaccati prima che il cocchiere assegni loro il cammino, e sono sospinti innanzi a colpi <di frusta>[53]; gli altri, cioè gli esseri ragionevoli, hanno in se stessi il loro cocchiere e se questi è sapiente essi procedono diritti, oppure no, come spesso accidentalmente avviene. Gli uni e gli altri sono all'interno *[20]* dell'universo e con-

συντελοῦντα πρὸς τὸ ὅλον· καὶ τὰ μὲν μείζω αὐτῶν καὶ ἐν πλείονι τῇ ἀξίᾳ πολλὰ ποιεῖ καὶ μεγάλα καὶ πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ζωὴν συντελεῖ τάξιν ποιητικὴν μᾶλλον ἢ παθητικὴν ἔχοντα, τὰ δὲ πάσχοντα διατελεῖ μικρὰν δύναμιν πρὸς τὸ ποιεῖν ἔχοντα· τὰ δὲ μεταξὺ τούτων, *[25]* πάσχοντα μὲν παρ' ἄλλων, ποιοῦντα δὲ πολλὰ καὶ ἐν πολλοῖς ἀρχὴν παρ' αὐτῶν[d] εἰς πράξεις καὶ ποιήσεις ἔχοντα. Καὶ γίνεται τὸ πᾶν ζωὴ παντελὴς τῶν μὲν ἀρίστων ἐνεργούντων τὰ ἄριστα, καθ' ὅσον τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ· ὃ δὴ καὶ τῷ ἡγεμονοῦντι συντακτέον, ὥσπερ *[30]* στρατιώτας στρατηγῷ, οἳ δὴ λέγονται καὶ ἕπεσθαι Διὶ ἐπὶ φύσιν τὴν νοητὴν ἱεμένῳ. Τὰ δὲ ἥττονι τῇ φύσει κεχρημένα δεύτερα τοῦ παντός, οἷα καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ψυχῆς δεύτερα· τὰ δ' ἄλλα ἀνάλογον τοῖς ἐν ἡμῖν μέρεσιν· οὐδὲ γὰρ ἐφ' ἡμῶν πάντα ἴσα. Ζῷα μὲν οὖν πάντα κατὰ λόγον *[35]* τὸν τοῦ παντὸς ὅλον, τά τε ἐν οὐρανῷ πάντα καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα εἰς τὸ ὅλον μεμέρισται, καὶ οὐδὲν τῶν μερῶν, οὐδ' εἰ μέγα, δύναμιν ἔχει τοῦ ἐξαλλαγὴν ἐργάσασθαι τῶν λόγων οὐδὲ τῶν κατὰ τοὺς λόγους γενομένων· ἀλλοίωσιν δὲ ἐπ' ἀμφότερα, χείρονός τε καὶ βελτίονος, ἐργάσασθαι, ἀλλ' *[40]* οὐκ ἐκστῆσαί γε τῆς οἰκείας φύσεως δύναται. Χεῖρον δὲ ἐργάζεται ἢ κατὰ σῶμα ἀσθένειαν διδὸν ἢ τῇ ψυχῇ τῇ συμπαθεῖ καὶ παρ' αὐτοῦ δοθείσῃ εἰς τὸ κάτω κατὰ συμβεβηκὸς φαυλότητος αἴτιον γινόμενον ἢ σώματος κακῶς συντεθέντος ἐμπόδιον τὴν εἰς αὐτὸ ἐνέργειαν δι' *[45]* αὐτὸ ποιῆσαι· οἷον οὐχ οὕτως ἁρμοσθείσης λύρας, ὡς δέξασθαι τὸ ἀκριβὲς ἁρμονίας[e] εἰς τὸ μουσικοὺς ἀποτελεῖν τοὺς φθόγγους.

14. Περὶ δὲ πενίας καὶ πλούτους καὶ δόξας καὶ ἀρχὰς πῶς; Ἤ, εἰ μὲν παρὰ πατέρων οἱ πλοῦτοι, ἐσήμηναν τὸν πλούσιον, ὥσπερ καὶ εὐγενῆ τὸν ἐκ τοιούτων διὰ τὸ γένος τὸ ἔνδοξον ἔχοντα ἐδήλωσαν μόνον· εἰ δ' ἐξ ἀνδραγαθίας, *[5]* εἰ σῶμα συνεργὸν γεγένηται, συμβάλλοιντο ἂν οἱ τὴν σώματος ἰσχὺν ἐργασάμενοι, γονεῖς μὲν πρῶτον, εἶτα, εἴ τι παρὰ τῶν τόπων ἔσχε[a], τὰ οὐράνια καὶ ἡ γῆ· εἰ δὲ ἄνευ σώματος ἡ ἀρετή, αὐτῇ μόνῃ δοτέον τὸ πλεῖστον καί, ὅσα παρὰ τῶν ἀμειψαμένων, συνεβάλλετο. Οἱ δὲ δόντες *[10]* εἰ μὲν ἀγαθοί, εἰς ἀρετὴν ἀνακτέον καὶ οὕτω τὴν αἰτίαν· εἰ δὲ φαῦλοι, δικαίως δὲ δόντες, τῷ ἐν αὐτοῖς βελτίστῳ ἐνεργήσαντι τοῦτο γεγονέναι. Εἰ δὲ πονηρὸς ὁ πλουτήσας, τὴν μὲν πονηρίαν προηγουμένην καὶ τί τὸ αἴτιον τῆς πονηρίας, προσληπτέον δὲ καὶ τοὺς δόντας συναιτίους *[15]* ὡσαύτως γενομένους. Εἰ δ' ἐκ πόνων, οἷον ἐκ γεωργίας, ἐπὶ τὸν γεωργόν, συνεργὸν τὸ

corrono al tutto; i più grandi e quelli di maggior pregio agiscono intensamente e molto contribuiscono alla vita dell'universo, poiché hanno un compito più attivo che passivo; altri rimangono passivi poiché hanno uno scarso potere per agire; quelli che stanno fra gli uni e gli altri *[25]* sono passivi rispetto ai primi, però agiscono spesso e spesso traggono da sé il principio delle azioni e delle produzioni.

Così il tutto si fa vita perfetta, perché gli esseri migliori hanno l'attività migliore, avendo ciascuno in sé il migliore <principio>: ma devono sottomettersi al loro sovrano, come *[30]* soldati al loro generale, e seguire, come si dice[54], Zeus, che procede verso la natura intelligibile. Quelli che hanno una natura inferiore sono secondi nell'universo, così come è seconda in noi una parte dell'anima nostra. Gli altri esseri corrispondono ai nostri organi particolari, i quali, infatti, non sono in noi tutti eguali.

Dunque, tutti i viventi vivono conformi alla ragione *[35]* universale, tanto quelli che sono nel cielo, come quelli che sono ripartiti nel mondo; e nessuna delle parti, per quanto importante, <dell'universo> ha il potere di creare un mutamento nelle ragioni delle cose o in ciò che dalle ragioni proviene; vi produrrà una modificazione in peggio o in meglio, ma *[40]* non potrà separarle dalla loro propria natura. Può renderle peggiori o indebolendo la loro forza corporea o diventando accidentalmente causa di malvagità per l'anima che simpatizza con quella e da quella è stata sospinta verso il basso; oppure con la cattiva costituzione del corpo crea un ostacolo all'attività protesa verso di lei[55] *[45]*: perciò <il corpo> assomiglia a una lira che non è così accordata da poter accogliere l'esatta armonia e produrre suoni musicali.

14. *[Ogni evento ha la sua causa determinante]*

E che si dirà della povertà e della ricchezza, della fama e dei poteri? Se la ricchezza <è ereditaria> dai parenti, <gli astri> la annunciano, come pure annunciano la nobiltà, se essa è dovuta soltanto alla stirpe che abbia già in sé la sua fama; qualora sia dovuta invece al merito personale, *[5]* o il corpo vi ha contribuito, e in questo caso le cause che hanno dato vigore al corpo, cioè i genitori anzitutto e le influenze regionali del cielo e della terra, vi hanno contribuito; oppure il corpo non vi ha contribuito, e allora bisognerà attribuire il merito maggiore alla sola virtù ed a quanto è stato dato da quelli che l'hanno ricompensata. Se i donatori *[10]* sono buoni bisogna ricercare nella virtù la causa <della ricchezza>; se sono cattivi, ma hanno donato secondo giustizia, ciò è accaduto per quella parte migliore che ha agito in loro. Se chi si arricchisce è malvagio, ne è causa principale la sua malvagità e il principio di essa, cui bisognerà aggiungere come concause *[15]* coloro che gli hanno regalato. Se <la ricchezza proviene> dal lavoro, ad

περιέχον[b] γεγενημένον. Εἰ δὲ θησαυρὸν εὗρε, συμπεσεῖν τι τῶν ἐκ τοῦ παντός· εἰ δέ, σημαίνεται· πάντως γὰρ ἀκολουθεῖ ἀλλήλοις πάντα· διὸ καὶ πάντως[c]. Εἰ δ' ἀπέβαλέ τις πλοῦτον, [20] εἰ ἀφαιρεθείς, ἐπὶ τὸν ἀφελόμενον, κἀκεῖνον ἐπὶ τὴν οἰκείαν ἀρχήν· εἰ δ' ἐν θαλάττῃ, τὰ συμπεσόντα. Τὸ δ' ἔνδοξον ἢ δικαίως ἢ οὔ. Εἰ οὖν δικαίως, τὰ ἔργα[d] καὶ τὸ παρὰ τοῖς δοξάζουσι βέλτιον· εἰ δ' οὐ δικαίως, ἐπὶ τὴν τῶν τιμώντων ἀδικίαν. Καὶ ἀρχῆς δὲ πέρι ὁ αὐτὸς [25] λόγος· ἢ γὰρ προσηκόντως ἢ οὔ· καὶ θάτερον μὲν ἐπὶ τὸ βέλτιον τῶν ἑλομένων, ἢ ἐπ' αὐτὸν[e] διαπραξάμενον ἑτέρων συστάσει καὶ ὁπωσοῦν ἄλλως. Περὶ δὲ γάμων ἢ προαίρεσις ἢ συντυχία καὶ σύμπτωσις ἐκ τῶν ὅλων. Παίδων δὲ γενέσεις ἀκόλουθοι τούτοις, καὶ ἢ [30] πέπλασται κατὰ λόγον ἐμποδίσαντος οὐδενός, ἢ χεῖρον ἔσχε γενομένου ἔνδον κωλύματός τινος ἢ παρ' αὐτὴν τὴν κύουσαν ἢ τοῦ περιέχοντος οὕτω διατεθέντος ὡς ἀσυμμέτρως πρὸς τήνδε τὴν κύησιν ἐσχηκότος.

15. Ὁ δὲ Πλάτων πρὸ τῆς περιφορᾶς τοῦ ἀτράκτου δοὺς κλήρους καὶ προαιρέσεις συνεργοὺς ὕστερον δίδωσι τοὺς ἐν τῷ ἀτράκτῳ, ὡς πάντως τὰ αἱρεθέντα συναποτελοῦντας· ἐπεὶ καὶ ὁ δαίμων συνεργὸς εἰς πλήρωσιν [5] αὐτῶν. Ἀλλ' οἱ κλῆροι τίνες; Ἢ τοῦ παντὸς[a] ἔχοντος οὕτως, ὡς τότε εἶχεν, ὅτε εἰσῄεσαν εἰς τὸ σῶμα, γενέσθαι, καὶ τὸ εἰσελθεῖν εἰς τόδε τὸ σῶμα καὶ τῶνδε γονέων καὶ ἐν τοιούτοις τόποις γίγνεσθαι[b] καὶ ὅλως, ὡς εἴπομεν, τὰ ἔξω. Πάντα δὲ ὁμοῦ γενόμενα καὶ οἷον συγκλωσθέντα διὰ τῆς [10] μιᾶς τῶν λεγομένων Μοιρῶν δεδήλωται ἐπί τε ἑκάστων ἐπί τε τῶν ὅλων· ἡ δὲ Λάχεσις τοὺς κλήρους· καὶ τὰ συμπεσόντα τάδε πάντως ἀναγκαῖον τὴν Ἄτροπον ἐπάγειν. Τῶν δ' ἀνθρώπων οἱ μὲν γίγνονται[c] τῶν ἐκ τοῦ ὅλου καὶ τῶν ἔξω, ὥσπερ γοητευθέντες, καὶ ὀλίγα ἢ οὐδὲν αὐτοί· οἱ δὲ [15] κρατοῦντες τούτων καὶ ὑπεραίροντες οἷον τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐκτὸς ψυχῆς ἀποσῴζουσι τὸ ἄριστον καὶ ἀρχαῖον τῆς ψυχικῆς οὐσίας. Οὐ γὰρ δὴ νομιστέον τοιοῦτον εἶναι ψυχήν, οἷον, ὅ τι ἂν ἔξωθεν πάθῃ, ταύτην φύσιν ἴσχειν, μόνην τῶν πάντων οἰκείαν φύσιν οὐκ ἔχουσαν· [20] ἀλλὰ χρὴ πολὺ πρότερον αὐτὴν ἢ τὰ ἄλλα, ἅτε ἀρχῆς λόγον ἔχουσαν, πολλὰς οἰκείας δυνάμεις πρὸς ἐνεργείας τὰς κατὰ φύσιν ἔχειν· οὐ γὰρ δὴ οἷόν τε οὐσίαν οὖσαν μὴ μετὰ τοῦ εἶναι καὶ ὀρέξεις καὶ πράξεις καὶ τὸ πρὸς τὸ εὖ κεκτῆσθαι. Τὸ μὲν οὖν

esempio dalla coltivazione dei campi, essa <è dovuta> all'agricoltore; <ma> anche l'ambiente vi concorre. Se <deriva> dalla scoperta di un tesoro, v'hanno contribuito alcune circostanze provenienti dall'universo: perciò viene predetta; infatti, tutti gli accadimenti si susseguono e quindi anche si annunciano tutti l'un l'altro. Se qualcuno ha perduto le sue ricchezze *[20]* perché è stato derubato, ne è causa il ladro e il principio suo proprio. Se le ha perdute in mare, ne sono causa le circostanze. Il buon nome è meritato o no; se è meritato, ciò è dovuto alle azioni e alla parte migliore che opera in coloro che le giudicano; se è immeritato, all'ingiustizia di chi ne fa gli elogi. Così si dica specialmente del potere: *[25]* o è giustificato o no; se lo è, ciò si deve alla bontà di chi l'ha dato; se non lo è, è dovuto a quello che è stato fatto per l'intervento di altri o ad altro mezzo. Un matrimonio è determinato o dalla libera scelta o da cause fortuite o da eventi nati dall'universo. La nascita dei fanciulli dipende dalle stesse cause; *[30]* se nulla si oppone, il fanciullo è conformato secondo la ragione <seminale>; ma <questa conformazione> è imperfetta se l'ostacolo è interno all'organismo della donna incinta oppure se l'ambiente esterno è tale da non favorire la gravidanza.

15. *[L'anima, in quanto ha la sua propria natura, è causalità]*

Platone[56] prima <di parlare> della rivoluzione del fuso ammette anzitutto delle sorti scelte <dall'anima> come concause e poi ammette quelle <determinate> dal fuso, le quali rendono effettive quelle già scelte; inoltre anche il demone concorre alla loro effettuazione. *[5]* E che cosa sono le sorti? Esse <significano> lo stato dell'universo nel momento in cui <l'anima> entra nel corpo, quello del corpo nel quale essa entra, i parenti, il luogo dove nasce, insomma tutte quelle che abbiamo chiamate circostanze esterne. È chiaro che tutte queste circostanze sono prodotte e filate, *[10]* nel loro insieme e singolarmente, da una delle Moire, <da Cloto>; Lachesi <ripartisce> le sorti; Atropo conferma la necessità di tali circostanze in modo assoluto.

Tra gli uomini ce ne sono alcuni che sono come dominati dall'incanto magico delle cose del mondo e degli oggetti esterni e si riducono così a poco o nulla. *[15]* Altri dominano[57] le cose ed ergono il loro capo verso il cielo, fuori del mondo, e salvano così la parte migliore della loro anima e ciò che v'è di originario nella sua essenza. Non bisogna pensare che l'anima abbia tale natura da subire qualcosa dall'esterno e che essa sola, fra tutte le cose, non abbia una sua propria natura; *[20]* ben più delle altre cose l'anima, in quanto ha valore di principio, possiede necessariamente molte facoltà sue proprie per compiere i suoi atti naturali; e poiché è una sostanza, non è possibile che essa non possieda, oltre all'essere, anche aspirazioni ed atti e una tendenza verso il bene. Ciò che

συναμφότερον ἐκ τοῦ συναμφοτέρου *[25]* τῆς φύσεως καὶ τοιόνδε καὶ ἔργα ἔχει τοιάδε· ψυχὴ δὲ εἴ τις χωρίζεται, χωριστὰ καὶ ἴδια ἐνεργεῖ τὰ τοῦ σώματος πάθη οὐκ αὐτῆς[d] τιθεμένη, ἅτε ἤδη ὁρῶσα, ὡς τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο.

16. Ἀλλὰ τί τὸ μικτὸν καὶ τί τὸ μὴ καὶ τί τὸ χωριστὸν καὶ ἀχώριστον, ὅταν ἐν σώματι ᾖ, καὶ ὅλως τί τὸ ζῷον ἀρχὴν ἑτέραν ὕστερον λαβοῦσι ζητητέον· οὐ γὰρ ἅπαντες τὴν αὐτὴν δόξαν ἔσχον περὶ τούτου. Νῦν δὲ ἔτι λέγωμεν *[5]* πῶς τὸ «κατὰ λόγον ψυχῆς διοικούσης τὸ πᾶν» εἴπομεν. Πότερα[a] γὰρ ἕκαστα οἷον ἐπ' εὐθείας ποιοῦσα, ἄνθρωπον, εἶτα ἵππον καὶ ἄλλο ζῷον καὶ δὴ καὶ θηρία, πῦρ δὲ καὶ γῆν πρότερον, εἶτα συμπεσόντα ταῦτα ἰδοῦσα καὶ φθείροντα ἄλληλα ἢ καὶ ὠφελοῦντα, τὴν συμπλοκὴν τὴν ἐκ τούτων *[10]* ἰδοῦσα μόνον καὶ τὰ ὕστερον συμβαίνοντα ἀεὶ γίγνεσθαι, οὐδὲν ἔτι συμβαλλομένη πρὸς τὰ ἐφεξῆς, ἀλλ' ἢ μόνον ζῴων γενέσεις τῶν ἐξ ἀρχῆς πάλιν ποιοῦσα καὶ τοῖς πάθεσι τοῖς δι' ἀλλήλων αὐτὰ συγχωροῦσα; Ἢ αἰτίαν λέγοντες καὶ τῶν οὕτω γινομένων, ὅτι παρ' αὐτῆς γενόμενα *[15]* τὰ ἐφεξῆς ἐργάζεται; Ἢ καὶ τὸ τόδε τόδε ποιῆσαι ἢ παθεῖν ἔχει ὁ λόγος οὐκ εἰκῇ οὐδὲ[b] κατ' ἐπιτυχίαν οὐδὲ τῶνδε γιγνομένων, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης οὕτως; Ἆρ' οὖν τῶν λόγων αὐτὰ ποιούντων; Ἢ ὄντων μὲν τῶν λόγων, οὐχ ὡς ποιούντων δέ, ἀλλ' ὡς εἰδότων, μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς τῆς *[20]* τοὺς λόγους τοὺς γεννητικοὺς ἐχούσης εἰδυίας τὰ ἐκ τῶν ἔργων συμβαίνοντα αὐτῆς ἁπάντων· τῶν γὰρ αὐτῶν συμπιπτόντων καὶ περιεστηκότων τὰ αὐτὰ πάντως προσήκει ἀποτελεῖσθαι· ἃ δὴ παραλαβοῦσα ἢ προιδοῦσα ἡ ψυχὴ ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς περαίνει καὶ συνείρει, *[25]* προηγούμενα οὖν καὶ ἐπακολουθοῦντα πάντως καὶ πάλιν ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς προηγούμενα, ὡς ἐκ τῶν παρόντων· ὅθεν ἴσως ἀεὶ χείρω τὰ ἐφεξῆς· οἷον ἄνδρες ἄλλοι πάλαι, νῦν δὲ ἄλλοι, τῷ μεταξὺ καὶ ἀεὶ ἀναγκαίῳ τῶν λόγων εἰκόντων τοῖς τῆς ὕλης παθήμασι. Συνορῶσα οὖν ἀεὶ ἄλλα, *[30]* τὰ δ' ἄλλα, καὶ παρακολουθοῦσα τοῖς τῶν αὐτῆς ἔργων παθήμασι τὸν βίον τοιοῦτον ἔχει καὶ οὐκ ἀπήλλακται τῆς ἐπὶ τῷ ἔργῳ φροντίδος τέλος ἐπιθεῖσα τῷ ποιήματι καὶ ὅπως ἕξει καλῶς καὶ εἰς ἀεὶ ἅπαξ μηχανησαμένη, οἷα δέ τις γεωργὸς σπείρας ἢ καὶ φυτεύσας ἀεὶ διορθοῦται, ὅσα *[35]* χειμῶνες ἔβλαψαν ὑέτιοι ἢ κρυμῶν συνέχεια ἢ ἀνέμων ζάλαι. Ἀλλ' εἰ ταῦτα ἄτοπα, ἐκεῖνο δεῖ λέγειν, ὅτι ἤδη

è composto <di anima e corpo> deriva da altro essere composto *[25]* della natura e ne riceve modi e operazioni corrispondenti; ma l'anima, se ce n'è una che si separi <dal corpo>[58], agisce con atti separati e propri e non considera sue le affezioni del corpo, perché vede ormai che altro è l'anima e altro il corpo.

16. *[L'anima congiunge gli antecedenti ai conseguenti]*

Ma che cosa significhino misto e puro, separato e inseparato, finché l'anima è nel corpo, e che cosa sia il vivente, indagheremo più tardi[59] per altra via; perché non tutti la pensano allo stesso modo. Per ora diciamo *[5]* che cosa intendiamo affermando che «l'Anima governa l'universo secondo ragione»[60]. L'Anima, forse, fabbrica direttamente ogni essere, un uomo, un cavallo o un altro animale e le bestie feroci [e, prima, del fuoco e della terra]? e poi vedendo che questi esseri s'incontrano e si distruggono oppure si aiutano tra loro, assiste con indifferenza alla loro combinazione *[10]* ed a ciò che poi accade nel tempo indefinito? e più non collabora per quello che avviene più tardi se non creando di nuovo gli animali di prima per poi abbandonarli alle loro mutue relazioni? Oppure diremo che essa è la causa anche degli avvenimenti che ne derivano per il fatto che gli esseri da lei generati *[15]* producono quelli successivi? Ragione vuol forse dire che ogni essere patisce o agisce non a caso e non secondo l'incontro cieco degli accadimenti, ma in maniera necessaria? Forse producono tutto ciò le ragioni <seminali>? Oppure queste ragioni esistono, ma non sono produttive, ma soltanto esseri che conoscono; oppure l'Anima, *[20]* che possiede le ragioni generatrici, conosce i risultati di tutte le sue azioni; infatti date le medesime condizioni e le medesime circostanze, è necessario che si producano gli stessi effetti; ora l'anima in quanto comprende e prevede le circostanze, porta a compimento le conseguenze collegandole con quelle. *[25]* Essa <unisce> strettamente gli antecedenti ai conseguenti e a questi poi i successivi antecedenti, secondo le possibilità del presente; e perciò forse conclude che le cose che verranno saranno peggiori: per esempio, che gli uomini di una volta erano diversi da quelli di adesso, poiché le ragioni <seminali>, nell'intervallo, necessariamente cedono sempre più alle affezioni della materia.

Così assistendo a questo perpetuo mutamento *[30]* e seguendo gli effetti delle sue azioni, essa conduce la sua propria vita, non libera mai dal pensiero dell'opera sua e senza porre fine alla sua attività; non ha fabbricato una volta per sempre perché tutto rimanga in buona condizione, ma è simile a un agricoltore, che, dopo aver seminato e piantato, continuamente corregge ciò che di dannoso hanno apportato *[35]* gli inverni piovosi, i freddi assidui e i venti impetuosi[61]. Ma se tutto ciò è assurdo, bisogna dire che essa conosce prima la corruzione <degli

ἔγνωσται ἢ καὶ κεῖται ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἡ φθορὰ καὶ τὰ ἀπὸ κακίας ἔργα; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὰς κακίας τοὺς λόγους ποιεῖν φήσομεν, καίτοι ἐν ταῖς τέχναις καὶ τοῖς *[40]* λόγοις αὐτῶν οὐκ ἔνι ἁμαρτία οὐδὲ παρὰ τὴν τέχνην[c] οὐδ' ἡ φθορὰ τοῦ κατὰ τέχνην. Ἀλλ' ἐνταῦθά τις ἐρεῖ μὴ εἶναι μηδὲν παρὰ φύσιν μηδὲ κακὸν τῷ ὅλῳ· ἀλλ' ὅμως τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον συγχωρήσεται. Τί οὖν, εἰ τῷ ὅλῳ καὶ τὸ χεῖρον συνεργόν, καὶ οὐ δεῖ πάντα καλὰ εἶναι; *[45]* Ἐπεὶ καὶ τὰ ἐναντία συντελεῖ καὶ οὐκ ἄνευ τούτων κόσμος· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ζῴων οὕτω[d]· καὶ τὰ μὲν βελτίω ἀναγκάζει καὶ πλάττει ὁ λόγος, ὅσα δὲ μὴ τοιαῦτα, δυνάμει κεῖται ἐν τοῖς λόγοις, ἐνεργείᾳ δὲ ἐν τοῖς γενομένοις, οὐδὲν ἔτι δεομένης[e] ἐκείνης ποιεῖν οὐδ' ἀνακινεῖν *[50]* τοὺς λόγους ἤδη τῆς ὕλης τῷ σεισμῷ τῷ ἐκ τῶν προηγουμένων λόγων καὶ τὰ παρ' αὐτῆς ποιούσης τὰ χείρω, κρατουμένης δ' αὖ οὐδὲν ἧττον πρὸς τὰ βελτίω· ὥστε ἓν ἐκ πάντων ἄλλως ἑκατέρως γινομένων καὶ ἄλλως αὖ ἐν τοῖς λόγοις.

17. Πότερα δὲ οἱ λόγοι οὗτοι οἱ ἐν ψυχῇ νοήματα; Ἀλλὰ πῶς κατὰ τὰ νοήματα ποιήσει; Ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ, καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὅρασις, ἀλλὰ δύναμις προτρεπτικὴ[a] τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα ἀλλὰ *[5]* δρῶσα μόνον, οἷον τύπον καὶ σχῆμα ἐν ὕδατι, ὥσπερ κύκλος, ἄλλου ἐνδόντος εἰς τοῦτο τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης[b] τὸ ποιεῖν. Εἰ τοῦτο, ποιήσει τὸ ἡγούμενον τῆς ψυχῆς τῷ τρέφειν[c] τὴν ἔνυλον καὶ γεννητικὴν ψυχήν. Θρέψει οὖν λογισαμένη αὐτή;[d] Ἀλλ' εἰ λογισαμένη, *[10]* ἀναφορὰν ἕξει πρότερον[e] εἰς ἄλλο ἢ εἰς τὰ ἐν αὐτῇ[f]. Ἀλλ' εἰς τὰ ἐν αὐτῇ οὐδὲν δεῖ λογισμῶν· οὐ γὰρ οὗτος θρέψει, ἀλλὰ τὸ ἐν αὐτῇ ἔχον τοὺς λόγους· τοῦτο γὰρ καὶ δυνατώτερον καὶ ποιεῖν ἐν ψυχῇ δυνάμενον. Κατ' εἴδη ἄρα ποιεῖ. Δεῖ τοίνυν καὶ αὐτὴν παρὰ νοῦ ἔχουσαν διδόναι. *[15]* Νοῦς δὴ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός, ψυχὴ δὲ παρ' αὐτῆς[g] ἡ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα, ἡ δὲ ὡσπερεὶ ἐπιταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ· ποιεῖ δὲ τὰ μὲν ἀνεμποδίστως, τὰ δὲ ἐμποδισθεῖσα χείρω[h]. Ἅτε δὲ δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν λαβοῦσα καὶ λόγων οὐ τῶν πρώτων πληρωθεῖσα *[20]* οὐ μόνον καθ' ἃ ἔλαβε ποιήσει, ἀλλὰ γένοιτο ἂν τι καὶ παρ' αὐτῆς καὶ τοῦτο δηλονότι χεῖρον· καὶ ζῷον μέν, ζῷον δὲ ἀτελέστερον καὶ δυσχεραῖνον τὴν αὑτοῦ[i] ζωήν, ἅτε χείριστον καὶ δύσκολον δὴ καὶ ἄγριον καὶ ἐξ ὕλης χείρονος οἷον ὑποστάθμης

esseri> e gli effetti delle loro imperfezioni, poiché sono impliciti nelle loro ragioni <seminali>. Ma se è così, dovremo dire che tali ragioni producono questi difetti, benché nelle arti e nelle *[40]* loro ragioni non ci sia errore, né ci sia cosa contraria all'arte o nociva all'arte[62]. Ma ora chi dicesse che non c'è nulla di contrario alla natura e nulla di male per l'universo, dovrebbe pure ammettere che c'è il meglio e il peggio.

Ma se anche ciò che è peggiore concorre <alla perfezione> dell'universo e se non tutte le cose possono essere buone? *[45]*

Infatti i contrari si conciliano e senza di essi il cosmo non è tale; e così è degli altri viventi. La ragione <seminale> foggia gli esseri e li costringe ad essere sempre migliori; i loro difetti sono in potenza nelle loro ragioni, in atto negli esseri generati, né <l'Anima universale> ha più il potere di agire o *[50]* di far agire le ragioni, poiché la materia, con lo scuotimento che proviene dalle ragioni primordiali[63], fa quanto può per produrre il peggio, ma nondimeno è dominata e subordinata al meglio: così di tutte le cose <si forma> un ordine solo[64], benché esse si trovino in due maniere <e cioè qui> diversamente da come erano nelle ragioni.

17. *[L'Intelligenza dà le ragioni seminali all'Anima dell'universo]*

Sono forse pensieri le ragioni[65] contenute nell'anima?

Ma come opererebbe pensando? La ragione infatti agisce nella materia e la potenza produttrice naturale non è un pensiero né una ragione, ma una forza modificatrice della materia, che non conosce, ma *[5]* soltanto agisce, così come ad esempio una cosa rotonda <riflette> la propria forma ed immagine nell'acqua, poiché un'altra cosa ha dato l'impulso ad agire. Se è così, la parte principale dell'anima agirà così da modificare l'Anima generatrice che è nella materia.

La modifica dopo aver riflettuto?

Se essa avrà riflettuto, *[10]* farà anche riferimenti. Ad altra cosa o a ciò che ha in sé? Ma se passa a ciò che ha in sé, di riflessione non c'è bisogno. E non questa <riflessione> sarà la modificatrice, ma la potenza che in sé possiede le ragioni: ora questa potenza è nell'anima la più capace di agire. Essa agisce secondo le idee; ed è necessario che essa, per poterle dare, le abbia dall'Intelligenza. *[15]* L'Intelligenza le dà all'Anima dell'universo, l'anima che procede da questa ed è dopo l'Intelligenza le dà all'anima che viene dopo di sé illuminandola e informandola e quest'ultima, quasi per incarico, produce le cose; e produce ora senz'essere ostacolata, ora tra impedimenti. In questo caso, siccome ha ricevuto il potere di agire ed è piena di ragioni, ma non delle prime, *[20]* essa non solo produrrà secondo la capacità ricevuta, ma da lei nascerà qualche cosa che evidentemente sarà inferiore: un vivente, ad esempio, ma un vivente imperfetto che faticosamente sopporta la sua vita[66], perché è inferiore, ribelle, selvaggio, fatto di materia inferiore, che è

τῶν προηγουμένων πικρᾶς καὶ πικρὰ ποιούσης· [25] καὶ ταῦτα παρέξει καὶ αὐτὴ τῷ ὅλῳ.

18. Ἆρ' οὖν τὰ κακὰ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἀναγκαῖα, ὅτι ἕπεται τοῖς προηγουμένοις; Ἢ ὅτι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα ἦν, ἀτελὲς ἂν ἦν τὸ πᾶν. Καὶ γὰρ χρείαν τὰ πολλὰ αὐτῶν ἢ καὶ πάντα παρέχεται τῷ ὅλῳ, οἷον τὰ τῶν ἰοβόλων, [5] λανθάνει δὲ τὰ πλεῖστα διὰ τί· ἐπεὶ καὶ τὴν κακίαν αὐτὴν ἔχειν πολλὰ χρήσιμα καὶ πολλῶν ποιητικὴν καλῶν[a], οἷον κάλλους τεχνητοῦ παντός, καὶ κινεῖν εἰς φρόνησιν μὴ ἐῶσαν ἐπ' ἀδείας εὕδειν. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ [10] ἱεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης οἷον ἀπομεστουμένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρώτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ [15] πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἴχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος, ἑστηκότων μὲν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου, τοῦ δὲ τρίτου ἑστηκότος μὲν καὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς κινουμένου. Ἕως [20] γὰρ ἂν ᾖ νοῦς καὶ ψυχή, ῥεύσονται οἱ λόγοι εἰς τοῦτο τὸ εἶδος ψυχῆς[b], ὥσπερ, ἕως ἂν ᾖ ἥλιος, πάντα τὰ ἀπ' αὐτοῦ φῶτα.

come il sedimento degli atti superiori, che è amaro e rende amare le cose; *[25]* queste cose essa offre all'universo.

18. *[I mali sono necessari all'universo]*

Dunque i mali sono necessari nell'universo, poiché sono la conseguenza degli esseri superiori?

Certo, se essi non fossero, il mondo sarebbe imperfetto. Molti di essi, anzi tutti, portano vantaggi alla totalità delle cose, come ad esempio gli animali velenosi: *[5]* ma quasi sempre ciò ci sfugge. Persino il vizio porta molte utilità e produce molte belle cose, come, ad esempio, i begli oggetti dell'arte, e ci spinge alla prudenza e non ci lascia dormire tranquillamente.

Se questo è detto bene, necessariamente l'Anima dell'universo contemplerà gli esseri migliori *[10]* e tenderà sempre verso la natura intelligibile e verso Dio; essa se ne riempie e da lei, una volta riempita e quasi ricolma, nasce un'immagine che è al suo limite estremo ed è ciò che produce le cose. È l'ultima potenza produttrice: al di sopra, c'è la parte superiore dell'anima che è riempita <di forme> dall'Intelligenza; *[15]* al di sopra di tutto c'è l'Intelligenza demiurgica, che all'anima che vien dopo dà <le forme> le cui tracce sono nella realtà di terzo grado. Perciò si dice giustamente che il mondo è un'immagine che sempre si rinnova, mentre la prima e la seconda realtà sono immutabili[67] ed immutabile è anche la terza, benché essa si muova per accidente nella materia. *[20]* Finché ci sarà un'Intelligenza e un'Anima, le ragioni ne procederanno nella specie inferiore dell'anima, come, finché ci sarà il sole, da esso irradierà ogni splendore.

II 4 (12) ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ[a]

1. Τὴν λεγομένην ὕλην ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴν εἰδῶν λέγοντες εἶναι κοινόν τινα τοῦτον λόγον περὶ αὐτῆς πάντες λέγουσιν, ὅσοι εἰς ἔννοιαν ἦλθον τῆς τοιαύτης φύσεως, καὶ μέχρι τούτου τὴν αὐτὴν φέρονται· τίς δέ *[5]* ἐστιν αὕτη ἡ ὑποκειμένη φύσις καὶ πῶς δεκτικὴ καὶ τίνων, τὸ ἐντεῦθεν ἤδη ζητοῦντες[a] διέστησαν. Καὶ οἱ μὲν σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι θέμενοι καὶ τὴν οὐσίαν ἐν τούτοις μίαν τε τὴν ὕλην λέγουσι καὶ τοῖς στοιχείοις ὑποβεβλῆσθαι καὶ αὐτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, τὰ δ' ἄλλα *[10]* πάντα οἷον πάθη ταύτης καί πως ἔχουσαν αὐτὴν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τολμῶσι καὶ μέχρι θεῶν αὐτὴν ἄγειν καὶ τέλος δὴ καὶ αὐτὸν ἀυτεῖν τὸν θεὸν ὕλην ταύτην πως ἔχουσαν εἶναι. Διδόασι δὲ καὶ σῶμα αὐτῇ ἄποιον αὐτὸ σῶμα λέγοντες καὶ μέγεθος δέ. Οἱ δὲ ἀσώματον λέγουσι καὶ *[15]* ταύτην οὐ μίαν τινὲς αὐτῶν, ἀλλὰ ταύτην μὲν τοῖς σώμασιν ὑποβεβλῆσθαι καὶ αὐτοὶ περὶ ἧς οἱ πρότεροι λέγουσιν, ἑτέραν μέντοι προτέραν ἐν τοῖς νοητοῖς ὑποβεβλημένην τοῖς ἐκεῖ εἴδεσι καὶ ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις.

2. Διὸ πρότερον ζητητέον περὶ ταύτης εἰ ἔστι, καὶ τίς οὖσα τυγχάνει, καὶ πῶς ἐστιν. Εἰ δὴ ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ τῆς ὕλης εἶναι, ἐν δὲ τοῖς ἐκεῖ ἀρίστοις οὖσιν οὐδὲν ἀόριστον οὐδὲ ἄμορφον, οὐδ' ἂν ὕλη ἐκεῖ εἴη· *[5]* καὶ εἰ ἁπλοῦν ἕκαστον, οὐδ' ἂν δέοι ὕλης, ἵν' ἐξ αὐτῆς καὶ ἄλλου τὸ σύνθετον· καὶ γινομένοις μὲν ὕλης δεῖ καὶ ἐξ ἑτέρων ἕτερα ποιουμένοις, ἀφ' ὧν καὶ ἡ τῶν αἰσθητῶν ὕλη ἐνοήθη, μὴ γινομένοις δὲ οὔ. Πόθεν δὲ ἐλήλυθε καὶ ὑπέστη; Εἰ γὰρ ἐγένετο, καὶ ὑπό τινος· εἰ δὲ ἀίδιος, *[10]* καὶ ἀρχαὶ πλείους καὶ κατὰ συντυχίαν τὰ πρῶτα. Κἂν εἶδος δὲ προσέλθῃ, τὸ σύνθετον ἔσται σῶμα· ὥστε κἀκεῖ σῶμα.

3. Πρῶτον οὖν λεκτέον ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον, οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλοι παρέχειν αὐτὸ[a] τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις· οἷόν τι καὶ

1. *[Qual è la natura della materia intesa come soggetto?]*

Coloro che dicono[68] che la materia è un soggetto e un ricettacolo delle forme hanno di questa realtà l'opinione comune di quanti se ne sono formati una nozione: e fin qui sono tutti d'accordo; *[5]* ma quale sia la natura di tale soggetto e come e quali <forme> essa riceva, sono problemi sui quali non si è d'accordo. Gli uni[69], ammettendo che i corpi siano le sole entità reali e l'unica sostanza, dicono che la materia è una e che fa da substrato agli elementi e che è la loro sostanza: e che le altre cose *[10]* e persino gli elementi sono sue affezioni e modi di essere. Anzi essi osano portarla perfino tra gli dei e dicono alfine che Dio stesso è un modo della materia. Essi attribuiscono un corpo alla materia e la definiscono un corpo senza qualità, ma fornito di grandezza.

Gli altri[70] dicono che essa è incorporea; *[15]* e di costoro alcuni affermano che non c'è una sola specie di materia, ma che una è substrato dei corpi – e di questa parlavano i primi –; e che l'altra è anteriore a questa ed è negli intelligibili il substrato delle forme e delle essenze incorporee[71].

2. *[La materia è indefinita e informe]*

Anzitutto indaghiamo intorno a quest'ultima, se esista, che cosa sia e come. Poiché la materia necessariamente è indefinita e informe e poiché negli esseri eccellenti superiori non si trova l'indefinito e l'informe, la materia non può esserci lassù; *[5]* e poiché ogni <intelligibile> è semplice, esso non abbisognerebbe di materia, così da risultare un composto di materia e d'altra cosa.

Ancora: di materia avrebbero bisogno le cose generate e mutevoli; infatti guardando a queste si è concepita la materia delle realtà sensibili; non <ne hanno bisogno> però le cose ingenerate. E da dove sarebbe venuta essa per diventare substrato? E se è generata, da qualcuno <sarà stata generata>. E se è eterna, *[10]* ci sono dunque parecchi principi e gli enti primi sarebbero tali per accidente. E se una forma le si aggiungesse, il composto sarebbe un corpo: e così anche lassù <nel mondo intelligibile> ci sarebbe un corpo.

3. *[L'anima è l'indefinito rispetto all'Intelligenza]*

Anzitutto dobbiamo dire che non ovunque è da disprezzare l'indefinito e quella realtà che, concepita in sé come priva di forma, può sottoporsi a realtà superiori ad essa ed eccellenti. Tale è l'anima rispetto

ψυχὴ πρὸς νοῦν καὶ λόγον πέφυκε μορφουμένη *[5]* παρὰ τούτων καὶ εἰς εἶδος βέλτιον ἀγομένη· ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα· ἐπεὶ καὶ λόγοι σύνθετοι καὶ ἐνεργείᾳ δὲ σύνθετον ποιοῦσι τὴν ἐνεργοῦσαν εἰς εἶδος φύσιν. Εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλο καὶ παρ' ἄλλου, καὶ μᾶλλον. Ἡ δὲ τῶν γιγνομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος *[10]* ἴσχει, τῶν δὲ ἀιδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί. Τάχα δὲ ἀνάπαλιν ἡ ἐνταῦθα. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ παρὰ μέρος πάντα καὶ ἓν ἑκάστοτε· διὸ οὐδὲν ἐμμένει ἄλλου ἄλλο ἐξωθοῦντος· διὸ οὐ ταὐτὸν ἀεί. Ἐκεῖ δὲ ἅμα πάντα· διὸ οὐκ ἔχει εἰς ὃ μεταβάλλοι[b], ἤδη γὰρ ἔχει πάντα. Οὐδέποτ' οὖν ἄμορφος οὔτε *[15]* ἐκεῖ[c] ἡ ἐκεῖ, ἐπεὶ οὐδ' ἡ ἐνταῦθα, ἀλλ' ἕτερον τρόπον ἑκατέρα. Τὸ δὲ εἴτε ἀίδιος, εἴτε γενομένη, ἐπειδὰν ὅ τί ποτ' ἐστὶ λάβωμεν, δῆλον ἔσται.

4. Ὁ δὴ λόγος ἡμῖν ὑποθεμένοις τὸ νῦν εἶναι τὰ εἴδη – δέδεικται γὰρ ἐν ἄλλοις – προίτω. Εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι· καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. Τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ *[5]* διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. Εἰ δὲ μορφή, ἔστι τὸ μορφούμενον[a], περὶ ὃ ἡ διαφορά. Ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. Ἔτι εἰ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. Ἢ *[10]* πῶς προσερεῖς κόσμον μὴ εἰς εἶδος ἰδών; Πῶς δὲ εἶδος μὴ ἐφ' ᾧ τὸ εἶδος λαβών; Ἀμερὲς μὲν γὰρ παντελῶς πάντῃ αὐτό, μεριστὸν δὲ ὁπωσοῦν. Καὶ εἰ μὲν διασπασθέντα ἀπ' ἀλλήλων τὰ μέρη, ἡ τομὴ καὶ ἡ διάσπασις ὕλης ἐστὶ πάθος· αὕτη γὰρ ἡ τμηθεῖσα· εἰ δὲ πολλὰ ὂν ἀμέριστόν *[15]* ἐστι, τὰ πολλὰ ἐν ἑνὶ ὄντα ἐν ὕλῃ ἐστὶ τῷ ἑνὶ αὐτὰ μορφαὶ αὐτοῦ ὄντα· τὸ γὰρ ἓν τοῦτο τὸ ποικίλον[b] νόησον ποικίλον καὶ πολύμορφον. Οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον· εἰ γὰρ τῷ νῷ ἀφέλοις τὴν ποικιλίαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ νοήματα, τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ *[20]* ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ.

all'Intelligenza e alla ragione, dalle quali informata [5] diventa un essere di specie migliore. Negli intelligibili ci sono dei composti, ma ben diversi dai corpi; infatti anche le ragioni <seminali> sono composte e con la loro attività rendono composta la natura, quand'essa agisce per informare <le cose>. Ed essa è ancor più <composta>, poiché <agisce> su altre cose e deriva da altre cose.

La materia degli esseri generati, poi, riceve forme sempre nuove, [10] ma quella degli esseri eterni rimane sempre identica a sé.

Ora, per la materia sensibile è proprio l'inverso. Qui ci sono tutte le forme una dopo l'altra, ed una sola in ogni istante. Nulla in essa sussiste, perché l'una scaccia l'altra: perciò essa non è mai identica a se stessa. Lassù invece sono tutte insieme, né <la materia> ha nulla in cui trasformarsi, poiché già possiede tutte le forme.

Perciò non è mai priva di forma, [15] come non è mai tale nemmeno quella sensibile, però in altro modo. Ma che <la materia intelligibile> sia eterna o generata ci sarà manifesto, dopo che avremo compreso ciò che essa è[72].

4. *[C'è qualcosa in comune nelle idee]*

Ammettiamo, durante la nostra ricerca, l'esistenza – già altrove dimostrata[73] – delle idee. Se ci sono parecchie idee, necessariamente ci sarà in esse qualcosa di comune; e qualcosa di proprio, per ciò che l'una differisce dall'altra. Questo carattere proprio e [5] questa differenza specifica è la sua forma particolare. E se c'è la forma, deve esserci anche l'informato, in cui esiste la differenza. Dunque c'è una materia che riceve la forma ed è il substrato. E poi, se lassù c'è un mondo intelligibile e il mondo sensibile ne è un'imitazione, poiché questo è composto anche di materia, deve esserci della materia anche in quello <superiore>. [10]

Come chiamarlo mondo senza pensare alla sua forma?

E come <pensare> alla forma senza pensare a ciò in cui esiste la forma?

Esso è completamente e assolutamente indivisibile; ma in un certo senso è divisibile. E se le parti sono separate le une dalle altre, la divisione e la separazione sono affezioni della materia: essa infatti è quella che viene divisa. E se pur essendo multiplo, esso è indivisibile, [15] la molteplicità nell'unità è nell'unità come in una materia ed è la forma dell'unità: la sua unità è concepibile solo come varia e pluriforme[74]. Essa è dunque senza forma prima di essere varia; se tu col pensiero gli togli la diversità, le forme, le ragioni e gli oggetti del pensiero, rimane un qualcosa di informe e [20] di indefinito: nulla c'è più di ciò che v'era in essa e con essa.

5. Εἰ δ', ὅτι ἀεὶ ἔχει ταῦτα καὶ ὁμοῦ, ἓν ἄμφω καὶ οὐχ ὕλη ἐκεῖνο[a], οὐδ' ἐνταῦθα ἔσται τῶν σωμάτων ὕλη· οὐδέποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς, ἀλλ' ἀεὶ ὅλον σῶμα, σύνθετον μὴν ὅμως. Καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, *[5]* ἕως εἰς ἁπλοῦν[b] ἥκῃ μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγος. Διὸ τὸν ἐφ' ἑκάστου λόγον ὁρῶν τὸ κάτω ὡς ὑπὸ τὸ φῶς σκοτεινὸν ἥγηται[c], ὥσπερ *[10]* ὀφθαλμὸς φωτοειδὴς ὢν πρὸς τὸ φῶς βαλὼν καὶ χρόας φῶτα ὄντα τὰ ὑπὸ τὰ χρώματα σκοτεινὰ καὶ ὑλικὰ εἶναι λέγει κεκρυμμένα τοῖς χρώμασι. Διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχει διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσῳ[d] καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον *[15]* ἀμφοῖν διάφορον· ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν[e] ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίγνεται[f], οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον. Καὶ ἡ μορφὴ δὲ εἴδωλον· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἴδωλον. Ἐκεῖ δὲ ἡ μορφὴ ἀληθινόν· ὥστε *[20]* καὶ τὸ ὑποκείμενον. Διὸ καὶ τοὺς λέγοντας οὐσίαν τὴν ὕλην, εἰ περὶ ἐκείνης ἔλεγον, ὀρθῶς ἔδει ὑπολαμβάνειν λέγειν· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὖσα πεφωτισμένη οὐσία. Πότερα δὲ ἀίδιος ἡ νοητὴ ὁμοίως ζητητέον, ὡς ἄν τις *[25]* καὶ τὰς ἰδέας ζητοῖ· γενητὰ[g] μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγένητα[h] δέ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ παρ' ἄλλου, οὐχ ὡς γινόμενα ἀεί, ὥσπερ ὁ κόσμος[i], ἀλλὰ ὄντα ἀεί, ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος. Καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεί, ἣ τὴν ὕλην[l] ποιεῖ· ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, *[30]* καὶ ἡ κίνησις ἡ πρώτη· διὸ καὶ αὕτη ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης· ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κἀκείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη[m] καὶ τὸ ἕτερον καὶ *[35]* οὔπω ἀγαθόν, ἀλλ' ἀφώτιστον ἐκείνου. Εἰ γὰρ παρ' ἐκείνου τὸ φῶς, τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεί, ἀλλὰ ἄλλο ὂν ἔχει, εἴπερ

5. *[La materia intelligibile]*

Se <si dirà> che questa unità possiede sempre e tutte insieme queste <forme> e che queste e quella costituiscono un'unità e che perciò la materia non esiste <in esse>, neppure dovrebbe esserci quaggiù la materia dei corpi, i quali difatti non sono mai privi di forma, ma sono sempre un insieme <di forma e di materia>; il corpo dunque è composto. Il pensiero poi ne scopre la dualità, lo divide *[5]* sin che arriva a un termine semplice che non può più essere analizzato; procede così finché può, sino alla profondità del corpo. La profondità di ogni cosa è la materia: di conseguenza la materia è tenebrosa, poiché la luce è la forma, e l'Intelligenza è forma. E siccome vede la forma in un essere, giudica che la sua profondità sia un'oscurità posta sotto quella luce; similmente *[10]* l'occhio che è luminoso, rivolgendosi alla luce e ai colori che sono luce[75], chiama oscuro e materiale ciò che sta sotto i colori perché è nascosto dai colori.

Ma questo alcunché di tenebroso è differente nelle cose sensibili e in quelle intelligibili; e diversa è la materia come è diversa la forma che si aggiunge *[15]* alle due materie. Infatti la materia divina riceve un limite preciso e possiede una vita intellettuale ben determinata; quella <del corpo> diveniva un certo che di delimitato, ma non è né vivente, né intelligente, bensì una cosa morta che viene ordinata. <Nei corpi> la forma è solo un'immagine; perciò anche il suo substrato è un'immagine. Lassù invece la forma è realissima; perciò *[20]* altrettanto reale è il substrato. Conseguentemente coloro che dicono che la materia è una sostanza[76] direbbero una cosa giusta se intendessero parlare di quella intelligibile: lassù infatti il substrato è una sostanza, o meglio, è la sostanza concepita insieme con la sua forma, sostanza completa e tutta illuminata.

Domandare poi se la materia intelligibile è eterna, è come *[25]* chiedere se lo sono le idee: le quali sono generate perché hanno un principio, e sono ingenerate perché non hanno inizio nel tempo: eternamente <scaturienti> dal loro principio, esse non sono in un perenne divenire, come questo mondo, ma esistono eternamente, come il mondo intelligibile.

L'Alterità intelligibile produce eternamente la materia; essa infatti è il principio della materia *[30]* e il movimento primo; perciò anche il movimento è detto alterità; poiché movimento e alterità sono nati insieme[77]: ora il movimento e l'alterità che provengono dal Primo, sono cose indeterminate e di quello hanno bisogno per determinarsi; e si determinano quando si rivolgono verso di quello; prima, la materia è l'indefinito e l'«altro» *[35]*, non ancora buona, ma priva della luce del Primo. E se la luce le giunge da questo, essa, che riceve la luce, non la possiede prima di averla ricevuta; essa, pur essendo un'altra cosa,

τὸ φῶς παρ' ἄλλου. Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλης πλείω τῶν προσηκόντων παραγυμνωθέντα ταύτῃ.

6. Περὶ δὲ τῆς τῶν σωμάτων ὑποδοχῆς ὧδε λεγέσθω. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὂν παρ' αὐτά, ἥ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ. Οὐ γὰρ παντελὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ [5] ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολομένη[a]· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἴδους μεταβολὴ ἐξ εἴδους ἑτέρου. Μένει δὲ τὸ δεξάμενον τὸ εἶδος τοῦ γενομένου καὶ ἀποβαλὸν θάτερον. Τοῦτό τε οὖν δηλοῖ καὶ ὅλως ἡ φθορά· συνθέτου γάρ· εἰ δὲ [10] τοῦτο, ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἕκαστον. Ἥ τε ἐπαγωγὴ μαρτυρεῖ τὸ φθειρόμενον σύνθετον δεικνῦσα· καὶ ἡ ἀνάλυσις δέ· οἷον εἰ ἡ φιάλη εἰς τὸν χρυσόν, ὁ δὲ χρυσὸς εἰς ὕδωρ, καὶ τὸ ὕδωρ δὲ φθειρόμενον τὸ ἀνάλογον ἀπαιτεῖ. Ἀνάγκη δὲ τὰ στοιχεῖα ἢ εἶδος εἶναι ἢ ὕλην πρώτην ἢ [15] ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Ἀλλ' εἶδος μὲν οὐχ οἷόν τε· πῶς γὰρ ἄνευ ὕλης ἐν ὄγκῳ καὶ μεγέθει; Ἀλλ' οὐδὲ ὕλη ἡ πρώτη· φθείρεται γάρ. Ἐξ ὕλης ἄρα καὶ εἴδους. Καὶ τὸ μὲν εἶδος κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὴν μορφήν, ἡ δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον, ὅτι μὴ εἶδος.

7. Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ στοιχεῖα ἐν ὕλῃ θέμενος ἀντιμαρτυροῦσαν ἔχει τὴν φθορὰν αὐτῶν. Ἀναξαγόρας δὲ τὸ μίγμα ὕλην ποιῶν, οὐκ ἐπιτηδειότητα πρὸς πάντα, ἀλλὰ πάντα ἐνεργείᾳ ἔχειν λέγων ὃν εἰσάγει νοῦν ἀναιρεῖ οὐκ [5] αὐτὸν τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος διδόντα ποιῶν οὐδὲ πρότερον τῆς ὕλης ἀλλ' ἅμα. Ἀδύνατον δὲ τὸ ἅμα. Εἰ γὰρ μετέχει τὸ μίγμα τοῦ εἶναι, πρότερον τὸ ὄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο ὂν τὸ μίγμα, κἀκεῖνο[a] ἄλλου ἐπ' αὐτοῖς δεήσει τρίτου. Εἰ οὖν πρότερον ἀνάγκη τὸν δημιουργὸν εἶναι, τί [10] ἔδει τὰ εἴδη κατὰ σμικρὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι, εἶτα τὸν νοῦν διὰ πραγμάτων ἀνηνύτων διακρίνειν ἐξὸν ἀποίῳ οὔσῃ[b] τὴν ποιότητα καὶ τὴν μορφὴν ἐπὶ πᾶσαν ἐκτεῖναι; Τό τε πᾶν ἐν παντὶ εἶναι πῶς οὐκ ἀδύνατον; Ὁ δὲ τὸ ἄπειρον ὑποθεὶς τί ποτε τοῦτο λεγέτω. Καὶ εἰ οὕτως ἄπειρον, ὡς [15] ἀδιεξίτητον, ὡς οὐκ ἔστι τοιοῦτόν τι ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε αὐτοάπειρον οὔτε ἐπ' ἄλλῃ φύσει ὡς συμβεβηκὸς σώματί τινι, τὸ μὲν αὐτοάπειρον, ὅτι καὶ τὸ μέρος

possiede la luce poiché da un altro la riceve. Ma già questo argomento della materia intelligibile è stato approfondito più del necessario.

6. *[La materia come ricettacolo dei corpi]*

Ed ora parliamo della <materia>, ricettacolo dei corpi. Che per i corpi debba esserci un soggetto diverso da essi, lo prova la trasformazione degli elementi, gli uni negli altri. Difatti non è completa la corruzione dell'<elemento> che si trasforma: altrimenti *[5]* ci sarebbe una sostanza che si annullerebbe del tutto; e nemmeno <l'elemento> generato può passare dal nulla assoluto all'esistenza, ma la trasformazione si fa da una forma all'altra. Rimane tuttavia ciò che riceve la forma nuova e perde l'altra. Lo prova anche la corruzione, poiché non c'è corruzione che di un composto: ma se si tratta di un composto, *[10]* esso consta di materia e di forma[78]. Di questo ci fa fede l'induzione che dimostra che ogni essere corruttibile è composto; e ce ne fa fede l'analisi: ad esempio una coppa <d'oro si dissolve> in un pezzo d'oro, l'oro in acqua ed anche l'acqua richiede un processo analogo nella sua corruzione. Necessariamente l'elemento è o forma o materia prima, o *[15]* un composto di materia e forma. Che sia forma è impossibile: come avrebbe allora, senza materia, una massa e una grandezza? Neppure sarà materia prima, poiché si corrompe. È composto dunque di materia e di forma. È forma per le sue qualità e per la sua specificazione, ed è materia per il suo substrato, che è indeterminato perché non è forma[79].

7. *[Gli atomi non sono la materia]*

Empedocle, che considera gli elementi come materia, ha contro di sé la testimonianza della loro corruzione. Anassagora[80] in quanto considera come materia il miscuglio <primordiale> e dice che esso non è adatto a diventare ogni cosa, ma che già contiene tutto in atto, distrugge l'intelligenza che egli introduce[81], *[5]* poiché non è questa che dà forma ed essenza, né è prima della materia, ma simultanea. Impossibile è questa simultaneità: perché, se il miscuglio partecipa dell'essere, questo è anteriore; ma se il miscuglio fosse un essere anch'esso, bisognerebbe porre un terzo <essere> al di sopra dei due. E se necessariamente il Demiurgo è anteriore, forse bisogna *[10]* che le forme esistessero in particelle nella materia in modo che l'intelligenza dovesse, inutilmente, separarle, mentre essa può introdurre in una materia inqualificata qualsiasi qualità e forma? E poi, come è possibile che tutto sia in tutto?

Chi dice che la materia è l'infinito[82], spieghi che cos'è. E se l'infinito è considerato come *[15]* ciò che non ha limiti raggiungibili, esso non esiste negli esseri, né esiste in sé, né in un'altra natura, come accidente di un corpo: non è in sé, perché altrimenti la sua parte sarebbe

αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ἄπειρον, τὸ δὲ ὡς συμβεβηκός, ὅτι τὸ ᾧ συμβέβηκεν ἐκεῖνο οὐκ ἂν καθ' ἑαυτὸ ἄπειρον εἴη οὐδὲ ἁπλοῦν *[20]* οὐδὲ ὕλη ἔτι, δῆλον[c]. Ἀλλ' οὐδὲ αἱ ἄτομοι τάξιν ὕλης ἕξουσιν αἱ τὸ παράπαν οὐκ οὖσαι· τμητὸν γὰρ πᾶν σῶμα κατὰ πᾶν· καὶ τὸ συνεχὲς δὲ τῶν σωμάτων καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μὴ οἷόν[d] τε ἄνευ νοῦ ἕκαστα καὶ ψυχῆς, ἣν ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναι – ἄλλην τε φύσιν παρὰ τὰς ἀτόμους ἐκ *[25]* τῶν ἀτόμων δημιουργεῖν οὐχ οἷόν τε, ἐπεὶ καὶ οὐδεὶς δημιουργὸς ποιήσει τι ἐξ οὐχ ὕλης συνεχοῦς – καὶ μυρία ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην τὴν ὑπόθεσιν καὶ εἴρηται· διὸ ἐνδιατρίβειν περιττὸν ἐν τούτοις.

8. Τίς οὖν ἡ μία αὕτη καὶ συνεχὴς καὶ ἄποιος λεγομένη; Καὶ ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ἄποιος, δῆλον· ἢ ποιότητα ἕξει. Λέγοντες δὲ πάντων αὐτὴν εἶναι τῶν αἰσθητῶν καὶ οὐ τινῶν μὲν ὕλην, πρὸς ἄλλα δὲ εἶδος οὖσαν *[5]* – οἷον τὸν πηλὸν ὕλην τῷ κεραμεύοντι, ἁπλῶς δὲ οὐχ ὕλην – οὐ δὴ οὕτως, ἀλλὰ πρὸς πάντα λέγοντες, οὐδὲν ἂν αὐτῇ προσάπτοιμεν τῇ αὐτῆς φύσει[a], ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁρᾶται. Εἰ δὴ τοῦτο, πρὸς ταῖς ἄλλαις ποιότησιν, οἷον χρώμασι καὶ θερμότησι καὶ ψυχρότησιν, οὐδὲ τὸ κοῦφον *[10]* οὐδὲ τὸ βάρος, οὐ πυκνόν, οὐχ ἀραιόν, ἀλλ' οὐδὲ σχῆμα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος· ἄλλο γὰρ τὸ μεγέθει, ἄλλο τὸ μεμεγεθυσμένῳ εἶναι, ἄλλο τὸ σχήματι, ἄλλο τὸ ἐσχηματισμένῳ. Δεῖ δὲ αὐτὴν μὴ σύνθετον εἶναι, ἀλλ' ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει· οὕτω γὰρ πάντων ἔρημος. Καὶ ὁ *[15]* μορφὴν διδοὺς δώσει καὶ μορφὴν ἄλλην[b] οὖσαν παρ' αὐτὴν καὶ μέγεθος καὶ πάντα ἐκ τῶν ὄντων οἷον προφέρων· ἢ δουλεύσει τῷ μεγέθει αὐτῆς καὶ ποιήσει οὐχ ἡλίκον θέλει, ἀλλ' ὅσον ἡ ὕλη βούλεται· τὸ δὲ συντροχάζειν τὴν βούλησιν τῷ μεγέθει αὐτῆς πλασματῶδες. Εἰ δὲ καὶ πρότερον τῆς ὕλης τὸ *[20]* ποιοῦν[c], ταύτῃ ἔσται ἡ ὕλη, ᾗ πάντῃ τὸ ποιοῦν θέλει, καὶ εὐάγωγος εἰς ἅπαντα· καὶ εἰς μέγεθος τοίνυν. Μέγεθός τε εἰ ἔχοι[d], ἀνάγκη καὶ σχῆμα ἔχειν· ὥστε ἔτι μᾶλλον δύσεργος ἔσται. Ἔπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῇ πάντα ἐπ' αὐτὴν[e] φέρον· τὸ δὲ εἶδος πᾶν καὶ μέγεθος ἔχει καὶ ὁπόσον *[25]* ἂν ᾖ μετὰ τοῦ λόγου καὶ ὑπὸ τούτου. Διὸ καὶ ἐπὶ τῶν γενῶν ἑκάστων μετὰ τοῦ εἴδους καὶ τὸ ποσὸν[f] ὥρισται· ἄλλο γὰρ ἀνθρώπου καὶ ἄλλο ὄρνιθος καὶ ὄρνιθος τοιουτουί. Θαυμαστότερον τὸ ποσὸν τῇ ὕλῃ ἄλλο ἐπάγειν

necessariamente infinita; né come accidente, poiché allora il soggetto di cui fosse accidente non sarebbe infinito per sé, né sarebbe perciò, evidentemente, una cosa semplice *[20]* né materia[83].

Neppure gli atomi possono essere considerati materia, poiché essi non esistono: infatti ogni corpo è divisibile all'infinito, e poi è impossibile che la continuità dei corpi e lo stato liquido esistano senza l'Intelligenza e senza l'anima, che non possono constare di atomi; nemmeno è possibile fabbricare *[25]* con atomi nature diverse dagli atomi stessi, poiché nessun artigiano può fare qualcosa con una materia discontinua. Mille altre cose si potrebbero dire contro questa ipotesi, e si sono dette; perciò è superfluo insistere di più.

8. *[La materia non può essere un composto]*

Cos'è dunque questa materia che vien detta una, continua e senza qualità? È chiaro che essa non è un corpo, poiché è senza qualità; altrimenti avrebbe una qualità. Dicendo che essa è materia di tutte le cose sensibili e non già materia solo di alcune e forma rispetto ad altre *[5]* – come l'argilla è la materia del vasaio, ma non è la materia in senso assoluto –, dicendola dunque materia riguardo a tutte le cose, noi le togliamo tutti gli attributi che si osservano nelle cose sensibili. E se è così, non solo le togliamo qualità come il colore, il calore, il freddo, ma anche la leggerezza *[10]* e il peso, la densità e la rarità, e la figura stessa. Anche la grandezza le è tolta: infatti altro è essere una grandezza, altro avere l'attributo di grandezza, altro essere una figura, altro essere figurato.

Inoltre la materia non deve essere un composto, ma essa è, per sua natura, semplice ed una, poiché è priva di tutte <le determinazioni>. *[15]* Colui che le dà una forma gliela dà diversa da essa e in certo modo le apporta dagli esseri reali la grandezza ed ogni altra qualità; altrimenti egli sarebbe asservito alla grandezza della materia e non farebbe ciò che vuole, ma ciò che vuole la materia; ed è una finzione <dire> che la sua volontà si accordi alla grandezza della materia. E poi, se il principio attivo è anteriore alla materia, *[20]* la materia sarà sempre tale quale la vuole il principio; sarà disposta a tutto, anche alla grandezza. E se avesse una grandezza, avrebbe necessariamente una forma; e così sarebbe ancor più difficile da plasmare. E poi una forma che penetra nella materia porta con sé le altre <qualità>: infatti la forma implica ogni cosa, e cioè una grandezza e quanto *[25]* è con la ragione <seminale> e da essa. Perciò in ogni genere <di esseri>, insieme con la forma, c'è anche una dimensione definita: <la dimensione> dell'uomo non è quella dell'uccello, e quella di un uccello è diversa da quella di un altro. E infine, che un altro essere introduca la quantità nella materia non è più sorprendente del fatto che esso le conferisca delle qualità; infatti, se la

τοῦ ποιὸν αὐτῇ προστιθέναι; οὐδὲ τὸ μὲν ποιὸν λόγος, τὸ δὲ ποσὸν *[30]* οὐκ, εἶδος καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸς ὄν.

9. Πῶς οὖν τις λήψεταί τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μέγεθος ἔχει; Ἢ πᾶν ὅπερ μὴ ταὐτὸν τῷ ποσῷ· οὐ γὰρ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ποσὸν ταὐτόν. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ἕτερα τοῦ ποσοῦ. Ὅλως δὲ πᾶσαν ἀσώματον φύσιν ἄποσον θετέον· ἀσώματος *[5]* δὲ καὶ ἡ ὕλη. Ἐπεὶ καὶ ἡ ποσότης αὐτὴ οὐ ποσόν, ἀλλὰ τὸ μετασχὸν αὐτῆς· ὥστε καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι εἶδος ἡ ποσότης. Ὡς οὖν ἐγένετό τι[a] λευκὸν παρουσίᾳ λευκότητος, τὸ δὲ πεποιηκὸς τὸ λευκὸν χρῶμα ἐν ζῴῳ καὶ τὰ ἄλλα δὲ χρώματα ποικίλα οὐκ ἦν ποικίλον χρῶμα, ἀλλὰ ποικίλος, *[10]* εἰ βούλει, λόγος, οὕτω καὶ τὸ ποιοῦν τὸ τηλικόνδε οὐ τηλικόνδε, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πηλίκον ἡ πηλικότης ἢ ὁ λόγος τὸ ποιοῦν[b]. Προσελθοῦσα οὖν ἡ πηλικότης ἐξελίττει εἰς μέγεθος τὴν ὕλην; Οὐδαμῶς· οὐδὲ γὰρ ἐν ὀλίγῳ συνεσπείρατο· ἀλλ' ἔδωκε μέγεθος τὸ οὐ πρότερον ὄν, ὥσπερ καὶ *[15]* ποιότητα τὴν οὐ πρότερον οὖσαν.

10. Τί οὖν νοήσω ἀμέγεθες ἐν ὕλῃ; Τί δὲ νοήσεις ἄποιον ὁπωσοῦν; Καὶ τίς ἡ νόησις καὶ τῆς διανοίας ἡ ἐπιβολή; Ἢ ἀοριστίᾳ· εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον. Λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ *[5]* ἀορίστου ὡρισμένος, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος. Εἰ δ' ἕκαστον λόγῳ καὶ νοήσει γινώσκεται, ἐνταῦθα δὲ ὁ μὲν λόγος λέγει, ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια, μᾶλλον νόθον ἂν εἴη τὸ φάντασμα αὐτῆς καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς *[10]* καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου[a] λόγου συγκείμενον. Καὶ τάχα εἰς τοῦτο βλέπων ὁ Πλάτων νόθῳ λογισμῷ εἶπε ληπτὴν εἶναι. Τίς οὖν ἡ ἀοριστία τῆς ψυχῆς; Ἆρα παντελὴς ἄγνοια ὡς ἀπουσία; Ἢ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον, καὶ οἷον ὀφθαλμῷ τὸ σκότος ὕλη ὂν παντὸς ἀοράτου χρώματος, *[15]* οὕτως οὖν καὶ ψυχὴ ἀφελοῦσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς οἷον φῶς τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὁρίσαι ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ ταὐτόν πως

qualità è una forma, *[30]* anche la quantità è forma, poiché è misura e numero.

9. *[La quantità è forma]*

Ma come si può concepire una realtà che non ha grandezze?

Tale realtà è tutto ciò che non è identico alla quantità: infatti essere ed avere una quantità non è la stessa cosa. Ci sono molti altri <modi di essere> diversi da quello quantitativo. In generale bisogna considerare ogni natura incorporea come priva di quantità: ed anche la materia *[5]* è incorporea. E poi l'idea della quantità non è cosa quantitativa, ma è ciò di cui la cosa partecipa: e quindi ne consegue evidentemente che la quantità è una forma. Un oggetto infatti diventa bianco per la presenza della bianchezza, ma ciò che nell'animale produce il colore bianco ed altri vari colori non è un colore vario, ma *[10]* una ragione varia, se così si può dire; così il principio che produce una quantità non è questa quantità, ma è la quantità in sé o la quantità astratta, o il concetto di quantità.

La quantità che s'accosta alla materia non la estende forse maggiormente in grandezza? Niente affatto: infatti la materia non è costretta entro un piccolo spazio; ciò che dà *[15]* la grandezza che prima non esisteva, dà anche la qualità che prima non era.

10. *[Come si può pensare la materia senza qualità?]*

Come devo dunque pensare l'assenza della grandezza nella materia? E come puoi tu pensare la materia senza qualità? E quale nozione ne hai tu e come la comprendi tu col pensiero?

Forse è l'indeterminato <del pensiero>: se, infatti, si conosce il simile mediante il simile[84], anche l'indeterminato si percepisce con l'indeterminato. La nozione dell'indeterminato *[5]* sarà certamente determinata, ma la sua comprensione non può essere che indeterminata. E poiché ogni cosa si conosce con la ragione e col pensiero, – anche riguardo alla materia il concetto enuncia qualcosa, ma ciò che il pensiero vuole enunciare di essa non è pensiero, quanto piuttosto negazione di pensiero –, si avrà una rappresentazione spuria e illegittima dell'«altro», che non è realtà vera, *[10]* e con la forma dell'«altro». E a questo pensava Platone quando disse che essa è «percepibile con un ragionamento spurio»[85].

E che cos'è dunque l'indeterminatezza dell'anima? È ignoranza completa e impossibilità di enunciare alcunché?

No, l'indeterminato è oggetto di una positiva enunciazione, e come per l'occhio l'oscurità è la materia di ogni cosa invisibile, *[15]* così anche l'anima, dopo aver soppresso nelle cose sensibili quanto è simile alla

γινομένη[b] τότε τῷ ὃ οἷον ὁρᾷ. Ἆρ' οὖν ὁρᾷ; Ἢ οὕτως ὡς ἀσχημοσύνην καὶ ὡς ἄχροιαν καὶ ὡς ἀλαμπὲς καὶ προσέτι δὲ ὡς οὐκ ἔχον μέγεθος· εἰ δὲ μή, *[20]* εἰδοποιήσει ἤδη. Ὅταν οὖν μηδὲν νοῇ, οὐ ταὐτὸ τοῦτο περὶ ψυχὴν πάθος; Ἢ οὔ, ἀλλ' ὅταν μὲν μηδέν, λέγει μηδέν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου· ἐπεὶ καὶ ὅταν τὰ μεμορφωμένα καὶ τὰ μεμεγεθυσμένα νοῇ, ὡς σύνθετα νοεῖ· ὡς γὰρ *[25]* κεχρωσμένα καὶ ὅλως πεποιωμένα. Τὸ ὅλον οὖν νοεῖ καὶ τὸ συνάμφω· καὶ ἐναργὴς μὲν ἡ νόησις ἢ ἡ αἴσθησις τῶν ἐπόντων, ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἀμόρφου[c]· οὐ γὰρ εἶδος. Ὃ οὖν ἐν τῷ ὅλῳ καὶ συνθέτῳ λαμβάνει μετὰ τῶν ἐπόντων ἀναλύσασα ἐκεῖνα καὶ χωρίσασα, ὃ καταλείπει ὁ *[30]* λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα. Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔμεινεν οὐδ' αὐτὴ ἡ ὕλη ἄμορφος, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασίν ἐστι μεμορφωμένη, καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι *[35]* καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἑστάναι.

11. Καὶ τί δεῖ τινος ἄλλου πρὸς σύστασιν σωμάτων μετὰ μέγεθος καὶ ποιότητας ἁπάσας; Ἢ τοῦ ὑποδεξομένου πάντα. Οὐκοῦν ὁ ὄγκος[a]; Εἰ δὲ ὁ ὄγκος, μέγεθος δήπου. Εἰ δὲ ἀμέγεθες, οὐδ' ὅπου δέξεται ἔχει. Ἀμέγεθες δὲ *[5]* ὂν τί ἂν συμβάλλοιτο, εἰ μήτε εἰς εἶδος καὶ τὸ ποιὸν μήτε εἰς τὴν διάστασιν καὶ τὸ μέγεθος, ὃ δὴ παρὰ τῆς ὕλης δοκεῖ, ὅπου ἂν ᾖ, ἔρχεσθαι εἰς τὰ σώματα; Ὅλως δὲ ὥσπερ πράξεις καὶ ποιήσεις καὶ χρόνοι καὶ κινήσεις ὑποβολὴν ὕλης ἐν αὐτοῖς[b] οὐκ ἔχοντα ἔστιν ἐν τοῖς *[10]* οὖσιν, οὕτως οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὕλην ἔχειν, ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἅ ἐστι ποικιλώτερα ὄντα μίξει τῇ ἐκ πλειόνων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα· ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεθες ὕλης ὄνομα κενὸν εἶναι. Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον *[15]* εἶναι, ἐὰν μὴ μέγεθος ἤδη αὐτῷ παρῇ· ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ πάντα δεχομένη ὁμοῦ ἔχει πάντα· εἰ δὲ μέγεθος αὐτῇ συμβεβηκὸς ἦν, ἔσχεν ἂν ἕκαστα ἐν μεγέθει. Ἡ δὲ ὕλη διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἃ δέχεται λαμβάνει, ὅτι διαστήματός ἐστι δεκτική· ὥσπερ καὶ

luce <cioè le qualità> e diventata incapace di determinare ciò che rimane, diventa simile all'occhio nell'oscurità e si fa in certo modo identica all'oscurità, che essa in certo senso vede. Ma la vede veramente?

Certo, per quanto si può vedere la bruttezza stessa, senza colore, senza luce ed anche senza grandezza; se no, <l'anima> *[20]* le attribuirebbe una figura.

E così questa affezione dell'anima non è lo stesso che se essa non pensasse nulla? No; quand'essa non pensa nulla, nemmeno dice nulla, anzi, non ha impressione alcuna; ma quando pensa alla materia, riceve in sé passivamente come l'impronta di ciò che non ha forma. E quando pensa ad oggetti che hanno una forma e una grandezza, li concepisce come composti, come *[25]* colorati o altrimenti qualificati. Pensa dunque il tutto e insieme i due <componenti>: chiarissimo è il pensiero o la sensazione degli attributi, ma oscura rimane la percezione del substrato, poiché esso non ha forma. Ciò che l'anima percepisce nell'insieme e nella totalità insieme con gli attributi, può anche dividerlo e separarlo; ciò che il pensiero lascia da parte *[30]* essa lo pensa oscuramente e indistintamente poiché è oscuro e indistinto; essa pensa pur non pensando. E poiché la materia non permane senza forma, ma è sempre formata nelle cose, l'anima che soffre di tale indeterminatezza proietta su di essa la forma degli oggetti quasi per timore di esser fuori della realtà *[35]* e non tollerando di soffermarsi troppo nel non-essere.

11. *[La materia è sempre in movimento verso la forma]*

Ma di che altro, oltre alla grandezza e alle qualità, c'è bisogno per la costituzione di un corpo?

C'è bisogno di un soggetto che le riceva.

Dunque è un volume e, se volume, è anche una grandezza: perché se fosse privo di grandezza non avrebbe luogo ove riceverle[86]. Se fosse privo di estensione, *[5]* a che servirebbe dal momento che non contribuisce né alla forma né alla qualità, e nemmeno alla dimensione e alla estensione, che dalla materia, ovunque sia, sembrano giungere ai corpi[87]? In generale, come ci sono realmente azioni, produzioni, durate e movimenti che non hanno nessun substrato materiale, *[10]* così neppure è necessario che i corpi primi abbiano una materia; ma ciascuno di essi è quell'insieme che è in quanto trae la sua costituzione dalla mescolanza di parecchie forme; sicché tale materia inestesa è una parola vuota[88].

Anzitutto <rispondiamo> non è necessario che ogni ricettacolo sia un volume, *[15]* a meno che la grandezza non gli sia già presente: infatti anche l'anima, che tutto riceve, tutto possiede insieme; se la grandezza fosse un suo accidente, essa possederebbe ogni cosa nella grandezza. Perciò la materia riceve <le forme> nella estensione poiché è capace di

τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ μετὰ τοῦ [20] μεγεθύνεσθαι καὶ τὸ ποιὸν ἀντιπαραγόμενον ἴσχει τῷ ποσῷ καὶ συστελλομένου συσταλείη ἄν. Εἰ δ' ὅτι προυπάρχει τι μέγεθος ἐν τοῖς τοιούτοις ὑποκείμενον τῷ μορφοῦντι, κἀκεῖ ἀπαιτεῖ, οὐκ ὀρθῶς· ἐνταῦθα γὰρ ἡ ὕλη οὐχ ἡ ἁπλῶς, ἀλλ' ἡ τούτου· τὴν δ' ἁπλῶς δεῖ καὶ τοῦτο [25] παρ' ἄλλου ἔχειν. Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ' ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι. Καὶ φάντασμα[c] μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδειότητα[d] τούτου ὥσπερ πρώτην, κενὸν δὲ ὄγκον. Ὅθεν τινὲς ταὐτὸν τῷ κενῷ τὴν ὕλην εἰρήκασι. Φάντασμα [30] δὲ ὄγκου λέγω, ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχουσα ὁρίσαι, ὅταν τῇ ὕλῃ προσομιλῇ, εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτὴν οὔτε περιγράφουσα οὔτε εἰς σημεῖον ἰέναι δυναμένη· ἤδη γὰρ ὁρίζει. Διὸ οὔτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὔτε σμικρὸν αὖ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρόν· καὶ οὕτως ὄγκος καὶ ἀμέγεθες οὕτως, ὅτι ὕλη [35] ὄγκου καὶ συστελλόμενον ἐκ τοῦ μεγάλου ἐπὶ τὸ σμικρὸν καὶ ἐκ τοῦ σμικροῦ ἐπὶ τὸ μέγα οἷον ὄγκον διατρέχει· καὶ ἡ ἀοριστία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ· ἐν δὲ φαντασίᾳ ἐκείνως. Καὶ γὰρ τῶν μὲν ἄλλων ἀμεγέθων ὅσα εἴδη ὥρισται ἕκαστον· ὥστε οὐδαμῇ ἔννοια [40] ὄγκου· ἡ δὲ ἀόριστος οὖσα καὶ μήπω στᾶσα παρ' αὐτῆς ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη δεῦρο κἀκεῖσε καὶ πάντῃ εὐάγωγος οὖσα πολλή τε γίνεται τῇ ἐπὶ πάντα ἀγωγῇ καὶ γενέσει καὶ ἔσχε τοῦτον τὸν τρόπον φύσιν ὄγκου.

12. Συμβάλλεται οὖν τὰ μέγιστα τοῖς σώμασι· τά τε γὰρ εἴδη τῶν σωμάτων ἐν μεγέθεσι. Περὶ δὲ μέγεθος οὐκ ἂν ἐγένετο ταῦτα, ἀλλ' ἢ περὶ τὸ μεμεγεθυσμένον· εἰ γὰρ περὶ μέγεθος, οὐ περὶ ὕλην, ὁμοίως ἂν ἀμεγέθη καὶ ἀνυπόστατα [5] ἦν ἢ λόγοι μόνοι ἂν ἦσαν – οὗτοι δὲ περὶ ψυχήν – καὶ οὐκ ἂν ἦν σώματα. Δεῖ οὖν ἐνταῦθα περὶ ἕν τι τὰ πολλά· τοῦτο δὲ μεμεγεθυσμένον· τοῦτο δὲ ἕτερον τοῦ μεγέθους. Ἐπεὶ καὶ νῦν ὅσα μίγνυται τῷ ὕλην ἔχειν εἰς ταὐτὸν ἔρχεται καὶ οὐ δεῖται ἄλλου του περὶ ὅ, ὅτι ἕκαστον τῶν μιγνυμένων [10] ἥκει φέρον τὴν αὐτοῦ ὕλην. Δεῖται δ' ὅμως καὶ ὡς ἑνός[a] τινος τοῦ δεξομένου ἢ ἀγγείου ἢ τόπου· ὁ δὲ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης. Οὐδέ, ὅτι αἱ ποιήσεις καὶ αἱ πράξεις ἄυλοι, διὰ τοῦτο καὶ τὰ σώματα· σύνθετα γὰρ τὰ σώματα, αἱ δὲ πράξεις

ricevere l'estensione; similmente gli animali e le piante col [20] crescere in grandezza ottengono l'esplicazione delle loro qualità in proporzione alla quantità; e se essi diminuiscono, anche quella diminuisce. Se si dice che in essi c'è una grandezza, substrato della loro forma, e che perciò anche la materia esige <una grandezza>, ciò non è esatto: infatti, la materia <dei viventi> non è la materia in generale, ma quella loro propria; la materia in generale deve [25] trarre da altro anche la grandezza.

Il ricettacolo delle forme non deve dunque essere un volume, ma col diventare volume riceve anche le altre qualità; lo si immagina come un volume, perché è capace di ricever questo per primo. Ma come volume vuoto: perciò alcuni hanno detto la materia identica al vuoto[89]. [30] E dico immagine di un volume, perché l'anima non avendo nulla da determinare, quando si accosta alla materia, si lascia andare nell'indeterminato e non può né circonscriverlo né andare verso una direzione, poiché sarebbe già questa una determinazione. Perciò non si dica che questo indeterminato è soltanto grande o soltanto piccolo, ma che è grande e piccolo[90], è dunque un volume, ma inesteso, in quanto è materia [35] del volume; esso si contrae da grande a piccolo e da piccolo si estende e diventa grande e <la materia>, per così dire, lo percorre. L'infinità della materia è un volume simile, ricettacolo della grandezza nella materia; ma questa non è che un'immagine. Degli altri esseri inestesi le forme sono definite e non ci danno affatto l'idea [40] di volume; ma la materia, indeterminata, instabile per se stessa, sempre in movimento verso ogni forma, assolutamente influenzabile, si moltiplica col portarsi ovunque e col suo divenire e in questo modo ha qualcosa della natura del volume.

12. *[La materia è un reale soggetto benché invisibile e inesteso?]*

La materia dunque concorre al massimo grado nella formazione dei corpi: infatti le forme dei corpi sono nella grandezza. Ed esse non sono generate nella grandezza; ma nel soggetto che riceve la grandezza; se fossero generate nella grandezza e non nella materia sarebbero senza grandezza e senza substrato [5] e sarebbero meri concetti – e <poiché> questi sono nell'anima, non ci sarebbero corpi. È necessario dunque che nel mondo sensibile le molteplici forme <nascano> in un soggetto uno; e questo è fornito di grandezza, ma è diverso dalla grandezza. Inoltre quegli elementi che si mescolano insieme si uniscono in un solo essere perché hanno una materia, e non hanno bisogno di un altro soggetto poiché ciascun elemento [10] porta con sé la propria materia. Essi tuttavia hanno bisogno di un unico ricettacolo, come di un vaso o di un luogo e poiché il luogo è posteriore alla materia e ai corpi, i corpi hanno anzitutto bisogno di materia.

E se le operazioni e le azioni sono senza materia, non è detto che tali

οὔ. *[15]* Καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ ὕλη ὅταν πράττωσι τὸ ὑποκείμενον δίδωσι μένουσα ἐν αὐτοῖς, εἰς τὸ πράττειν[b] οὐχ αὑτὴν δίδωσιν· οὐδὲ γὰρ οἱ πράττοντες τοῦτο ζητοῦσι. Καὶ οὐ μεταβάλλει ἄλλη πρᾶξις εἰς ἄλλην, ἵνα ἂν ἦν καὶ αὐταῖς ὕλη, ἀλλ' ὁ πράττων ἐπ' ἄλλην μεταβάλλει πρᾶξιν ἐξ *[20]* ἄλλης· ὥστε ὕλην αὐτὸν εἶναι ταῖς πράξεσιν. Ἔστι τοίνυν ἀναγκαῖον ἡ ὕλη καὶ τῇ ποιότητι καὶ τῷ μεγέθει· ὥστε καὶ τοῖς σώμασι· καὶ οὐ κενὸν ὄνομα, ἀλλ' ἔστι τι ὑποκείμενον κἂν ἀόρατον κἂν ἀμέγεθες ὑπάρχῃ. Ἢ οὕτως οὐδὲ τὰς ποιότητας φήσομεν οὐδὲ τὸ μέγεθος τῷ αὐτῷ *[25]* λόγῳ· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων λέγοιτο ἂν οὐδὲν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ μόνον λαμβανόμενον. Εἰ δὲ ταῦτα ἔστι καίπερ ἀμυδρῶς ὂν ἕκαστον, πολὺ μᾶλλον ἂν εἴη ὕλη[c], κἂν μὴ ἐναργὴς ὑπάρχῃ αἱρετὴ οὖσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν· οὔτε γὰρ ὄμμασιν, ἄχρους γάρ· οὔτε ἀκοῇ, οὐ γὰρ ψόφος· οὐδὲ *[30]* χυμοί, διὸ οὐδὲ ῥῖνες οὐδὲ γλῶσσα. Ἆρ' οὖν ἁφῇ; Ἢ οὔ, ὅτι μηδὲ σῶμα· σώματος γὰρ ἡ ἁφή, ὅτι ἢ πυκνοῦ ἢ ἀραιοῦ, μαλακοῦ σκληροῦ, ὑγροῦ ξηροῦ· τούτων δὲ οὐδὲν περὶ τὴν ὕλην· ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς[d]· διὸ καὶ νόθος, ὡς εἴρηται. Ἀλλ' οὐδὲ σωματότης περὶ αὐτήν· *[35]* εἰ μὲν λόγος[e] ἡ σωματότης, ἕτερος αὐτῆς· αὕτη οὖν ἄλλο· εἰ δ' ἤδη ποιήσασα καὶ οἷον κραθεῖσα, σῶμα φανερῶς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον.

13. Εἰ δὲ ποιότης τις τὸ ὑποκείμενον κοινή τις οὖσα ἐν ἑκάστῳ τῶν στοιχείων, πρῶτον μὲν τίς αὕτη λεκτέον. Ἔπειτα πῶς ποιότης ὑποκείμενον ἔσται; Πῶς δὲ ἐν ἀμεγέθει ποιὸν θεωρηθήσεται μὴ ἔχον ὕλην μηδὲ μέγεθος; *[5]* Ἔπειτα εἰ μὲν ὡρισμένη ἡ ποιότης, πῶς ὕλη; Εἰ δ' ἀόριστόν τι, οὐ ποιότης, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ ἡ ζητουμένη ὕλη. Τί οὖν κωλύει ἄποιον μὲν εἶναι τῷ τῶν ἄλλων μηδεμιᾶς τῇ αὑτῆς φύσει μετέχειν, αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ μηδεμιᾶς μετέχειν ποιὰν εἶναι ἰδιότητα πάντως τινὰ *[10]* ἔχουσαν καὶ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν, οἷον στέρησίν τινα ἐκείνων; Καὶ γὰρ ὁ ἐστερημένος ποιός· οἷον ὁ τυφλός. Εἰ οὖν στέρησις τούτων περὶ αὐτήν, πῶς οὐ ποιά; Εἰ δὲ καὶ ὅλως στέρησις περὶ αὐτήν, ἔτι μᾶλλον, εἴ γε δὴ καὶ στέρησις ποιόν

siano anche i corpi: poiché i corpi sono composti, le azioni no. *[15]* E poi la materia fornisce agli esseri che agiscono la base di azione in quanto persiste nelle cose, ma non si offre all'azione come tale, poiché quelli che agiscono non ricercano la materia. Né un'azione si cambia in un'altra, altrimenti ci sarebbe anche in esse una materia, ma cambia l'agente che passa da un'azione a *[20]* un'altra: cosicché è lui la materia delle sue azioni.

Dunque la materia è necessaria alla qualità e alla grandezza e quindi anche ai corpi: ed essa non è un nome insignificante, ma un reale soggetto, benché invisibile e inesteso[91]. Se essa non è, diremo che per la stessa ragione non sono né le qualità né la grandezza: *[25]* infatti si potrebbe dire che esse non sono alcunché di reale, se vengono considerate in se stesse. Ma se esistono, benché ciascuna esista oscuramente, a più forte ragione deve esistere la materia, benché non sia chiara né sia percepibile dai sensi: non <è percepita> dagli occhi, perché non è colorata, non dall'udito, poiché non è sonora; né <la percepisce> *[30]* quindi il gusto o il naso o la lingua.

Forse il tatto?

No, poiché essa non è un corpo: infatti il tatto percepisce i corpi in quanto sono densi o rarefatti, molli o duri, umidi o secchi: ma nulla di ciò esiste nella materia. Essa è percepita da un ragionamento, che non viene dalla mente, ma che è vuoto e che è perciò, come s'è detto[92], ragionamento spurio. In essa non c'è nemmeno la corporeità; *[35]* infatti se la corporeità è forma, essa è diversa dalla materia e questa è tutt'altra cosa; se essa ha già prodotto <qualcosa> e s'è come mescolata alla materia, è visibilmente corpo e non solo materia.

13. *[La natura della materia consiste nell'esser diversa dalle altre cose]*

Se il substrato è una certa qualità comune ad ogni elemento, bisogna dire anzitutto qual è. E poi, come una qualità sarebbe un substrato? E come concepire questa qualità in una cosa inestesa, se essa non ha né materia né qualità? *[5]* E poi, se è una qualità determinata, come può essere materia? E se è indeterminata, non è qualità, ma è il substrato e la materia che cerchiamo.

Ma che cosa impedisce che la materia, poiché per sua natura non partecipa di nessuna <qualità> delle altre cose, sia senza qualità e che, proprio perché non partecipa per sua natura di nessuna qualità, abbia *[10]* così una particolarità che la qualifichi e la distingua, cioè la privazione delle altre qualità? Infatti anche chi è privato <di qualcosa> ha una qualità: ad esempio, il cieco. Se dunque nella materia c'è privazione di queste qualità, non è questa una qualità? E se questa privazione è completa, tanto meglio, dato che anche la privazione è una certa qualità.

τι. Ὁ δὴ ταῦτα λέγων τί ἄλλο ἢ ποιὰ καὶ *[15]* ποιότητας πάντα ποιεῖ; Ὥστε καὶ ἡ ποσότης ποιότης ἂν εἴη καὶ ἡ οὐσία δέ. Εἰ δὲ ποιόν, πρόσεστι ποιότης. Γελοῖον δὲ τὸ ἕτερον τοῦ ποιοῦ καὶ μὴ ποιὸν ποιὸν ποιεῖν. Εἰ δ', ὅτι ἕτερον, ποιόν, εἰ μὲν αὐτοετερότης, οὐδ' ὣς ποιόν· ἐπεὶ οὐδ' ἡ ποιότης ποιά· εἰ δ' ἕτερον μόνον, οὐχ *[20]* ἑαυτῇ, ἀλλ' ἑτερότητι ἕτερον καὶ ταυτότητι ταὐτόν. Οὐδὲ δὴ ἡ στέρησις ποιότης οὐδὲ ποιόν, ἀλλ' ἐρημία ποιότητος ἢ ἄλλου, ὡς ἡ ἀψοφία οὐ ψόφου[a] ἢ ὁτουοῦν ἄλλου· ἄρσις γὰρ ἡ στέρησις, τὸ δὲ ποιὸν ἐν καταφάσει. Ἥ τε ἰδιότης τῆς ὕλης οὐ μορφή· τῷ γὰρ μὴ ποιὰ[b] εἶναι μηδ' εἶδός τι ἔχειν· *[25]* ἄτοπον δή, ὅτι μὴ ποιά, ποιὰν λέγειν καὶ ὅμοιον τῷ, ὅτι ἀμέγεθες, αὐτῷ τούτῳ μέγεθος ἔχειν. Ἔστιν οὖν ἡ ἰδιότης αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἔστι, καὶ οὐ πρόσκειται ἡ ἰδιότης, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν. Καὶ τὰ μὲν ἄλλα οὐ μόνον ἄλλα, ἀλλὰ καί τι ἕκαστον ὡς *[30]* εἶδος, αὕτη δὲ πρεπόντως ἂν λέγοιτο μόνον ἄλλο· τάχα δὲ ἄλλα, ἵνα μὴ τῷ «ἄλλο» ἑνικῶς ὁρίσῃς, ἀλλὰ τῷ «ἄλλα» τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ.

14. Ἀλλ' ἐκεῖνο ζητητέον, πότερα στέρησις, ἢ περὶ αὐτῆς[a] ἡ στέρησις. Ὁ τοίνυν λέγων λόγος ὑποκειμένῳ μὲν ἓν ἄμφω, λόγῳ δὲ δύο, δίκαιος ἦν διδάσκειν καὶ τὸν λόγον ἑκατέρου ὅντινα δεῖ ἀποδιδόναι, τῆς μὲν ὕλης ὃς ὁριεῖται *[5]* αὐτὴν οὐδὲν προσαπτόμενος τῆς στερήσεως, τῆς τε αὖ στερήσεως ὡσαύτως. Ἢ γὰρ οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ τῷ λόγῳ ἢ ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ ἢ θάτερον ἐν θατέρῳ μόνον ὁποτερονοῦν. Εἰ μὲν οὖν ἑκάτερον χωρὶς καὶ οὐκ ἐπιζητεῖ οὐδέτερον, δύο ἔσται ἄμφω καὶ ἡ ὕλη ἕτερον στερήσεως, *[10]* κἂν συμβεβήκῃ αὐτῇ ἡ στέρησις. Δεῖ δ' ἐν τῷ λόγῳ μηδὲ δυνάμει ἐνορᾶσθαι θάτερον. Εἰ δὲ ὡς ἡ ῥὶς ἡ σιμὴ καὶ τὸ σιμόν, καὶ οὕτω διπλοῦν ἑκάτερον καὶ δύο. Εἰ δὲ ὡς τὸ πῦρ καὶ ἡ θερμότης, ἐν μὲν τῷ πυρὶ τῆς θερμότητος οὔσης, ἐν δὲ τῇ θερμότητι οὐ λαμβανομένου τοῦ πυρός, καὶ ἡ ὕλη *[15]* οὕτω στέρησις, ὡς τὸ πῦρ θερμόν, οἷον εἶδος αὐτῆς ἔσται ἡ στέρησις, τὸ δ' ὑποκείμενον ἄλλο, ὃ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι. Καὶ οὐδ' οὕτως ἕν. Ἆρα οὖν οὕτως ἓν τῷ ὑποκειμένῳ, δύο δὲ τῷ λόγῳ, τῆς στερήσεως οὐ σημαινούσης τι παρεῖναι, ἀλλὰ μὴ παρεῖναι, καὶ οἷον ἀπόφασις ἡ στέρησις τῶν *[20]* ὄντων; ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι οὐκ ὄν, οὐ γὰρ προστίθησιν

Chi dice così, forse di tutte le cose non fa delle qualità *[15]* e delle qualificazioni? Così anche la quantità sarebbe una qualità, ed anche la sostanza. Se qualcosa è qualificato, dev'esserci una qualità. Ma è ridicolo dire qualificato un essere che è diverso dalla qualità e non ha qualità. Se esso è qualificato perché è altro <dal qualificato>, e se è l'alterità in sé, esso non è qualificato, poiché nemmeno la qualità è qualificata; se è altro semplicemente, non *[20]* per sé è altro ma per l'alterità, come per l'identità è identico. Neanche la privazione è una qualità o un qualificato, ma è l'assenza di qualità o di altro, come il silenzio è <assenza> di rumore o di qualsiasi altra qualità: infatti la privazione è una negazione mentre il qualitativo consiste in una affermazione. La proprietà della materia è negazione della forma, poiché essa non ha né una qualità e nemmeno una forma; *[25]* perciò è assurdo dirla qualificata per il fatto che non è qualificata; come se si dicesse che essa, perché è inestesa, ha perciò stesso un'estensione. La proprietà della materia non è cosa diversa dal suo essere; non consiste in un attributo, ma in un rapporto con altre cose, cioè nell'essere diversa da queste. E le altre cose non sono soltanto altre, ma hanno ciascuna *[30]* la propria forma; ma della materia si dice soltanto che essa è altro, o meglio, altre cose, affinché essa non sia determinata col singolare, ma se ne indichi l'indeterminazione col plurale.

14. *[La materia è «privazione»?]*

Bisogna indagare se la materia sia privazione o se la privazione sia in essa. La teoria[93] per la quale materia e privazione sono una cosa riguardo al substrato, ma due nella nozione, deve insegnarci come si deve concepire l'una e l'altra nozione e come definire la materia *[5]* senza attribuirle nulla della privazione e viceversa. Infatti o nessuna delle due implica il concetto dell'altra, oppure lo implicano reciprocamente ambedue, oppure una soltanto implica l'altra. Se ogni nozione è separata dall'altra e non la esige, materia e privazione sono due cose diverse, *[10]* anche se la privazione è un predicato della materia. Allora nessuna delle due deve entrare nella definizione <dell'altra>, nemmeno potenzialmente. E se <sono tra loro> come il naso camuso e il camuso[94], ciascuna delle due è doppia ed è due cose. Se sono tra loro come il fuoco e il calore, ove il calore è nel fuoco, ma il fuoco non è implicato nel calore, la materia *[15]* è privazione, come il fuoco è caldo, cioè la privazione è come la sua forma, ma il substrato, che è necessariamente la materia, è diverso. Neppure in questo caso, <materia e privazione> sono una cosa sola. Forse la teoria per la quale materia e privazione sono una cosa riguardo al substrato, ma due nella nozione, vuol dire che privazione non significa presenza, ma assenza di qualcosa e che la privazione è come la negazione; *[20]* se si dice «non è», la negazione non aggiunge

ἡ ἀπόφασις, ἀλλά φησιν οὐκ εἶναι· καὶ οὕτω στέρησις ὡς οὐκ ὄν. Εἰ μὲν οὖν οὐκ ὄν, ὅτι μὴ τὸ ὄν, ἀλλ' ἄλλο ὄν τί ἐστι, δύο οἱ λόγοι, ὁ μὲν τοῦ ὑποκειμένου ἁπτόμενος, ὁ δὲ τῆς στερήσεως τὴν πρὸς τὰ ἄλλα σχέσιν δηλῶν. Ἢ ὁ μὲν *[25]* τῆς ὕλης πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ὁ τοῦ ὑποκειμένου δὲ πρὸς τὰ ἄλλα, ὁ δὲ τῆς στερήσεως εἰ τὸ ἀόριστον αὐτῆς δηλοῖ, τάχα ἂν αὐτὸς αὐτῆς ἐφάπτοιτο· πλὴν ἕν γε ἑκατέρως τῷ ὑποκειμένῳ, λόγῳ δὲ δύο. Εἰ μέντοι τῷ ἀορίστῳ εἶναι καὶ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἀποίῳ εἶναι τῇ ὕλῃ ταὐτόν, πῶς ἔτι δύο *[30]* οἱ λόγοι;

15. Πάλιν οὖν ζητητέον, εἰ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀόριστον ἐπ' ἄλλῃ φύσει καὶ πῶς συμβεβηκὸς καὶ εἰ στέρησις συμβέβηκεν. Εἰ δὴ ὅσα μὲν ἀριθμοὶ καὶ λόγοι ἀπειρίας ἔξω – ὅροι γὰρ καὶ τάξεις, καὶ τὸ τεταγμένον *[5]* καὶ τοῖς ἄλλοις παρὰ τούτων, τάττει δὲ ταῦτα οὐ τὸ τεταγμένον οὐδὲ τάξις[a], ἀλλὰ ἄλλο τὸ ταττόμενον παρὰ τὸ τάττον, τάττει δὲ τὸ πέρας καὶ ὅρος καὶ λόγος – ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὁριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι. Τάττεται δὲ ἡ ὕλη καὶ ὅσα δὲ μὴ ὕλη τῷ μετέχειν ἢ ὕλης λόγον *[10]* ἔχειν· ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ ἄπειρον, ὡς κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ συμβεβηκέναι τὸ ἄπειρον αὐτῇ. Πρῶτον μὲν γὰρ τὸ συμβαῖνόν τῳ δεῖ λόγον εἶναι· τὸ δὲ ἄπειρον οὐ λόγος· ἔπειτα τίνι ὄντι τὸ ἄπειρον συμβήσεται; Πέρατι καὶ πεπερασμένῳ. Ἀλλ' οὐ πεπερασμένον *[15]* οὐδὲ πέρας ἡ ὕλη. Καὶ τὸ ἄπειρον δὲ προσελθὸν τῷ πεπερασμένῳ ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν· οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεί, οὐκ *[20]* οὔσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος. Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; Ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; Ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἴδωλον. Ἐλαττόνως οὖν ἄπειρον τοῦτο; Ἢ μᾶλλον· ὅσῳ γὰρ εἴδωλον πεφευγὸς τὸ εἶναι τὸ ἀληθές, μᾶλλον ἄπειρον. Ἡ γὰρ ἀπειρία ἐν τῷ ἧττον ὁρισθέντι *[25]* μᾶλλον· τὸ γὰρ ἧττον ἐν τῷ ἀγαθῷ μᾶλλον ἐν τῷ κακῷ. Τὸ ἐκεῖ οὖν μᾶλλον ὂν εἴδωλον ὡς ἄπειρον, τὸ δ' ἐνταῦθα ἧττον, ὅσῳ[b] πέφευγε τὸ εἶναι καὶ τὸ

nulla, ma afferma solo che una cosa non è; allora la privazione equivale al non-essere. Se essa «non è» in quanto non è l'essere, ma altra cosa, le due nozioni sono ancora distinte: quella <di materia> si riferisce al substrato, quella di privazione si riferisce al rapporto del soggetto con le altre cose. *[25]* Oppure <il concetto> di materia è relativo alle altre cose e quello di substrato è esso pure relativo alle altre cose, e allora <il concetto> di privazione, qualora designi l'indeterminazione della materia, senza dubbio si riferisce alla materia; se non che riabbiamo in questo l'unità riguardo al substrato e la duplicità delle nozioni.

Ma se la privazione, per la sua indeterminatezza, la sua infinità e la sua inqualificazione è identica alla materia, come possono esser due *[30]* le nozioni?

15. *[La materia non è né limite né limitato]*

Bisogna dunque ricercare ancora in che modo l'infinità e l'indeterminatezza, qualora si trovino accidentalmente <nella materia> come in una natura diversa, siano accidenti e se la privazione sia un accidente <della materia>. Se ogni numero e ogni proporzione sono fuori dell'infinito – infatti essi sono limite e ordine e *[5]* le altre cose ricevono da essi il loro ordinamento; e ciò che ordina queste cose non è ciò che è ordinato, ma è il limite, la determinazione, la proporzione, poiché ciò che è ordinato è diverso da ciò che ordina – è necessario che ciò che è ordinato e determinato sia l'infinito. Sono ordinate la materia e tutte le cose che pur non essendo la materia ne compiono la funzione perché partecipano di essa: *[10]* necessariamente dunque la materia è l'infinito stesso, ma non è infinita per accidente o perché l'infinito le appartenga accidentalmente.

Anzitutto, ciò che è determinazione di una cosa deve essere un concetto; ma l'infinito non è un concetto. E poi di quale essere l'infinito sarebbe determinazione? O del limite o del limitato; *[15]* ma la materia non è né limite, né limitato. Ancora: l'infinito unendosi al limitato, ne distruggerà la natura. Dunque l'infinito non è un accidente della materia, ma la materia stessa. Anche negli intelligibili la materia è l'illimitato, generato dall'infinità dell'Uno o dalla sua potenza o dalla sua eternità; *[20]* ma questo infinito non è nell'Uno, ma è creato da esso.

Dunque <l'infinito> è nel mondo sensibile e in quello intelligibile?

Sì, poiché duplice è l'infinito.

E come si distinguono? Come il modello e la sua immagine.

L'infinito di quaggiù è meno infinito? No, di più: perché più un'immagine è lontana dal vero essere, più essa è infinita. Infatti c'è più infinito in ciò che è meno limitato; *[25]* e ciò che è meno vicino al bene è più vicino al male. E quindi è maggiormente immagine l'infinito intelligibile, e meno l'infinito inferiore, il quale, più s'è allontanato

ἀληθές, εἰς δὲ εἰδώλου κατερρύη φύσιν, ἀληθεστέρως ἄπειρον. Τὸ αὐτὸ οὖν τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀπείρῳ εἶναι; Ἢ ὅπου λόγος καὶ [30] ὕλη ἄλλο ἑκάτερον, ὅπου δὲ ὕλη μόνον ἢ ταὐτὸν λεκτέον ἢ ὅλως, ὃ καὶ βέλτιον, οὐκ εἶναι ἐνθάδε τὸ ἀπείρῳ εἶναι· λόγος γὰρ ἔσται, ὃς οὐκ ἔστιν ἐν τῷ ἀπείρῳ, ἵν' ᾖ ἄπειρον. Ἄπειρον μὲν δὴ παρ' αὐτῆς τὴν ὕλην λεκτέον ἀντιτάξει τῇ πρὸς τὸν λόγον. Καὶ γάρ, ὥσπερ ὁ λόγος οὐκ ἄλλο τι [35] ὢν ἔστι λόγος, οὕτω καὶ τὴν ὕλην ἀντιτεταγμένην τῷ λόγῳ κατὰ τὴν ἀπειρίαν οὐκ ἄλλο τι οὖσαν λεκτέον ἄπειρον.

16. Ἆρ' οὖν καὶ ἑτερότητι ταὐτόν; Ἢ οὔ, ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταττομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Διὸ καὶ μὴ ὂν οὕτω τι ὂν καὶ στερήσει ταὐτόν, εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα. Οὐκοῦν [5] φθαρήσεται ἡ στέρησις προσελθόντος τοῦ οὗ στέρησις; Οὐδαμῶς· ὑποδοχὴ γὰρ ἕξεως οὐχ ἕξις, ἀλλὰ στέρησις, καὶ πέρατος οὐ τὸ πεπερασμένον οὐδὲ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον καὶ καθ' ὅσον ἄπειρον. Πῶς οὖν οὐκ ἀπολεῖ[a] αὐτοῦ τὴν φύσιν τοῦ ἀπείρου[b] προσελθὸν τὸ πέρας καὶ ταῦτα οὐ [10] κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀπείρου; Ἢ εἰ μὲν κατὰ τὸ ποσὸν ἄπειρον, ἀνῄρει[c]· νῦν δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τοὐναντίον σῴζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι· ὃ γὰρ πέφυκεν, εἰς ἐνέργειαν καὶ τελείωσιν ἄγει, ὥσπερ τὸ ἄσπαρτον, ὅταν σπείρηται· καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος † καὶ οὐκ ἀπόλλυται[d] τὸ [15] θῆλυ, ἀλλὰ μᾶλλον θηλύνεται· τοῦτο δέ ἐστιν· ὃ ἐστι μᾶλλον γίγνεται[e]. Ἆρ' οὖν καὶ κακὸν ἡ ὕλη μεταλαμβάνουσα ἀγαθοῦ; Ἢ διὰ τοῦτο, ὅτι ἐδεήθη· οὐ γὰρ εἶχε. Καὶ γὰρ ὃ μὲν ἂν δέηταί τινος, τὸ δ' ἔχῃ, μέσον ἂν ἴσως γίγνοιτο[f] ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, εἰ ἰσάζοι πως ἐπ' ἄμφω· ὃ δ' ἂν μηδὲν [20] ἔχῃ ἅτε ἐν πενίᾳ ὄν, μᾶλλον δὲ πενία ὄν, ἀνάγκη κακὸν εἶναι. Οὐ γὰρ πλούτου πενία τοῦτο οὐδὲ ἰσχύος, ἀλλὰ πενία μὲν φρονήσεως, πενία δὲ ἀρετῆς, κάλλους, ἰσχύος[g], μορφῆς, εἴδους, ποιοῦ. Πῶς οὖν οὐ δυσειδές; Πῶς δὲ οὐ πάντη αἰσχρόν; Πῶς δὲ οὐ πάντη κακόν; Ἐκείνη δὲ ἡ [25] ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν· τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος. Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὂν ἄρα αὐτή, ἕτερον ὄν, πρὸς τῷ καλῷ[h] τοῦ ὄντος.

dall'essere e dal vero e si è ridotto allo stato di immagine, più è veramente infinito.

Dunque l'infinito è identico all'essenza dell'infinito?[95] Dove ci sono forma e *[30]* materia, essi sono diversi; dove c'è soltanto la materia, sono identici, o meglio bisogna dire che qui non c'è l'essenza dell'infinito: infatti <l'essenza> è una ragione formale, la quale non c'è nell'infinito, se esso è <realmente> infinito. Bisogna affermare che la materia è infinita per se stessa per l'opposizione alla ragione <formale>. La ragione formale è ragione formale e nient'altro; *[35]* così pure la materia, opposta alla ragione per la sua infinità, deve esser detta infinita, poiché non è altra cosa.

16. *[La materia del mondo intelligibile è un essere]*

<La materia> è anche identica all'alterità?

No, ma a quella parte dell'alterità che è opposta ai veri esseri, che sono le ragioni formali[96]. Perciò essa, essendo in questo senso qualcosa, è un non-essere ed è identica alla privazione, poiché la privazione è l'opposto degli esseri <che sono> nella ragione.

Dunque *[5]* non muore la privazione quando essa si unisce a ciò di cui è privazione? No. Il ricettacolo di un modo di essere non è un modo di essere, ma una privazione, come <il ricettacolo> del finito non è il limitato né il limite, ma l'infinito in quanto infinito.

E come dunque il limite unendosi ad esso potrebbe distruggere la natura *[10]* dal momento che questo infinito non è tale per accidente?

Se fosse un infinito per quantità, lo distruggerebbe; ma non è così, anzi al contrario lo conserva nell'esistenza; esso fa passare all'atto e alla perfezione la sua natura come una terra non seminata, allorché accoglie la semente; quando la femmina è stata fecondata dal maschio, non perde *[15]* la natura femminile, ma la possiede maggiormente: diventa cioè ancor più ciò che è.

Dunque la materia è un male quando partecipa di un bene?

Sì, perché ne ha bisogno, in quanto non lo possedeva. Infatti ciò che abbisogni di una cosa e ne possieda un'altra è forse intermediario fra il male e il bene, se mantiene un certo equilibrio tra l'uno e l'altro. Ma ciò che non ha nulla, *[20]* in quanto si trova nella povertà ed è anzi la povertà stessa[97], è necessariamente il male. E la materia è la povertà non di ricchezza o di forza, ma povertà di saggezza, povertà di virtù, di bellezza, di figura, di forma, di qualità.

Come dunque non sarà deforme, bruttissima, completamente cattiva? *[25]* La materia del mondo intelligibile è un essere: infatti prima di lei v'è ciò che è al di là dell'essere[98]. Ma quaggiù, l'essere è prima di lei: essa non è dunque un essere, poiché differisce dall'essere ed è più in giù dell'essere.

II 5 (25) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ

1. Λέγεται τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ εἶναι· λέγεται δέ τι καὶ ἐνέργεια ἐν τοῖς οὖσι. Σκεπτέον οὖν τί τὸ δυνάμει καὶ τί τὸ ἐνεργείᾳ. Ἆρα τὸ αὐτὸ τῷ ἐνεργείᾳ εἶναι ἡ ἐνέργεια, καὶ εἴ τί ἐστιν ἐνεργείᾳ, τοῦτο καὶ ἐνέργεια, ἢ *[5]* ἕτερον ἑκάτερον καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ὂν οὐκ ἀνάγκη καὶ ἐνέργειαν εἶναι; Ὅτι μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ δυνάμει, δῆλον· εἰ δὲ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, σκεπτέον. Ἢ ἐκεῖ τὸ ἐνεργείᾳ μόνον· καὶ εἰ ἔστι τὸ δυνάμει[a], τὸ δυνάμει μόνον ἀεί, κἂν ἀεὶ ᾖ[b], οὐδέποτε ἂν ἔλθοι εἰς ἐνέργειαν τῷ οὐ χρόνῳ *[10]* ἐξείργεσθαι. Ἀλλὰ τί ἐστι τὸ δυνάμει πρῶτον λεκτέον, εἰ δὴ τὸ δυνάμει δεῖ μὴ ἁπλῶς λέγεσθαι· οὐ γὰρ ἔστι τὸ δυνάμει μηδενὸς εἶναι. Οἷον δυνάμει ἀνδριὰς ὁ χαλκός· εἰ γὰρ μηδὲν ἐξ αὐτοῦ μηδ' ἐπ' αὐτῷ μηδ' ἔμελλε μηθὲν[c] ἔσεσθαι μεθ' ὃ ἦν μηδ' ἐνεδέχετο γενέσθαι[d], ἦν ἂν ὃ *[15]* ἦν μόνον. Ὃ δὲ ἦν, ἤδη παρῆν καὶ οὐκ ἔμελλε· τί οὖν ἐδύνατο ἄλλο μετὰ τὸ παρὸν αὐτό; Οὐ τοίνυν ἦν ἂν δυνάμει. Δεῖ τοίνυν τὸ δυνάμει τι ὂν ἄλλο ἤδη τῷ τι καὶ ἄλλο μετ' αὐτὸ[e] δύνασθαι, ἤτοι μένον μετὰ τοῦ ἐκεῖνο ποιεῖν ἢ παρέχον αὐτὸ ἐκείνῳ ὃ δύναται φθαρὲν αὐτό, δυνάμει *[20]* λέγεσθαι· ἄλλως γὰρ τὸ «δυνάμει[f] ἀνδριὰς ὁ χαλκός», ἄλλως τὸ ὕδωρ δυνάμει χαλκὸς καὶ ὁ ἀὴρ πῦρ. Τοιοῦτον δὴ ὂν τὸ δυνάμει ἆρα καὶ δύναμις λέγοιτο ἂν πρὸς τὸ ἐσόμενον, οἷον ὁ χαλκὸς δύναμις τοῦ ἀνδριάντος; Ἤ, εἰ μὲν ἡ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβάνοιτο, οὐδαμῶς· οὐ γὰρ *[25]* ἡ δύναμις ἡ κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβανομένη λέγοιτο ἂν δυνάμει. Εἰ δὲ τὸ δυνάμει μὴ μόνον πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ λέγεται, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐνέργειαν, εἴη ἂν καὶ δύναμις δυνάμει[g]. Βέλτιον δὲ καὶ σαφέστερον τὸ μὲν δυνάμει πρὸς τὸ ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ δύναμιν πρὸς ἐνέργειαν λέγειν. Τὸ *[30]* μὲν δὴ δυνάμει τοιοῦτον ὥσπερ ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἴδεσιν, ἃ μέλλει δέχεσθαι καὶ πέφυκεν· ἢ καὶ σπεύδει ἐλθεῖν, καὶ τὰ μὲν ὡς πρὸς τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πρὸς τὰ χείρω καὶ λυμαντικὰ αὐτῶν, ὧν ἕκαστον καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶν ἄλλο.

II 5 (25) IL POTENZIALE E L'ATTUALE

1. *[Che cosa sono potenziale e attuale?]*

Si dice che qualcosa è in atto o in potenza; si dice anche che c'è atto negli esseri. Bisogna dunque cercare che cosa sia potenziale e attuale. Essere in atto è identico all'atto, e ciò che è atto è anche in atto? *[5]* Oppure ognuno dei due è diverso e non è necessario che l'essere in atto sia diverso dall'atto?

Che il potenziale si trovi negli esseri sensibili è chiaro; bisogna ricercare se esso sia anche negli esseri intelligibili; ora, in questi non c'è che attualità; se ci fosse in essi un potenziale, questo rimarrebbe eternamente soltanto potenziale e se anche fosse eterno, non passerebbe mai all'atto poiché in essi nulla si effettua nel tempo[99]. *[10]*

Anzitutto diciamo cos'è l'essere in potenza; ora, il termine «potenziale» non va preso in senso assoluto, perché non si può essere in potenza di nulla. Così, il bronzo è la statua in potenza[100]; se da esso e in esso nulla si formasse, se nulla dovesse formarsi con ciò che esso era e nulla potesse diventare qualcosa, esso sarebbe *[15]* soltanto ciò che era. Ma ciò che esso è esisteva già e non appartiene al futuro: che cosa d'altro potrebbe diventare oltre il suo essere presente?

Dunque <il bronzo> non è in potenza. Pertanto si deve dire potenziale quell'essere che è già altro da sé, dal momento che un altro essere può venire dopo di esso, sia che quello permanga tale dopo aver prodotto il secondo, sia che distrugga se stesso offrendosi all'essere potenziale; *[20]* difatti il bronzo che è statua in potenza è diversamente potenziale rispetto all'acqua che è rame in potenza e all'aria che è fuoco in potenza.

Il potenziale così concepito si chiama anche potenza in rapporto all'essere che verrà, come il bronzo è potenza della statua? Se si concepisce la potenza come attività produttiva, allora no: *[25]* infatti, la potenza intesa come attività produttiva non si potrebbe dire in potenza. Se il potenziale si concepisce in relazione non solo all'essere in atto, ma anche all'atto, l'essere potenziale sarebbe anche la potenza. Ma è meglio ed è più chiaro riferire l'essere in potenza all'essere in atto, e la potenza all'atto. *[30]*

Dunque l'essere in potenza è come il soggetto delle affezioni, delle forme e delle essenze che esso deve ricevere conforme alla sua natura o che si sforza di accogliere in sé, ora <tendendo> alla <forma> migliore, ora a <forme> inferiori e dannose, ciascuna delle quali è in atto un'altra cosa.

2. Περὶ δὲ τῆς ὕλης σκεπτέον, εἰ ἕτερόν τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ πρὸς ἃ μορφοῦται, ἢ οὐδὲν ἐνεργείᾳ, καὶ ὅλως καὶ τὰ ἄλλα ἃ λέγομεν δυνάμει λαβόντα τὸ εἶδος καὶ μένοντα αὐτὰ ἐνεργείᾳ γίνεται, ἢ τὸ ἐνεργείᾳ κατὰ [5] τοῦ ἀνδριάντος λεχθήσεται ἀντιτιθεμένου μόνον τοῦ ἐνεργείᾳ ἀνδριάντος πρὸς τὸν δυνάμει ἀνδριάντα, ἀλλ' οὐ τοῦ ἐνεργείᾳ κατηγορουμένου κατ' ἐκείνου, καθ' οὗ τὸ δυνάμει ἀνδριὰς ἐλέγετο. Εἰ δὴ οὕτως, οὐ τὸ δυνάμει γίνεται ἐνεργείᾳ, ἀλλ' ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος πρότερον [10] ἐγένετο τὸ ἐνεργείᾳ ὕστερον. Καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ἐνεργείᾳ ὂν τὸ συναμφότερον[a], οὐχ ἡ ὕλη, τὸ δὲ εἶδος τὸ ἐπ' αὐτῇ. Καὶ τοῦτο μέν, εἰ ἑτέρα γίγνοιτο οὐσία, οἷον ἐκ χαλκοῦ ἀνδριάς· ἄλλη γὰρ οὐσία ὡς τὸ συναμφότερον ὁ ἀνδριάς. Ἐπὶ δὲ τῶν ὅλως οὐ μενόντων φανερόν, ὡς τὸ [15] δυνάμει παντάπασιν ἕτερον ἦν. Ἀλλ' ὅταν ὁ δυνάμει γραμματικὸς ἐνεργείᾳ γένηται, ἐνταῦθα τὸ δυνάμει πῶς οὐ καὶ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό; Ὁ γὰρ δυνάμει Σωκράτης ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργείᾳ σοφός. Ἆρ' οὖν καὶ ὁ ἀνεπιστήμων ἐπιστήμων; Δυνάμει γὰρ ἦν ἐπιστήμων. Ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ὁ ἀμαθὴς[b] [20] ἐπιστήμων. Οὐ γὰρ ᾗ ἀμαθὴς δυνάμει ἐπιστήμων, ἀλλὰ συμβεβήκει αὐτῷ ἀμαθεῖ εἶναι, ἡ δὲ ψυχὴ καθ' αὑτὴν[c] ἐπιτηδείως ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ᾗπερ καὶ ἐπιστήμων. Ἔτι οὖν σῴζει τὸ δυνάμει, καὶ δυνάμει[d] γραμματικὸς ἤδη γραμματικὸς ὤν. Ἢ οὐδὲν κωλύει καὶ ἄλλον τρόπον· [25] ἐκεῖ μὲν δυνάμει μόνον, ἐνταῦθα δὲ τῆς δυνάμεως ἐχούσης τὸ εἶδος. Εἰ οὖν ἔστι τὸ μὲν δυνάμει τὸ ὑποκείμενον, τὸ δ' ἐνεργείᾳ τὸ συναμφότερον, ὁ ἀνδριάς, τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ τί ἂν λέγοιτο; Ἢ οὐκ ἄτοπον τὴν ἐνέργειαν, καθ' ἣν ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ οὐ μόνον δυνάμει, τὴν μορφὴν [30] καὶ τὸ εἶδος λέγειν, οὐχ ἁπλῶς ἐνέργειαν, ἀλλὰ τοῦδε ἐνέργειαν· ἐπεὶ καὶ ἄλλην ἐνέργειαν τάχα κυριώτερον ἂν λέγοιμεν, τὴν ἀντίθετον τῇ δυνάμει τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμει τὸ ἐνεργείᾳ ἔχειν[e] παρ' ἄλλου, τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια· οἷον ἕξις καὶ ἡ [35] κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια, ἀνδρία[f] καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως.

3. Οὗ δ' ἕνεκα ταῦτα προείρηται, νῦν λεκτέον, ἐν τοῖς νοητοῖς πῶς ποτε τὸ ἐνεργείᾳ λέγεται καὶ εἰ ἐνεργείᾳ μόνον ἢ

2. *[Dalla potenza all'atto]*

Ed ora si deve ricercare se la materia, potenziale rispetto alla cosa che è formata, sia inoltre un essere in atto o no; in generale, se gli altri esseri che diciamo potenziali, quando hanno ricevuto la forma e persistono così, divengano anch'essi attuali; o se essere in atto *[5]* si dica soltanto della statua, e se soltanto la statua attuale sia in opposizione alla statua in potenza, ma non si predichi l'attualità della cosa che era detta statua potenziale. Se è così, l'essere in potenza non diventa essere in atto, ma dall'essere in potenza, che è prima, *[10]* è venuto poi l'essere in atto. Infatti l'essere in atto è una sintesi, non già la sola materia, <ma è> anche la forma che è in quella. È il caso di quando l'essere si fa diverso, ad esempio, la statua dal bronzo. Infatti la statua, come unione <di materia e di forma>, è un altro essere. Ma nelle cose che generalmente non sussistono, *[15]* è chiaro che l'essere in potenza è del tutto diverso. E quando il grammatico in potenza diventa <grammatico> in atto, non c'è forse identità tra l'essere in potenza e l'essere in atto? Socrate, sapiente in potenza, è lo stesso Socrate, sapiente in atto.

Forse anche l'ignorante è dunque sapiente? Infatti egli era sapiente in potenza.

Oppure solo chi è per accidente ignorante *[20]* diventa sapiente? Egli infatti non è sapiente in potenza in quanto è ignorante, bensì è ignorante per accidente; l'anima in quanto possiede in sé e per sé certe attitudini al sapere costituisce il potenziale, e perciò egli è già sapiente.

Il grammatico in potenza che è già <grammatico> in atto, conserva forse ancora il potenziale?

Niente lo impedisce, ma in un senso diverso <da prima>: *[25]* prima era soltanto <grammatico> in potenza, ora invece nel senso che la potenza possiede una forma.

Se l'essere in potenza è il substrato e se l'essere in atto, cioè la statua, è l'unione <di substrato e di forma>, come chiameremo la forma che è nel bronzo? Non è fuori luogo chiamarla atto, per il quale <la statua> è in atto e non in potenza, l'atto *[30]* non preso in senso assoluto, ma l'atto di un dato essere. Forse chiameremmo più propriamente atto un altro atto, cioè quello opposto alla potenza che l'ha prodotto. L'essere in potenza trae il suo essere in atto da un altro essere in atto; ma a tale potenza che trae da sé sola il suo potere si oppone l'atto, come si oppongono una disposizione e *[35]* un atto ad essa conforme, il coraggio e l'atto coraggioso. Ma di ciò basti.

3. *[Ogni essere è atto ed è in atto]*

Ora dobbiamo dire per quale ragione abbiamo premesso queste osservazioni, cioè in che senso si parli di essere in atto negli Intelligibili,

καὶ ἐνέργεια ἕκαστον καὶ εἰ ἐνέργεια πάντα καὶ εἰ τὸ δυνάμει κἀκεῖ. Εἰ δὴ μήτε ὕλη ἐκεῖ ἐν ᾗ τὸ δυνάμει, μήτε [5] τι μέλλει τῶν ἐκεῖ, ὃ μὴ ἤδη ἐστί, μηδ' ἔτι[a] μεταβάλλον εἰς ἄλλο ἢ μένον ἕτερόν τι γεννᾷ ἢ ἐξιστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ[b] εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει ἐν ᾧ ἐστι, τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἐχόντων. Εἴ τις οὖν καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν τοὺς τιθεμένους κἀκεῖ ὕλην [10] ἔροιτο, εἰ μὴ κἀκεῖ τὸ δυνάμει κατὰ τὴν ὕλην τὴν ἐκεῖ – καὶ γὰρ εἰ ἄλλον τρόπον ἡ ὕλη, ἀλλ' ἔσται ἐφ' ἑκάστου τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ ὡς εἶδος, τὸ δὲ συναμφότερον – τί ἐροῦσιν; Ἢ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἶδός ἐστιν, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ εἶδος ὂν πρὸς ἕτερον ἂν εἴη ὕλη. Οὐκοῦν πρὸς [15] ἐκεῖνο καὶ δυνάμει; Ἢ οὔ· εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος καὶ οὐ χωρίζεται δὲ ἀλλ' ἢ λόγῳ, καὶ οὕτως ὕλην ἔχον, ὡς διπλοῦν νοούμενον, ἄμφω δὲ μία φύσις· οἷον καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ τὸ πέμπτον σῶμα ἄυλον εἶναι. Περὶ δὲ ψυχῆς πῶς ἐροῦμεν; Δυνάμει γὰρ ζῷον, [20] ὅταν μήπω, μέλλῃ δέ, καὶ μουσικὴ δυνάμει καὶ τὰ ἄλλα ὅσα γίνεται οὐκ ἀεὶ οὖσα· ὥστε καὶ ἐν νοητοῖς τὸ δυνάμει. Ἢ οὐ δυνάμει ταῦτα, ἀλλὰ δύναμις ἡ ψυχὴ τούτων. Τὸ δὲ ἐνεργείᾳ πῶς ἐκεῖ; Ἆρα ὡς ὁ ἀνδριὰς τὸ συναμφότερον ἐνεργείᾳ, ὅτι τὸ εἶδος ἕκαστον ἀπείληφεν; Ἢ ὅτι εἶδος [25] ἕκαστον καὶ τέλειον ὅ ἐστι. Νοῦς γὰρ οὐκ ἐκ δυνάμεως τῆς κατὰ τὸ οἷόν τε νοεῖν εἰς ἐνέργειαν τοῦ νοεῖν – ἄλλου γὰρ ἂν προτέρου τοῦ οὐκ ἐκ δυνάμεως δέοιτο – ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ πᾶν. Τὸ γὰρ δυνάμει βούλεται ἑτέρου ἐπελθόντος εἰς ἐνέργειαν ἄγεσθαι, ἵνα ἐνεργείᾳ γίνηταί [30] τι[c], ὃ δ' αὐτὸ παρ' αὐτοῦ[d] τὸ ἀεὶ οὕτως ἔχει, τοῦτο ἐνέργεια ἂν εἴη[e]. Πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια· ἔχει γὰρ ὃ δεῖ[f] ἔχειν καὶ παρ' αὐτῶν καὶ ἀεί· καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἡ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ. Καὶ ἡ ἐν ὕλῃ δὲ ἄλλη ἐνέργεια[g]· οἷον ἡ φυτική· ἐνέργεια[h] γὰρ καὶ αὕτη ὅ ἐστιν. Ἀλλ' [35] ἐνεργείᾳ μὲν πάντα[i] καὶ οὕτως, ἐνέργεια δὲ πάντα; Ἢ πῶς; Εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ἐκείνη ἡ φύσις ἄγρυπνος εἶναι καὶ ζωὴ καὶ ζωὴ ἀρίστη, αἱ κάλλισται ἂν εἶεν ἐκεῖ ἐνέργειαι. Καὶ ἐνεργείᾳ ἄρα καὶ ἐνέργεια τὰ πάντα

se siano soltanto in atto o se ciascuno di essi sia un atto, se tutti insieme siano un atto e se ci sia in essi del potenziale.

E se lassù non c'è materia, nella quale consiste la potenza, *[5]* se nulla può nascere che non sia già, se nulla, o trasformandosi in altro o sussistendo in sé, genera un'altra cosa o lascia il suo posto a un'altra uscendo dall'esistenza, non c'è lassù nulla in cui ci sia un potenziale, poiché i veri esseri sono nell'eternità e non nel tempo. E se qualcuno chiedesse a coloro che ammettono della materia negli intelligibili, *[10]* se anche in essi ci sia un potenziale in corrispondenza a quella materia – poiché se la materia è intesa in altro senso, in ogni intelligibile ci potrebbe essere qualcosa come sua forma, altro come sua materia, e il composto dei due – che risponderanno? Ciò che là è quasi materia, è una forma ed anche l'anima che è una forma è materia rispetto ad altro.

È dunque *[15]* anche in potenza in rapporto a questo? No. Infatti la forma le appartiene in proprio e non sopraggiunge <in lei> più tardi, né si separa <dalla materia> se non per astrazione; essa possiede la materia in modo che noi col pensiero distinguiamo due cose, ma la realtà è una sola. In questo senso Aristotele dice che il quinto corpo è senza materia[101].

Che diremo dell'anima? Essa è animale in potenza, *[20]* allorché non è ancora ma sta per essere; è potenzialmente artista, ed è <potenzialmente> tutto ciò che essa diviene, ma che non è sempre: dunque anche negli intelligibili c'è il potenziale.

No, l'anima non è in potenza queste cose, ma è la potenza <produttrice> di tutte queste cose. E come essere in atto si dice dell'intelligibile? Allo stesso modo che la statua, unione <di materia e di forma>, è un essere in atto, e perché ogni intelligibile ha ricevuto una forma?

Anzi, perché ciascuno è una forma *[25]* ed è in sé compiuto. L'Intelligenza non passa dalla potenza, che sarebbe la sua capacità di pensare, a un pensare effettivo – perché sarebbe allora necessaria prima di quella un'altra Intelligenza che non fosse proceduta dalla potenza –, ma in lei è il tutto. L'essere in potenza desidera essere condotto all'atto quando intervenga un altro termine, per diventare un essere in atto; *[30]* ma quel modo di essere che esso trae da sé e conserva eternamente è già in atto. Dunque tutti gli esseri primi sono in atto, poiché possiedono da se stessi e sempre ciò che devono possedere. Altrettanto è dell'anima che non è nella materia, ma nell'intelligibile. Anche l'anima che è nella materia, diventa un'altra in atto, ad esempio vegetativa: anch'essa infatti è in atto quello che è.

Ma *[35]* se ogni essere reale è in atto, forse ogni essere è anche un atto? Ma in che modo? Se giustamente s'è detto[102] che questa natura <intelligibile> è insonne, che essa è una vita e una vita ottima, ivi ci saranno gli atti più belli.

Ogni essere è dunque in atto ed è atto, ogni essere è una vita; il luogo

καὶ ζωαὶ τὰ πάντα καὶ ὁ τόπος ὁ ἐκεῖ τόπος ἐστὶ ζωῆς καὶ [40] ἀρχὴ καὶ πηγὴ ἀληθοῦς[1] ψυχῆς τε καὶ νοῦ.

4. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα πάντα, ὅσα δυνάμει τί ἐστιν, ἔχει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι ἄλλο τι, ὃ ἤδη ὂν πρὸς ἄλλο δυνάμει εἶναι λέγεται· περὶ δὲ τῆς λεγομένης εἶναι ὕλης, ἣν πάντα δυνάμει λέγομεν τὰ ὄντα, πῶς ἔστιν εἰπεῖν [5] ἐνεργείᾳ τι τῶν ὄντων εἶναι; Ἤδη γὰρ οὐ πάντα τὰ ὄντα δυνάμει ἂν εἴη. Εἰ οὖν μηδὲν τῶν ὄντων, ἀνάγκη μηδ' ὂν αὐτὴν εἶναι. Πῶς οὖν ἂν ἐνεργείᾳ τι εἴη μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα; Ἀλλ' οὐδὲν τῶν ὄντων ἂν εἴη τούτων, ἃ γίνεται ἐπ' αὐτῆς[a], ἄλλο δέ τι οὐδὲν κωλύει εἶναι, εἴπερ μηδὲ πάντα τὰ [10] ὄντα ἐπὶ τῇ ὕλῃ. Ἧι μὲν[b] δὴ οὐδέν ἐστι τούτων τῶν ἐπ' αὐτῇ, ταῦτα δὲ ὄντα, μὴ ὂν ἂν εἴη. Οὐ μὲν δὴ ἀνείδεόν τι φανταζομένη εἶδος ἂν εἴη· οὐ τοίνυν οὐδ' ἐν ἐκείνοις ὂν ἀριθμηθείη. Μὴ ὂν ἄρα καὶ ταύτῃ ἔσται. Ἐπ' ἄμφω ἄρα μὴ ὂν οὖσα πλειόνως[c] μὴ ὂν ἔσται. Εἰ δὴ [15] πέφευγε μὲν τὴν τῶν ὡς ἀληθῶς ὄντων φύσιν, οὐ δύναται δὲ ἐφικέσθαι οὐδὲ τῶν ψευδῶς λεγομένων εἶναι, ὅτι μηδὲ ἴνδαλμα λόγου ἐστὶν ὡς ταῦτα, ἐν τίνι τῷ εἶναι ἂν ἁλοίη; Εἰ δὲ ἐν μηδενὶ τῷ εἶναι, τί ἂν ἐνεργείᾳ εἴη;

5. Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτῆς; Πῶς δὲ τῶν ὄντων ὕλη; Ἢ ὅτι δυνάμει. Οὐκοῦν, ὅτι ἤδη δυνάμει, ἤδη οὖν ἔστι καθὸ μέλλει; Ἀλλὰ τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον· οἷον τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, [5] ὃ ἔσται. Τὸ τοίνυν δυνάμει οὔ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα· μηδὲν δὲ ὂν καθ' αὑτό, ἀλλ' ὅ ἐστιν ὕλη ὄν, οὐδ' ἐνεργείᾳ ἐστίν. Εἰ γὰρ ἔσται τι ἐνεργείᾳ, ἐκεῖνο ὅ ἐστιν ἐνεργείᾳ, οὐχ ἡ ὕλη ἔσται· οὐ πάντη οὖν ὕλη, ἀλλὰ οἷον ὁ χαλκός. Εἴη ἂν οὖν τοῦτο[a] μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕτερον τοῦ ὄντος, οἷον [10] κίνησις· αὕτη γὰρ καὶ ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ δέ ἐστιν οἷον ἐκριφεῖσα καὶ πάντη χωρισθεῖσα καὶ μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν – μὴ ὂν δὲ ἦν – οὕτως ἀεὶ ἔχουσα. Οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ἐνεργείᾳ

intelligibile è il luogo della vita, *[40]* il principio e la sorgente vera dell'anima e dell'Intelligenza[103].

4. *[La materia è non-essere]*

Tutte le altre cose che sono in potenza possiedono anche l'esistenza in atto sotto un altro rapporto: e queste che già sono si dicono poi in potenza rispetto a un'altra cosa. Ma come possiamo dire che anche la materia, che vien detta esistente e della quale diciamo che è in potenza tutte le cose, *[5]* sia un essere in atto? Se fosse così, essa non sarebbe tutti gli esseri in potenza. E se essa non è alcuno di questi esseri, necessariamente essa è un non-essere.

E come sarebbe in atto, se essa non è alcun essere?

Però anche se essa non è nessuno degli esseri che sono generati in lei, niente impedisce che essa sia un'altra cosa, dato che non tutti gli *[10]* esseri <sono generati> nella materia.

Se essa dunque non è alcuno degli esseri generati in lei e se questi sono esseri, essa sarà un non-essere. E poi, essendo immaginata informe, non può essere una forma, né essere considerata fra gli enti superiori: anche in questo senso essa è non-essere. Essendo non-essere nei due sensi, essa è più volte non-essere. *[15]* E siccome essa è fuori della natura degli esseri veri e nemmeno può raggiungere il grado di realtà degli esseri detti falsamente esseri, poiché essa non è, come questi, nemmeno un'immagine della ragione, in quale specie di essere la porremo? E se non <potremo porla> in nessuna specie, come potrebbe essere una cosa in atto?

5. *[La materia è un fantasma in atto]*

Che diremo dunque di essa? Come può essere materia degli esseri?

In quanto essa è in potenza.

Dunque essa, in quanto è già in potenza, non è ancora ciò che poi diventerà, ma il suo essere è soltanto l'essere futuro che in lei s'annunzia: così, il suo essere si riduce a ciò che sarà. *[5]* Essa non è potenzialmente nulla di particolare, ma è potenzialmente tutte le cose; e poiché in sé essa è nulla, ma è in quanto è materia, essa non è in atto. Se fosse qualcosa in atto, quello che essa fosse attualmente non sarebbe più materia; essa non sarebbe allora materia in senso assoluto, ma come è materia il bronzo. È dunque non-essere, ma non come qualcosa di altro dall'essere, come è *[10]* il movimento[104]: infatti il movimento inerisce all'essere in quanto viene da esso ed è in esso; ma la materia è come gettata fuori dell'essere e del tutto separata da esso; non può mutare se stessa, ma come era sin da principio – essa era il non-essere – così rimane sempre. Fin da principio essa non era qualcosa in atto poiché era lontana da tutti

τι ἀποστᾶσα πάντων τῶν ὄντων [15] οὔτε ἐγένετο· ἃ γὰρ ὑποδῦναι ἠθέλησεν, οὐδὲ χρωσθῆναι ἀπ' αὐτῶν δεδύνηται, ἀλλὰ μένουσα πρὸς ἄλλο δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς, τῶν δ' ὄντων ἤδη παυσαμένων ἐκείνων φανεῖσα ὑπό τε τῶν μετ' αὐτὴν γενομένων καταληφθεῖσα ἔσχατον καὶ τούτων κατέστη. Ὑπ' ἀμφοτέρων [20] οὖν καταληφθεῖσα ἐνεργείᾳ μὲν οὐδετέρων ἂν εἴη, δυνάμει δὲ μόνον ἐγκαταλέλειπται εἶναι ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἴδωλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον. Οὐκοῦν ἐνεργείᾳ εἴδωλον· οὐκοῦν ἐνεργείᾳ ψεῦδος. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ ἀληθινῶς ψεῦδος· τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν. Εἰ οὖν ἐνεργείᾳ [25] μὴ ὄν, μᾶλλον μὴ ὄν, καὶ ὄντως ἄρα μὴ ὄν. Πολλοῦ ἄρα δεῖ αὐτῷ ἐνεργείᾳ τι τῶν ὄντων εἶναι τὸ ἀληθὲς ἔχοντι ἐν τῷ μὴ ὄντι. Εἴπερ ἄρα δεῖ αὐτὸ εἶναι, δεῖ αὐτὸ ἐνεργείᾳ μὴ εἶναι, ἵνα ἐκβεβηκὸς τοῦ ἀληθῶς εἶναι ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι, ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ [30] ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν, καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν[b] τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν[c], ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. Εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν· δεῖ [35] ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν, ἢ τούτους τοὺς λόγους ἐξελεγκτέον.

gli esseri, *[15]* né è diventata poi tale; voleva immergersi in essi ma non può nemmeno ricevere da essi un riflesso, e mentre è in relazione con una cosa, è già in potenza quella che viene dopo, apparendo dove sono cessati gli esseri intelligibili; posseduta dagli esseri che vengono dopo di essa, rimane fissa al loro limite inferiore. *[20]*

Occupata dunque dai due <generi di esseri>, essa non è in atto né l'uno né l'altro, ma solo le è concesso di essere in potenza come un fantasma fragile e vago, incapace d'essere formato. Essa è dunque un fantasma in atto, e quindi una menzogna in atto, cioè una vera menzogna[105], o meglio il reale non-essere. Se dunque è non-essere in atto, *[25]* a maggior ragione è un non-essere e perciò veramente non-essere. Sicché non è certamente possibile che una cosa, che ha la sua verità nel non-essere, sia un essere in atto. Se essa deve essere, non deve essere in atto, affinché sia fuori di ogni essere vero ed abbia il suo essere nel non-essere; se agli esseri ingannevoli tu togli *[30]* la loro menzogna, togli loro nello stesso tempo la loro essenza, e se introduci l'attualità in una cosa che abbia in potenza l'essere e l'essenza, le togli il principio stesso della sua realtà, che consisteva nell'essere in potenza.

Se necessariamente la materia si conserva senza perire, è necessario si conservi come materia; e perciò, *[35]* sembra, si deve dire che essa è soltanto in potenza per essere ciò che è; altrimenti dovremo rigettare tali argomenti.

II 6 (17) ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ Η ΠΕΡΙ ΠΟΙΟΤΗΤΟΣ[a]

1. Ἆρα τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον, καὶ τὸ μὲν ὂν ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων, ἡ δὲ οὐσία τὸ ὂν μετὰ τῶν ἄλλων, κινήσεως, στάσεως, ταὐτοῦ, ἑτέρου, καὶ στοιχεῖα ταῦτα ἐκείνης; Τὸ οὖν ὅλον οὐσία, ἕκαστον δὲ ἐκείνων τὸ μὲν [5] ὄν, τὸ δὲ κίνησις, τὸ δὲ ἄλλο τι. Κίνησις μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς ὄν· οὐσία δὲ ἆρα κατὰ συμβεβηκός, ἢ συμπληρωτικὸν οὐσίας; Ἢ καὶ αὐτὴ ἡ οὐσία[a] καὶ τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία. Πῶς οὖν οὐ καὶ ἐνταῦθα; Ἢ ἐκεῖ, ὅτι ἓν πάντα, ἐνθάδε δὲ διαληφθέντων τῶν εἰδώλων τὸ μὲν ἄλλο, [10] τὸ δὲ ἄλλο· ὥσπερ ἐν μὲν τῷ σπέρματι ὁμοῦ πάντα καὶ ἕκαστον πάντα καὶ οὐ χεὶρ χωρὶς καὶ χωρὶς κεφαλή, ἔνθα δὲ χωρίζεται ἀλλήλων· εἴδωλα γὰρ καὶ οὐκ ἀληθῆ. Τὰς οὖν ποιότητας ἐκεῖ[b] φήσομεν οὐσίας διαφορὰς περὶ οὐσίαν οὔσας ἢ περὶ ὄν, διαφορὰς δὲ ποιούσας ἑτέρας [15] οὐσίας πρὸς ἀλλήλας καὶ ὅλως οὐσίας; Ἢ οὐκ ἄτοπον, ἀλλὰ περὶ τῶν τῇδε ποιοτήτων, ὧν αἱ μὲν διαφοραὶ οὐσιῶν, ὡς τὸ δίπουν καὶ τὸ τετράπουν, αἱ δὲ οὐ διαφοραὶ οὖσαι αὐτὸ τοῦτο μόνον ποιότητες λέγονται. Καίτοι τὸ αὐτὸ καὶ διαφορὰ γίγνεται[c] συμπληροῦσα καὶ οὐ διαφορὰ ἐν ἄλλῳ οὐ [20] συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν, συμβεβηκὸς δέ· οἷον τὸ λευκὸν ἐν μὲν κύκνῳ ἢ ψιμυθίῳ[d] συμπληροῦν, ἐν δὲ σοὶ συμβεβηκός. Ἢ τὸ λευκὸν τὸ μὲν ἐν τῷ λόγῳ συμπληροῦν καὶ οὐ ποιότης, τὸ δὲ ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ ποιόν. Ἢ διαιρετέον τὸ ποιόν, ὡς τὸ μὲν οὐσιῶδες ἰδιότης τις οὖσα [25] τῆς οὐσίας, τὸ δὲ μόνον ποιόν, καθ' ὃ ποιὰ οὐσία, τοῦ ποιοῦ οὐ διαλλαγὴν εἰς τὴν οὐσίαν ποιοῦντος οὐδ' ἐκ τῆς οὐσίας, ἀλλ' οὔσης ἤδη καὶ πεπληρωμένης διάθεσίν τινα ἔξωθεν ποιοῦντος καὶ μετὰ τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος προσθήκην, εἴτε περὶ ψυχὴν εἴτε περὶ σῶμα γίγνοιτο. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ [30] ὁρώμενον λευκὸν ἐπὶ τοῦ ψιμυθίου[e] συμπληρωτικὸν εἴη αὐτοῦ; – ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ κύκνου οὐ συμπληρωτικόν· γένοιτο γὰρ ἂν καὶ

1. *[Nel mondo intelligibile la sostanza possiede l'essere più genuino]*

L'essere è diverso dalla sostanza? l'essere è ciò che è separato dalle altre cose, e la sostanza è l'essere insieme con le altre cose, col movimento e il riposo[106], l'identità e la differenza? E sono questi gli elementi della sostanza? La sostanza è perciò un tutto, mentre di quelle parti una è *[5]* l'essere, una il movimento, ecc. Dunque il movimento è un essere per accidente; ma è anche sostanza per accidente oppure è un complemento della sostanza?

No, in se stesso esso è sostanza; lassù <nel mondo intelligibile> tutto è sostanza.

Perché non è così anche in quello sensibile?

Perché nel primo tutti gli esseri sono un essere solo, mentre nel secondo ci sono solo le loro immagini separate e diverse l'una *[10]* dall'altra: così nel seme tutte le parti sono riunite e ciascuna è tutte le altre, la mano non è separata dalla testa, ma nel corpo queste parti sono separate: qui infatti esse sono riflessi, non realtà. Diremo che le qualità nel mondo intelligibile sono differenze della sostanza esistenti nella sostanza o nell'essere, e che queste differenze rendono diverse tra loro le sostanze *[15]* e le costituiscono come sostanze?

Tutto ciò non è assurdo, ma solo se riferito alle qualità del mondo sensibile, delle quali alcune sono differenze delle sostanze, come bipede e quadrupede[107], altre invece non sono differenze sostanziali, ma si dicono soltanto qualità[108]. Tuttavia la stessa cosa può essere una differenza che costituisce <una sostanza>, oppure in un'altra cosa *[20]* non è una simile differenza, ma un accidente: così, il bianco è un complemento nella neve o nella biacca, in te è un accidente[109]. Nel primo caso il bianco è nel concetto come costitutivo <della sostanza>, ma non propriamente una qualità, nel secondo esso è qualità che si trova sulla superficie <del corpo>. Ma forse si devono distinguere le qualità: quelle sostanziali che sono proprietà *[25]* della sostanza e quelle che sono soltanto qualità e qualificano la sostanza ma non portano mutamenti nella sostanza e non derivano dalla sostanza stessa; in una sostanza già esistente e compiuta esse introducono una maniera d'essere <solo> esteriore, una semplice aggiunta alla sostanza dell'essere, sia che ciò avvenga a un'anima o a un corpo[110].

E se *[30]* il bianco che si vede nella biacca è costitutivo della sua <sostanza>?

Ma riguardo al cigno esso non è costitutivo: difatti potrebbe esistere anche un cigno non bianco; ma è costitutivo riguardo alla biacca.

οὐ λευκός – ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ψιμυθίου[f]; Καὶ τοῦ πυρὸς δὲ ἡ θερμότης. Ἀλλ' εἴ τις λέγοι τὴν πυρότητα τὴν οὐσίαν εἶναι καὶ ἐπὶ τοῦ ψιμυθίου[g] τὸ *[35]* ἀνάλογον; Ἀλλ' ὅμως τοῦ δρωμένου πυρὸς πυρότης ἡ θερμότης συμπληροῦσα καὶ ἡ λευκότης ἐπὶ τοῦ ἑτέρου. Αἱ αὐταὶ τοίνυν συμπληρώσουσι καὶ οὐ ποιότητες, καὶ οὐ συμπληρώσουσι καὶ [οὐ] ποιότητες[h]. Καὶ ἄτοπον ἐν μὲν οἷς συμπληροῦσι λέγειν ἄλλο εἶναι, ἐν δὲ οἷς μὴ ἄλλο, τῆς *[40]* αὐτῆς φύσεως οὔσης. Ἀλλ' ἄρα τοὺς μὲν λόγους τοὺς ποιήσαντας αὐτὰ οὐσιώδεις ὅλους, τὰ δὲ ἀποτελέσματα ἔχειν ἤδη τὰ ἐκεῖ τὶ ἐνταῦθα ποιά, οὐ τί. Ὅθεν καὶ ἁμαρτάνειν ἡμᾶς ἀεὶ περὶ τὸ τὶ ἀπολισθάνοντας[i] ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ποιὸν καταφερομένους. Οὐ *[45]* γὰρ εἶναι τὸ πῦρ ὃ λέγομεν εἰς τὸ ποιὸν ἀφορῶντες, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι οὐσίαν, ἃ δὲ νῦν βλέπομεν, εἰς ἃ καὶ ἀφορῶντες λέγομεν, ἀπάγειν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ τὶ καὶ ὁρίζεσθαι τὸ ποιόν. Καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν εὐλόγως· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οὐσίαν εἶναι, ἀλλ' αὐτῆς πάθη. Ὅθεν κἀκεῖνο, *[50]* πῶς οὐκ ἐξ οὐσιῶν[l] οὐσία. Ἐλέγετο μὲν οὖν, ὅτι οὐ δεῖ τὸ αὐτὸ τὸ γινόμενον εἶναι τοῖς ἐξ ὧν· νῦν δὲ λέγειν δεῖ ὅτι οὐδὲ τὸ γενόμενον οὐσία. Ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἣν ἐλέγομεν οὐσίαν οὐκ ἐξ οὐσίας λέγοντες[m]; Τὴν γὰρ οὐσίαν φήσομεν ἐκεῖ κυριώτερον καὶ ἀμιγέστερον ἔχουσαν τὸ ὂν εἶναι *[55]* οὐσίαν – ὡς ἐν διαφοραῖς – ὄντως[n], μᾶλλον δὲ μετὰ προσθήκης ἐνεργειῶν λεγομένην οὐσίαν, τελείωσιν μὲν δοκοῦσαν εἶναι ἐκείνου, τάχα δ' ἐνδεεστέραν τῇ προσθήκῃ καὶ τῷ οὐχ ἁπλῷ, ἀλλ' ἤδη ἀφισταμένην τούτου.

2. Ἀλλὰ περὶ τῆς ποιότητος σκεπτέον τί ὅλως· τάχα γὰρ γνωσθὲν ὅ τι ἐστὶ μᾶλλον παύσει τὰς ἀπορίας. Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο ζητητέον, εἰ τὸ αὐτὸ θετέον ὁτὲ μὲν ποιὸν μόνον, ὁτὲ δὲ συμπληροῦν οὐσίαν, οὐ δυσχεράναντας ποιὸν *[5]* συμπληρωτικὸν οὐσίας εἶναι, ἀλλὰ ποιᾶς μᾶλλον οὐσίας. Δεῖ τοίνυν ἐπὶ τῆς ποιᾶς οὐσίας τὴν οὐσίαν πρὸ τοῦ ποιὰν εἶναι καὶ τὸ τί ἐστι. Τί οὖν ἐπὶ τοῦ πυρὸς πρὸ τῆς ποιᾶς οὐσίας ἡ οὐσία; Ἆρα τὸ σῶμα; Τὸ γένος τοίνυν οὐσία ἔσται, τὸ σῶμα, τὸ δὲ πῦρ σῶμα θερμὸν καὶ

Così pure il calore è <un complemento> del fuoco. Ma non si potrebbe dire che l'igneità è la sostanza <del fuoco> e l'analogo rispetto alla biacca? *[35]*

Tuttavia l'igneità del fuoco visibile è pur sempre il calore che completa <la sostanza del fuoco> e così è della bianchezza riguardo alla biacca. Dunque le stesse cose, quando completano <la sostanza>, non sono qualità, quando non la completano, sono qualità; ma è assurdo dire che esse non sono le stesse negli esseri che esse completano e in quelli che non completano, *[40]* perché la loro natura resta la stessa.

Ma forse <bisogna dire> che le ragioni <seminali> che producono <le qualità sostanziali> sono tutte sostanziali, ma che quelle qualità prodotte posseggono negli esseri intelligibili una certa quiddità, mentre in quelli sensibili sono semplici qualità. Perciò noi ci inganniamo sempre riguardo alla quiddità d'un essere; mentre la ricerchiamo ce ne allontaniamo sempre più e andiamo a finire nella qualità[111]. *[45]* Ad esempio, il fuoco non è ciò che noi, guardando alla sua qualità soltanto, diciamo che sia; infatti il fuoco è sostanza, ma ciò che noi vediamo ed a cui ci riferiamo quando lo diciamo fuoco ci allontana dalla sua quiddità e noi definiamo così soltanto la qualità.

Riguardo alle cose sensibili ciò è naturale: infatti nulla in esse è sostanza, ma solo affezioni della sostanza. Da qui sorge la domanda *[50]* come da cose che non sono sostanze sorga la sostanza. S'è già detto[112] che ciò che diviene non può necessariamente essere identico a ciò da cui deriva; ora si deve anche affermare che ciò che diviene non è sostanza. Ma come potremmo dire che, negli intelligibili, la sostanza derivi da ciò che non è sostanza? Noi diremo che nel mondo intelligibile la sostanza possiede l'essere più genuino e più puro *[55]* e che essa è veramente sostanza, per quanto è possibile tra le differenze di quella realtà[113]; o meglio, che essa è detta sostanza solo con l'aggiunta dei suoi atti. Essa sembra essere il compimento di Quello <cioè dell'Uno>, ma per quella aggiunta e per quella sua non totale semplicità è inferiore e già si allontana dall'Uno.

2. *[Due specie di qualità]*

Ma bisogna indagare che cosa sia in generale la qualità: forse la conoscenza della sua natura distruggerà maggiormente le difficoltà. Anzitutto bisogna ricercare se una stessa cosa possa essere considerata ora come semplice qualità ora come complemento di una sostanza, e allora non ci stupiremo se essa *[5]* è il complemento di una sostanza, anzi di una sostanza qualificata.

Ora in una sostanza qualificata la sostanza e cioè la sua quiddità deve essere prima della qualità. E così, ad esempio, nel fuoco, che cos'è la sostanza prima della sostanza qualificata? È forse il corpo? La categoria

οὐκ οὐσία *[10]* τὸ ὅλον, ἀλλ' οὕτω τὸ θερμὸν ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ ἐν σοὶ τὸ σιμόν. Ἀφαιρεθείσης τοίνυν θερμότητος καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ κούφου, ἃ δὴ δοκεῖ ποιὰ εἶναι, καὶ ἀντιτυπίας[a] τὸ τριχῇ διαστατὸν καταλείπεται καὶ ἡ ὕλη οὐσία. Ἀλλ' οὐ δοκεῖ· τὸ γὰρ εἶδος μᾶλλον οὐσία. Ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιότης. *[15]* Ἢ οὐ ποιότης, ἀλλὰ λόγος τὸ εἶδος. Τὰ οὖν ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὑποκειμένου τί ἐστιν; Οὐ γὰρ τὸ ὁρώμενον καὶ τὸ καῖον· τοῦτο δὲ ποιόν. Εἰ μή τις λέγοι τὸ καίειν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου· καὶ τὸ θερμαίνειν καὶ τὸ λευκαίνειν τοίνυν καὶ τὰ ἄλλα ποιήσεις· ὥστε τὴν ποιότητα οὐχ ἕξομεν ὅπου *[20]* καταλείψομεν. Ἢ ταύτας μὲν οὐ λεκτέον ποιότητας, ὅσαι λέγονται συμπληροῦν οὐσίας, εἴπερ ἐνέργειαι αἱ αὐτῶν[b] ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι, ἃ δ' ἐστιν ἔξωθεν πάσης οὐσίας οὐ πῇ μὲν ποιότητες, ἄλλοις δὲ οὐ ποιότητες φανταζόμεναι, τὸ δὲ περιττὸν μετὰ τὴν *[25]* οὐσίαν ἔχουσαι, οἷον καὶ ἀρεταὶ καὶ κακίαι καὶ αἴσχη καὶ κάλλη καὶ ὑγίειαι καὶ οὕτως ἐσχηματίσθαι. Καὶ τρίγωνον μὲν καὶ τετράγωνον καθ' αὑτὸ οὐ ποιόν, τὸ δὲ τετριγωνίσθαι ᾗ μεμόρφωται ποιὸν λεκτέον, καὶ οὐ τὴν τριγωνότητα, ἀλλὰ τὴν μόρφωσιν· καὶ τὰς τέχνας δὲ καὶ τὰς ἐπιτηδειότητας· *[30]* ὥστε εἶναι τὴν ποιότητα διάθεσίν τινα ἐπὶ ταῖς οὐσίαις ἤδη οὔσαις εἴτ' ἐπακτὴν εἴτ' ἐξ ἀρχῆς συνοῦσαν, ἣ εἰ μὴ συνῆν, οὐδὲν ἔλαττον εἶχεν ἡ οὐσία[c]. Ταύτην δὲ καὶ εὐκίνητον καὶ δυσκίνητον εἶναι· ὡς διττὸν εἶναι εἶδος, τὸ μὲν εὐκίνητον, τὸ δὲ ἔμμονον αὐτῆς.

3. Τὸ οὖν λευκὸν τὸ ἐπὶ σοὶ θετέον οὐ ποιότητα, ἀλλ' ἐνέργειαν δηλονότι ἐκ δυνάμεως τῆς τοῦ λευκαίνειν, κἀκεῖ πάσας τὰς λεγομένας ποιότητας ἐνεργείας τὸ ποιὸν λαβούσας παρὰ τῆς ἡμετέρας δόξης τῷ ἰδιότητα εἶναι *[5]* ἑκάστην οἷον διοριζούσας τὰς οὐσίας πρὸς ἀλλήλας καὶ πρὸς ἑαυτὰς ἴδιον χαρακτῆρα ἐχούσας. Τί οὖν διοίσει ποιότης ἡ ἐκεῖ; Ἐνέργειαι γὰρ καὶ αὗται. Ἢ ὅτι μὴ οἷόν τί ἐστι δηλοῦσιν οὐδὲ ἐναλλαγὴν τῶν ὑποκειμένων οὐδὲ χαρακτῆρα, ἀλλ' ὅσον μόνον τὴν λεγομένην ποιότητα ἐκεῖ *[10]* ἐνέργειαν οὖσαν· ὥστε τὸ μέν, ὅταν ἰδιότητα οὐσίας ἔχῃ,

di sostanza sarà allora il corpo; ma il fuoco è un corpo caldo *[10]* e l'insieme <corpo e caldo> non sarà una sostanza, ma il calore sarà nel fuoco <accidentalmente> come in te la camusità del naso. Ma tolti al fuoco calore, luce e leggerezza, che sembrano essere qualità, e tolta la resistenza, non resta che un'estensione tridimensionale: e così allora la materia sarà la sostanza[114]. Ma ciò non sembra <vero>: difatti sostanza è piuttosto la forma. Ma la forma è qualità[115]. *[15]* Oppure la forma non è qualità, ma concetto.

Ma cos'è questa cosa composta del concetto e del substrato? <Nel fuoco> essa non è certamente ciò che si vede e che brucia: ma queste sono qualità. Purché non si dica che il bruciare è un atto <derivante> dalla ragione <seminale>; ma allora saranno azioni anche il riscaldare, il rischiarare e le altre cose: sicché non avremo più nulla da riconoscere alla qualità. *[20]*

Ma forse non bisogna chiamare qualità tutto ciò che vien detto complemento di una sostanza, dato che queste sono attività derivanti dalle ragioni <seminali> e dalle potenze proprie delle sostanze, bensì ciò che è fuori della sostanza e che non appare ora come qualità, ora come non-qualità, ciò insomma che eccede rispetto *[25]* alla sostanza, come vizi e virtù, bellezza e bruttezza, la salute e una determinata conformazione. Il triangolo in sé o il quadrato in sé non sono qualità[116], ma dobbiamo chiamare qualità l'essere triangolare, in quanto è stata ricevuta quella data forma; non la triangolarità è qualità, ma la conformazione triangolare, e si aggiungano le arti e le attitudini. *[30]*

Sicché la qualità è una disposizione che si trova nelle sostanze già esistenti ed è o acquisita o inerente sin da principio; ma se anche non le appartenesse, la sostanza non avrebbe perciò nulla in meno. La qualità muta facilmente o difficilmente: ce ne sono dunque due specie, quelle che mutano facilmente e quelle che persistono.

3. *[In che differisce la qualità sensibile da quella del mondo intelligibile?]*

Dunque la bianchezza che è in te non dev'essere considerata una qualità, ma evidentemente un atto <derivante> dalla potenza di produrre il bianco; anche nel mondo intelligibile le cosiddette qualità sono tutte degli atti, che noi nella nostra <falsa> opinione consideriamo qualità *[5]* perché ciascuna, essendo proprietà di una sostanza, la differenzia rispetto alle altre e perché possiedono tutte in sé un carattere proprio.

In che la qualità <sensibile> differisce da quella del mondo intelligibile? Ambedue infatti sono atti.

In questo: che la qualità <sensibile> non rivela la quiddità <d'una sostanza> o la differenza del substrato o il suo carattere proprio, ma soltanto ciò che noi chiamiamo qualità e che nel mondo intelligibile *[10]*

δῆλον αὐτόθεν ὡς οὐ ποιόν, ὅταν δὲ χωρίσῃ ὁ λόγος τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἴδιον οὐκ ἐκεῖθεν ἀφελών, ἀλλὰ μᾶλλον λαβὼν καὶ γεννήσας ἄλλο, ἐγέννησε ποιὸν οἷον μέρος οὐσίας λαβὼν τὸ ἐπιπολῆς φανὲν αὐτῷ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν κωλύει καὶ τὴν *[15]* θερμότητα τῷ σύμφυτον εἶναι τῷ πυρὶ εἶδός τι εἶναι τοῦ πυρὸς καὶ ἐνέργειαν καὶ οὐ ποιότητα αὐτοῦ, καὶ αὖ ἄλλως ποιότητα, μόνην δὲ ἐν ἄλλῳ ληφθεῖσαν οὐκέτι μορφὴν οὐσίας οὖσαν, ἀλλὰ ἴχνος μόνον καὶ σκιὰν καὶ εἰκόνα ἀπολιποῦσαν αὐτῆς[a] τὴν οὐσίαν, ἧς ἡ ἐνέργεια, ποιότητα *[20]* εἶναι. Ὅσα οὖν συμβέβηκε καὶ μὴ ἐνέργειᾳ[b] καὶ εἴδη οὐσιῶν μορφάς τινας παρεχόμενα, ποιὰ ταῦτα· οἷον καὶ αἱ ἕξεις καὶ διαθέσεις ἄλλαι τῶν ὑποκειμένων λεκτέαι ποιότητες, τὰ δὲ ἀρχέτυπα αὐτῶν, ἐν οἷς πρώτως ἐστίν, ἐνεργείας ἐκείνων. Καὶ οὐ γίνεται ταὐτὸ ποιότης καὶ οὐ *[25]* ποιότης, ἀλλὰ τὸ ἀπηρημωμένον οὐσίας ποιόν, τὸ δὲ σὺν ταύτῃ οὐσίαν ἢ εἶδος ἢ ἐνέργειαν[c]· οὐδὲν γάρ ἐστι ταὐτὸν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ μόνον ἐκπεσὸν[d] τοῦ εἶδος καὶ ἐνέργεια εἶναι. Ὃ μέντοι μηδέποτε εἶδος ἄλλου, ἀλλὰ συμβεβηκὸς ἀεί, καθαρῶς ποιότης καὶ μόνον τοῦτο.

è atto: sicché, quando una qualità è proprietà di una sostanza, è chiaro che essa non è veramente una qualità; ma quando il pensiero separa la proprietà della sostanza, non togliendo qualcosa di lassù, ma piuttosto concependo e generando un'altra cosa, esso genera la qualità prendendo della sostanza la parte che appare alla superficie. Se è così, niente impedisce che *[15]* il calore, in quanto è inerente al fuoco, sia una forma o un atto e non una qualità del fuoco; ed invece sia qualità in un altro senso, quando sia pensato in un'altra cosa e isolato dal fuoco: esso allora non è più la forma di una sostanza, ma una traccia, un'ombra, un'immagine che ha abbandonato la sostanza propria di cui era l'atto: esso è allora qualità. *[20]*

Dunque tutto ciò che è accidente e non atto e forma delle sostanze, in quanto offre caratteri, è qualità, come le abitudini ed altre disposizioni dei substrati, che bisogna chiamare qualità; ma i loro archetipi, in cui esse sono originariamente, sono atti. Né una stessa cosa può essere qualità e non esserlo: *[25]* qualità è ciò che è separato dalla sostanza; ciò che le è legato è forma o atto; nessuna cosa infatti, quando rimane in sé, è la stessa cosa come quando esiste in un'altra e cessa così di essere forma ed atto. Ciò che non è mai forma, ma sempre accidente, è puramente qualità e solo qualità.

II 7 (37) ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΔΙ ΟΛΩΝ ΚΡΑΣΕΩΣ

1. Περὶ τῆς δι' ὅλων λεγομένης τῶν σωμάτων κράσεως ἐπισκεπτέον. Ἆρα ἐνδέχεται ὅλον δι' ὅλου ὑγρὸν ὑγρῷ συμμιχθὲν ἑκάτερον δι' ἑκατέρου ἢ θάτερον διὰ θατέρου χωρεῖν; Διαφέρει γὰρ οὐδὲν ὁποτερωσοῦν, εἰ γίγνοιτο. Οἱ [5] μὲν γὰρ τῇ παραθέσει διδόντες ὡς μιγνύντες μᾶλλον ἢ κιρνάντες ἐατέοι, εἴπερ δεῖ τὴν κρᾶσιν ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν ποιεῖν, καὶ ἕκαστον μέρος τὸ σμικρότατον ἐκ τῶν κεκρᾶσθαι λεγομένων εἶναι. Οἱ μὲν οὖν τὰς ποιότητας μόνας κιρνάντες, τὴν δὲ ὕλην παρατιθέντες ἑκατέρου τοῦ σώματος [10] καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐπάγοντες τὰς παρ' ἑκατέρου ποιότητας πιθανοὶ ἂν εἶεν τῷ διαβάλλειν τὴν δι' ὅλων κρᾶσιν τῷ τε εἰς τομὰς τὰ μεγέθη συμβαίνειν τῶν ὄγκων ἰέναι, εἰ μηδὲν διάλειμμα μηδετέρῳ τῶν σωμάτων γίνοιτο[a], εἰ συνεχὴς ἔσται ἡ διαίρεσις τῷ κατὰ πᾶν τὴν διάδυσιν γίνεσθαι [15] θατέρῳ εἰς θάτερον, καὶ δή, ὅταν τὰ κραθέντα μείζω τόπον κατέχῃ ἢ θάτερον καὶ τοσοῦτον, ὅσον συνελθόντα τὸν ἑκατέρου τόπον. Καίτοι, εἰ δι' ὅλου ὅλον ἦν διεληλυθός, τὸν τοῦ ἑτέρου ἔδει, φασί, μένειν τὸν αὐτόν, εἰς ὃ θάτερον ἐνεβλήθη. Οὗ δὲ μὴ μείζων ὁ τόπος γίνεται[b], ἀέρος τινὰς [20] ἐξόδους αἰτιῶνται, ἀνθ' ὧν εἰσέδυ[c] θάτερον. Καὶ τὸ σμικρὸν δὲ ἐν τῷ μείζονι πῶς ἂν ἐκταθὲν δι' ὅλου χωρήσειε; Καὶ πολλὰ ἄλλα λέγουσιν. Οἱ δ' αὖ – οἱ τὴν δι' ὅλων κρᾶσιν εἰσάγοντες – τέμνεσθαι μὲν καὶ μὴ εἰς τομὰς ἀναλίσκεσθαι λέγειν ἂν δύναιντο καὶ δι' ὅλων τῆς κράσεως γιγνομένης, [25] ἐπεὶ καὶ τοὺς ἱδρῶτας οὐ τοῦ σώματος τομὰς ποιεῖν οὐδ' αὖ κατατετρῆσθαι φήσουσι. Καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι μηδὲν κωλύειν τὴν φύσιν οὕτω πεποιηκέναι τοῦ διιέναι τοὺς ἱδρῶτας χάριν, ἀλλ' ἐπὶ τῶν τεχνητῶν, ὅταν λεπτὰ ᾖ καὶ συνεχῆ, ὁρᾶσθαι τὸ ὑγρὸν δι' ὅλου[d] δεύοντα αὐτὰ καὶ διαρρεῖν [30] ἐπὶ θάτερα τὸ ὑγρόν. Ἀλλὰ σωμάτων ὄντων πῶς οἷόν τε τοῦτο γίγνεσθαι; Ὡς διιέναι μὴ τέμνοντα ἐπινοῆσαι οὐ ῥᾴδιον· τέμνοντα δὲ κατὰ πᾶν ἀναιρήσει ἄλληλα δηλονότι. Τὰς δὲ αὔξας ὅταν λέγωσι μὴ γίνεσθαι[e] πολλαχοῦ, διδόασι τοῖς ἑτέροις ἀέρων ἐξόδους

1. *[La vera mescolanza deve rendere omogeneo il tutto]*

Dobbiamo esaminare la cosiddetta mescolanza totale[117] dei corpi. Se si mescola un liquido con un altro, è possibile che ciascuno penetri totalmente nell'altro, oppure il primo nel secondo? Del resto, in ambedue i casi, non c'è alcuna differenza. *[5]* Si trascurino coloro che attribuiscono <il mescolamento> alla giustapposizione <delle particelle> e ne fanno perciò più un semplice accostamento che una vera mescolanza, poiché è necessario che la mescolanza renda omogeneo il tutto[118] e che ciascuna parte, per quanto piccola, sia composta degli elementi della mescolanza.

Alcuni ammettono la mescolanza delle sole qualità e affermano che la materia di ciascuno dei due corpi *[10]* è meramente accostata a quella dell'altro, ma che le qualità che vengono da ciascuno dei due si introducono nell'altro: costoro sembrano aver ragione quando criticano la mescolanza totale, in quanto <dicono> che le grandezze delle masse dovrebbero suddividersi in frammenti, se in nessuno dei due corpi non rimanesse alcun intervallo e se la divisione continuasse sino a che ciascuno dei due attraversasse interamente l'altro; *[15]* e poi, i corpi mescolati occupano uno spazio più grande che uno dei due separatamente, anzi uno spazio eguale ai due spazi insieme uniti. Eppure, essi dicono, se la compenetrazione fosse totale, bisognerebbe che il volume del corpo in cui l'altro è stato introdotto, rimanesse lo stesso. Quando invece lo spazio <occupato> non è maggiore di quello di uno <dei due corpi>, essi attribuiscono il fatto *[20]* all'uscita di un po' d'aria, al posto della quale l'altro è entrato. E come un corpo piccolo potrebbe estendersi in uno grande così da contenerlo del tutto? E portano anche molti altri argomenti[119].

Coloro che parteggiano invece per la mescolanza totale potrebbero rispondere che i corpi si dividono sì, ma senza dissolversi in frammenti, anche nella mescolanza totale; *[25]* e così diranno che il sudore non produce scissioni nel corpo e neppure dei buchi. Qualcuno potrà dire che niente impedisce che la natura abbia fatto in modo che il sudore possa attraversare i corpi; ma si possono vedere anche oggetti artificiali, così sottili ma però senza fori, essere impregnati del tutto da un liquido e attraversati *[30]* da esso da parte a parte.

Ma com'è possibile che ciò avvenga, se questi oggetti sono corpi?

Non è certo facile comprendere come <un corpo> ne attraversi <un altro> senza dividerlo; ma è chiaro che essi, se si dividessero, si distruggerebbero l'un l'altro completamente.

E quando quelli affermano che non avviene l'aumento <del volu-

αἰτιᾶσθαι. Πρός τε *[35]* τὴν τῶν τόπων αὔξην[f] χαλεπῶς μέν, ὅμως δὲ τί κωλύει λέγειν συνεισφερομένου ἑκατέρου σώματος καὶ τὸ μέγεθος μετὰ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἐξ ἀνάγκης τὴν αὔξην γίνεσθαι; Μὴ γὰρ μηδὲ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὥσπερ οὐδὲ τὰς ἄλλας ποιότητας, καὶ ὥσπερ ἐκεῖ ποιότητος ἄλλο εἶδος *[40]* μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, οὕτω καὶ μέγεθος ἄλλο· οὐ δὴ τὸ μίγμα ποιεῖ τὸ ἐξ ἀμφοῖν μέγεθος. Ἀλλ' εἰ ἐνταῦθ' ἂν[g] πρὸς αὐτοὺς οἱ ἕτεροι λέγοιεν, ὡς, εἰ μὲν ἡ ὕλη τῇ ὕλῃ παράκειται, καὶ ὁ ὄγκος τῷ ὄγκῳ, ᾧ σύνεστι τὸ μέγεθος, τὸ ἡμέτερον ἂν λέγοιτε· εἰ δὲ δι' ὅλου καὶ ἡ ὕλη μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ *[45]* πρώτως μεγέθους, οὕτως ἂν γένοιτο οὐχ ὡς γραμμὴ γραμμῇ ἐφεξῆς ἂν κέοιτο κατὰ τὰ πέρατα τοῖς σημείοις ἑαυτῶν συνάψαι[h], οὗ δὴ αὔξη ἂν γίνοιτο, ἀλλ' ἐκείνως ὡς ἂν γραμμὴ γραμμῇ ἐφαρμοσθείη, ὥστε αὔξην μὴ γίνεσθαι. Τὸ δ' ἔλαττον διὰ παντὸς τοῦ μείζονος καὶ μεγίστου τὸ *[50]* μικρότατον καὶ ἐφ' ὧν φανερὸν ὅτι κίρναται. Ἐπὶ γὰρ τῶν ἀδήλων ἔξεστι λέγειν μὴ εἰς πᾶν φθάνειν, ἀλλ' ἐφ' ὧν γε φανερῶς συμβαίνει, λέγοιτο ἄν. Καὶ λέγοιεν[i] ἐκτάσεις τῶν ὄγκων, οὐ σφόδρα πιθανὰ λέγοντες εἰς τοσοῦτον τὸν σμικρότατον ὄγκον ἐκτείνοντες· οὐδὲ γὰρ *[55]* μεταβάλλοντες τὸ σῶμα μέγεθος αὐτῷ πλέον διδόασιν, ὥσπερ εἰ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γίγνοιτο.

2. Τοῦτο δὲ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ζητητέον, τί συμβαίνει, ὅταν ὅσπερ ἦν ὄγκος ὕδατος ἀὴρ γίγνηται, πῶς τὸ μεῖζον ἐν τῷ γενομένῳ· νῦν δὲ τὰ μὲν εἰρήσθω πολλῶν καὶ ἄλλων παρ' ἑκατέρων λεγομένων. Ἡμεῖς δὲ ἐφ' ἑαυτῶν σκοπῶμεν *[5]* τί χρὴ λέγειν περὶ τούτου, τίς δόξα σύμφωνος τοῖς λεγομένοις ἢ καὶ τίς ἄλλη παρὰ τὰς νῦν λεγομένας φανεῖται. Ὅταν τοίνυν διὰ τοῦ ἐρίου ῥέῃ τὸ ὕδωρ ἢ βίβλος ἐκστάζῃ τὸ ἐν αὐτῇ ὕδωρ, πῶς οὐ τὸ πᾶν ὑδάτινον σῶμα δίεισι δι' αὐτῆς; Ἢ καὶ ὅταν μὴ ῥέῃ, πῶς συνάψομεν τὴν ὕλην τῇ *[10]* ὕλῃ καὶ τὸν ὄγκον τῷ ὄγκῳ, τὰς δὲ ποιότητας μόνας ἐν συγκράσει ποιησόμεθα; Οὐ γὰρ δὴ ἔξω τῆς βίβλου ἡ τοῦ ὕδατος ὕλη παρακείσεται οὐδ' αὖ ἔν τισι διαστήμασιν αὐτῆς· πᾶσα γὰρ ὑγρά ἐστι καὶ οὐδαμοῦ ὕλη κενὴ ποιότητος. Εἰ δὲ πανταχοῦ ἡ ὕλη μετὰ τῆς ποιότητος, πανταχοῦ τῆς *[15]* βίβλου τὸ ὕδωρ. Ἢ

me>, concedono ai loro avversari di addurre l'uscita dell'aria. *[35]* Ma contro l'aumento del volume è difficile obiettare; però che cosa impedisce di dire che ciascuno dei due corpi apporti, insieme con le altre qualità, anche la grandezza e che si abbia così necessariamente un accrescimento? Infatti neanche la grandezza sparisce, come non spariscono le altre qualità; e come in questo caso si ha una qualità nuova formata dalle qualità *[40]* dei due corpi sommate insieme, si avrà anche una grandezza nuova prodotta dalla mescolanza delle due grandezze.

Ma allora, potrebbero opporre gli altri, poiché la materia si aggiunge alla materia e la sua massa, cui inerisce la grandezza, alla massa, voi affermate ciò che noi affermiamo; ma se una materia *[45]* con la sua originaria grandezza compenetrasse totalmente <l'altra>, non avremmo una cosa paragonabile a due linee poste l'una accanto all'altra e in contatto tra loro alle loro estremità, così da avere un accrescimento, ma <paragonabile> alla coincidenza delle due linee, e cioè senza alcun accrescimento.

Ma un corpo piccolo penetra completamente in un corpo più grande, *[50]* anzi un corpo piccolissimo in uno molto grande anche in quelle cose in cui la mescolanza è palese. Dove essa non è palese, si può dire che <il corpo piccolo> non si estende totalmente <nel grande>; ma quando essa è palese, allora lo si può dire; e se essi adducono l'estensione della massa, ciò che dicono è assolutamente inverosimile, in quanto ammettono che una massa così piccola si estenda a tal punto; *[55]* essi infatti, nella trasformazione di un corpo, come quando l'acqua diventa aria, non ammettono che esso aumenti di grandezza.

2. *[Non è la materia come tale che si oppone alla mescolanza]*

Ma è meglio indagare a parte che cosa avvenga quando la massa d'acqua diventa aria e come diventi maggiore; esponiamo ora molte altre cose, in favore delle due tesi. Vediamo per conto nostro *[5]* ciò che bisogna dire su questo argomento, qual è l'opinione conforme alle cose dette o diversa da quelle, se qualche altra ne apparirà.

Quando dell'acqua cola attraverso un pezzo di lana[120] o un papiro lascia gocciolare dell'acqua che vi si trovi sopra, perché il corpo liquido non passa tutto attraverso il foglio? E anche quando <l'acqua> non trapassa <più>, come ammetteremo che la materia dell'acqua tocchi soltanto quella del papiro *[10]* e la massa dell'una la massa dell'altra e che solo le qualità si mescolino insieme? Infatti la materia dell'acqua non è soltanto accostata dall'esterno a quella del papiro e nemmeno si trova nei suoi intervalli: infatti <il foglio> è interamente umido e in nessun luogo la sua materia è priva di quella qualità. E siccome in ogni punto la materia si accompagna a quella qualità, l'acqua si trova in ogni punto del papiro. *[15]*

οὐ τὸ ὕδωρ, ἀλλ' ἡ τοῦ ὕδατος ποιότης. Ἀλλὰ ποῦ † ὄντα[a] τοῦ ὕδατος; Πῶς οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς ὄγκος; Ἢ ἐξέτεινε τὴν βίβλον τὸ προστεθέν· ἔλαβε γὰρ μέγεθος παρὰ τοῦ εἰσελθόντος. Ἀλλ' εἰ ἔλαβε, προσετέθη τις ὄγκος· εἰ δὲ προσετέθη, οὐ κατεπόθη ἐν τῷ ἑτέρῳ, δεῖ οὖν ἐν *[20]* ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ τὴν ὕλην εἶναι. Ἢ τί κωλύει, ὥσπερ δίδωσι τῆς ποιότητος καὶ λαμβάνει σῶμα θάτερον παρὰ θατέρου, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ μεγέθους; Ποιότης μὲν γὰρ ποιότητι συνελθοῦσα οὐκ ἐκείνη οὖσα, ἀλλὰ μετ' ἄλλης, ἐν τῷ μετ' ἄλλης εἶναι οὐ καθαρὰ οὖσα οὐκ ἔστι παντελῶς ἐκείνη, *[25]* ἀλλὰ ἠμαύρωται· μέγεθος δὲ συνελθὸν ἄλλῳ μεγέθει οὐκ ἀφανίζεται. Τὸ δὲ σῶμα χωροῦν διὰ σώματος πάντως τομὰς ποιεῖν πῶς λέγεται, ἐπιστήσειεν ἄν τις· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ τὰς ποιότητας τὰς διὰ τῶν σωμάτων[b] χωρεῖν λέγομεν καὶ οὐ τομὰς ποιεῖν. Ἢ ὅτι ἀσώματοι. Ἀλλ' *[30]* εἰ ἡ ὕλη καὶ αὐτὴ ἀσώματος, διὰ τί τῆς ὕλης ἀσωμάτου οὔσης καὶ τῶν ποιοτήτων, εἰ τοιαῦται εἶεν ὡς ὀλίγαι εἶναι, οὐ μετὰ τῆς ὕλης τὸν αὐτὸν τρόπον διίασι; Μὴ διιέναι δὲ τὰ στερεά, ὅτι τοιαύτας ἔχει τὰς ποιότητας ὡς κωλυθῆναι διιέναι. Ἢ πολλὰς ὁμοῦ ἀδυνατεῖν μετὰ *[35]* τῆς ὕλης ποιεῖν τοῦτο; Εἰ μὲν οὖν τὸ πλῆθος τῶν ποιοτήτων τὸ πυκνὸν λεγόμενον σῶμα ποιεῖ, τὸ πλῆθος ἂν εἴη αἴτιον· εἰ δὲ πυκνότης ἰδία ποιότης ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἣν λέγουσι σωματότητα, ἰδία ποιότης· ὥστε οὐχ ᾗ ποιότητες τὴν μίξιν ποιήσονται, ἀλλ' ᾗ τοιαίδε, οὐδ' αὖ ἡ ὕλη ᾗ *[40]* ὕλη οὐ μιχθήσεται, ἀλλ' ᾗ μετὰ τοιᾶσδε ποιότητος, καὶ μάλιστα, εἰ μέγεθος οἰκεῖον οὐκ ἔχει, ἀλλ' εἰ μὴ[c] ἀποβαλοῦσα τὸ μέγεθος. Ταῦτα μὲν οὖν ἔστω καὶ οὕτω διηπορημένα.

3. Ἐπεὶ δὲ ἐμνήσθημεν σωματότητος, ἐπισκεπτέον πότερα ἡ σωματότης ἐστὶ τὸ ἐκ πάντων συγκείμενον ἢ εἶδός τι ἡ σωματότης[a] καὶ λόγος τις, ὃς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ. Εἰ μὲν οὖν τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἐκ *[5]* πασῶν τῶν ποιοτήτων σὺν ὕλῃ, τοῦτο ἂν εἴη ἡ σωματότης. Καὶ εἰ λόγος δὲ εἴη ὃς προσελθὼν ποιεῖ τὸ σῶμα, δηλονότι ὁ λόγος ἐμπεριλαβὼν ἔχει τὰς ποιότητας ἁπάσας. Δεῖ δὲ τὸν λόγον τοῦτον, εἰ μή ἐστιν ἄλλως ὥσπερ ὁρισμὸς δηλωτικὸς τοῦ τί ἐστι τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ λόγος

Non l'acqua, ma la qualità dell'acqua, <si dirà>.

Ma allora dov'è l'acqua? e perché la massa del papiro non <è rimasta> la stessa?

L'acqua, aggiungendosi, ha aumentato il papiro: questo così ha accolto le dimensioni <dell'acqua> che s'è introdotta. E se esso le ha accolte, una massa <d'acqua> gli s'è aggiunta; e se gli si è aggiunta, non è stata assorbita: *[20]* dunque la materia <dell'acqua> e quella <della carta> si trovano necessariamente in luoghi diversi.

Ma che cosa impedisce che un corpo, così come dà una qualità a un altro o ne riceve una da un altro, anche <dia o riceva> una grandezza?

<Non è lo stesso;> infatti se una qualità si aggiunge a una qualità, essa non è più quella di prima; congiunta a un'altra, essa non è più pura né più è completamente quella di prima, *[25]* ma è indebolita, mentre una grandezza aggiunta a un'altra grandezza non sparisce.

E poi, qualcuno potrebbe obiettare, perché si dice che un corpo, penetrandone un altro, lo disgrega? Difatti anche noi affermiamo che le qualità attraversano il corpo senza dividerlo.

Ma <le qualità> sono incorporee. *[30]*

Ma anche la materia è incorporea; e, poiché essa è incorporea come le qualità e dato che queste sono poche, perché esse non attraverserebbero nello stesso modo il corpo con la loro materia? E se esse non attraversano i corpi solidi, è perché hanno tali qualità da impedire la penetrazione; oppure <diremo> che esse, perché troppo numerose, non possono *[35]* con la loro materia penetrare insieme? Dunque, se il gran numero delle qualità produce quello che chiamiamo corpo solido, tale numero sarà la causa <di tale impedimento>; se quella solidità è una speciale qualità, simile a quella che si dice corporeità, questa speciale qualità è la causa.

Cosicché non le qualità come tali ammettono la mescolanza, ma le qualità di una certa natura; e non la materia come *[40]* tale si oppone alla mescolanza, ma la materia con una certa qualità; e ciò è tanto più vero, poiché <la materia> non ha una grandezza propria, ma la possiede in quanto non l'ha allontanata da sé. Ma su questi problemi bastino queste cose.

3. *[Di che cosa consiste il corpo?]*

Poiché abbiamo ricordato la corporeità [121], bisogna ricercare se essa sia un composto di tutte <le proprietà materiali>, oppure una forma o una ragione che produca il corpo venendo nella materia. Se il corpo è fatto di *[5]* tutte le qualità e insieme della materia, la corporeità è identica <al corpo>. Ed anche se è una ragione che aggiungendosi produce il corpo, è chiaro che questa ragione ha racchiuse in sé tutte le qualità. Questa ragione, se non è solo una formula che chiarisca la

ποιῶν *[10]* πρᾶγμα, μὴ τὴν ὕλην συμπεριειληφέναι, ἀλλὰ περὶ ὕλην λόγον εἶναι καὶ ἐγγενόμενον ἀποτελεῖν τὸ σῶμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα, αὐτὸν δὲ εἶδος ὄντα ἄνευ ὕλης ψιλὸν θεωρεῖσθαι, κἂν ὅτι μάλιστα ἀχώριστος αὐτὸς ᾖ. Ὁ γὰρ χωριστὸς ἄλλος, ὁ ἐν νῷ· ἐν νῷ δέ, ὅτι καὶ *[15]* αὐτὸς νοῦς. Ἀλλὰ ταῦτα ἄλλοθι.

quiddità di un oggetto, ma una ragione produttrice *[10]* dell'oggetto, non deve comprendere in sé la materia; ma è una ragione che è nella materia e venendo in essa produce il corpo: il corpo consiste della materia e della ragione che è in lei, ma tale ragione è in sé una forma senza materia, considerabile isolatamente, anche se essa non è mai separata. Difatti la ragione separata è un'altra ed è nell'Intelligenza: ed è nell'Intelligenza perché *[15]* essa stessa è Intelligenza.

Ma anche di questo parleremo altrove[122].

II 8 (35) ΠΕΡΙ ΟΡΑΣΕΩΣ Η ΠΩΣ ΤΑ ΠΟΡΡΩ ΜΙΚΡΑ ΦΑΙΝΕΤΑΙ

1. Ἆρα τὰ πόρρω φαίνεται ἐλάττω καὶ τὰ πολὺ ἀφεστηκότα ὀλίγον δοκεῖ ἔχειν τὸ μεταξύ, τὰ δ' ἐγγύθεν ἡλίκα ἐστὶ φαίνεται, καὶ ὅσην ἔχει τὴν ἀπόστασιν; Ἐλάττω μὲν δοκεῖ τοῖς ὁρῶσι τὰ πόρρω, ὅτι συναιρεῖσθαι *[5]* πρὸς τὴν ὄψιν ἐθέλει καὶ πρὸς τὸ μέγεθος τῆς κόρης τὸ φῶς. Καὶ ὅσῳ ἂν πόρρω ἡ ὕλη ᾖ τοῦ ὁρωμένου, τόσῳ τὸ εἶδος οἷον μεμονωμένον ἀφικνεῖται γινομένου[a] καὶ τοῦ πηλίκου εἴδους καὶ αὐτοῦ καὶ ποιοῦ[b], ὡς τὸν λόγον αὐτοῦ ἀφικνεῖσθαι μόνον. Ἢ καί, ὅτι τὸ μὲν μέγεθος ἐν διεξόδῳ *[10]* καὶ ἐπελεύσει καθ' ἕκαστον μέρος ὅσον ἐστὶν αἰσθανόμεθα· παρεῖναι οὖν δεῖ αὐτὸ καὶ πλησίον εἶναι, ἵνα γνωσθῇ ὅσον. Ἢ καί, ὅτι κατὰ συμβεβηκὸς ὁρᾶται τὸ μέγεθος τοῦ χρώματος πρώτως θεωρουμένου· πλησίον μὲν οὖν ὅσον κέχρωσται γινώσκεται, πόρρω δὲ ὅτι κέχρωσται, τὰ δὲ μέρη *[15]* κατὰ ποσὸν συναιρούμενα[c] οὐκ ἀκριβῆ δίδωσι τὴν τοῦ ποσοῦ διάγνωσιν· ἐπεὶ καὶ τὰ χρώματα αὐτὰ ἀμυδρὰ προσέρχεται. Τί οὖν θαυμαστόν, εἰ καὶ τὰ μεγέθη, ὥσπερ καὶ αἱ φωναὶ ἐλάττους, ὅσῳ ἂν τὸ εἶδος αὐτῶν ἀμυδρὸν ἴῃ; Εἶδος γὰρ κἀκεῖ ἡ ἀκοὴ ζητεῖ, τὸ δὲ μέγεθος κατὰ *[20]* συμβεβηκὸς αἰσθάνεται. Ἀλλὰ περὶ τῆς ἀκοῆς, εἰ τὸ μέγεθος κατὰ συμβεβηκός· τίνι γὰρ πρώτως τὸ ἐν τῇ φωνῇ μέγεθος, ὥσπερ δοκεῖ τῇ ἁφῇ τὸ ὁρώμενον; Ἢ τὸ δοκοῦν μέγεθος ἡ ἀκοὴ οὐ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλὰ κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ σφόδρα, ὡς καὶ ἡ γεῦσις τὸ *[25]* σφόδρα τοῦ γλυκέος οὐ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ κυρίως μέγεθος φωνῆς τὸ ἐφ' ὅσον· τοῦτο δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ τοῦ σφόδρα σημήνειεν ἄν, οὐκ ἀκριβῶς δέ. Τὸ μὲν γὰρ σφόδρα ἑκάστῳ τὸ αὐτό, τὸ δὲ εἰς πλῆθος εἰς ἅπαντα τὸν τόπον, ὃν ἐπέσχεν. Ἀλλ' οὐ σμικρὰ τὰ χρώματα, ἀλλ' *[30]* ἀμυδρά, τὰ δὲ μεγέθη σμικρά. Ἢ ἐν ἀμφοτέροις κοινὸν τὸ ἧττον ὅ ἐστι· χρῶμα μὲν οὖν τὸ ἧττον ἀμυδρόν, μέγεθος δὲ τὸ ἧττον σμικρόν, καὶ ἑπόμενον τῷ χρώματι τὸ μέγεθος ἀνὰ λόγον

II 8 (35) LA VISIONE, OVVERO PERCHÈ GLI OGGETTI LONTANI SEMBRANO PICCOLI

1. *[L'oggetto primario della vista è il colore]*

Perché gli oggetti lontani sembrano più piccoli e perché a una grande distanza sembrano essere a un breve intervallo, mentre gli oggetti vicini appaiono grandi come sono e nella loro vera distanza? *[5]*

Gli oggetti sembrano più piccoli perché la luce tende a raccogliersi verso l'occhio e ad adattarsi alla grandezza della pupilla. E forse, più la materia dell'oggetto visibile è lontana, più la forma arriva <all'occhio> separata <dalla materia>; e la grandezza, come la qualità, è indubbiamente una forma, sicché soltanto la forma della qualità arriverebbe <all'occhio>; o anche è perché noi vediamo la grandezza *[10]* nelle sue singole parti a seconda che procede e s'avvicina: allora bisogna che l'oggetto stesso sia presente e vicino all'occhio per esser conosciuto nella sua grandezza; o forse è perché la grandezza è visibile per accidente e perché il colore è il primo visibile. Dunque da vicino si percepisce quanto è grande l'oggetto colorato, da lontano <si percepisce> <soltanto> che esso è colorato, ma le sue parti *[15]* impicciolendo insieme con la grandezza non permettono una valutazione precisa della grandezza; e per di più i loro colori arrivano sbiaditi. E che c'è da meravigliarsi se le grandezze, come i suoni, diminuiscono a seconda che la loro forma sbiadisce sempre più? Anche l'udito cerca la sua propria forma e percepisce la grandezza solo per accidente. *[20]*

Ma è vero che esso la percepisce per accidente? A chi difatti appare anzitutto la grandezza del suono, così come sembra che al tatto appaia una <grandezza> visibile?

L'udito percepisce il suono come una grandezza, che però non va intesa come estensione ma come cosa più o meno <forte>, e non lo percepisce per accidente; in un certo senso come intensità, simile all'intensità del dolce, *[25]* che il gusto percepisce non per accidente. La grandezza propriamente detta è l'estensione dell'oggetto sonoro; e questa la si può desumere accidentalmente dall'intensità del suono, ma non esattamente. Infatti c'è un'intensità identica per ogni suono, e ve n'è una che si estende e si moltiplica in tutto lo spazio occupato <dall'oggetto sonoro>.

Ma i colori non impiccoliscono, bensì sbiadiscono, *[30]* mentre le grandezze diminuiscono.

Ma nei colori e nelle grandezze c'è un carattere comune, cioè la diminuzione; nei colori è lo sbiadire, nelle grandezze è la diminuzione;

ἠλάττωται. Σαφέστερον δὲ ἐπὶ τῶν ποικίλων γίνεται τὸ πάθος, οἷον ὀρῶν ἐχόντων πολλὰς οἰκήσεις καὶ [35] δένδρων πλῆθος καὶ ἄλλα πολλά, ὧν ἕκαστον, εἰ μὲν ὁρῷτο, δίδωσιν ἐκ τῶν ὁρωμένων ἑκάστων μετρεῖν τὸ ὅλον· τοῦ δὲ εἴδους καθ' ἕκαστον οὐκ ἰόντος ἀπεστέρηται τοῦ καθ' ἕκαστον εἶδος μετροῦσα[d] τὸ ὑποκείμενον μέγεθος τὸ πᾶν ὅσον ἐστὶ γινώσκειν. Ἐπεὶ καὶ τὰ πλησίον, ὅταν ποικίλα ᾖ, [40] ἀθρόως δὲ γίνηται ἡ ἐπιβολὴ πρὸς αὐτὰ καὶ μὴ πάντα τὰ εἴδη ὁρῷτο, ἐλάττω ἂν φανείη κατὰ λόγον, ὅσον ἂν ἕκαστον κλαπῇ ἐν τῇ θέᾳ· ὅταν δὲ πάντα ὀφθῇ, ἀκριβῶς μετρηθέντα ὅσα ἐστὶ γινώσκεται. Ὅσα δὲ τῶν μεγεθῶν ὁμοειδῆ ὁμοιόχροα ὄντα, ψεύδεται καὶ ταῦτα τὸ ποσὸν αὐτῆς οὐ [45] κατὰ μέρος πάνυ τι μετρεῖν δυναμένης τῆς ὄψεως[e], ὅτι ἀπολισθάνει κατὰ μέρος μετροῦσα, ὅτι μὴ ἔχει ἵστασθαι καθ' ἕκαστον μέρος τῇ διαφορᾷ. Ἐγγύθεν δὲ τὸ πόρρω, ὅτι ‹ὅ τι›[f] μεταξὺ συναιρεῖται ὅσον ἐστὶ κατὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. Τὸ μὲν γὰρ πλησίον αὐτοῦ, ὅσον οὐ λανθάνει, διὰ τὰ αὐτά· οὐ[g] [50] διεξοδεύουσα δὲ τὸ πόρρω τοῦ διαστήματος, οἷόν ἐστι κατ' εἶδος, οὐκ ἂν δύναιτο οὐδ' ὅσον ἐστὶ κατὰ μέγεθος εἰπεῖν.

2. Τὸ δὲ κατὰ τὰς τῆς ὄψεως γωνίας ἐλάττους εἴρηται μὲν καὶ ἐν ἄλλοις ὡς οὐκ ἔστι, καὶ νῦν δὲ ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὁ λέγων ἔλαττον φαίνεσθαι ἐλάττονι γωνίᾳ καταλείπει τὴν λοιπὴν ἔξωθέν τι ὁρῶσαν ἢ ἄλλο τι ἢ ὄν τι ἔξωθεν [5] ὅλως, οἷον ἀέρα. Ὅταν οὖν μηδὲν καταλείπῃ τῷ πολὺ εἶναι τὸ ὄρος, ἀλλ' ἢ ἰσάζῃ καὶ μηκέτι ἄλλο οἷόν τε ᾖ αὐτῇ ὁρᾶν, ἅτε τοῦ διαστήματος αὐτῆς συναρμόσαντος τῷ ὁρωμένῳ, ἢ καὶ ὑπερτείνῃ τὸ ὁρώμενον ἐφ' ἑκάτερα τὴν τῆς ὄψεως προσβολήν, τί ἂν τις ἐνταῦθα λέγοι ἐλάττονος [10] μὲν ἢ ἔστι πολλῷ φαινομένου τοῦ ὑποκειμένου, πάσῃ δὲ τῇ ὄψει ὁρωμένου; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ θεωροῖ, ἀναμφισβητήτως μάθοι ἄν τις. Πᾶν μὲν γὰρ τὸ ἡμισφαίριον οὐκ ἄν τις ὁρᾶν μιᾷ προσβολῇ δύναιτο, οὐδ' ἐπὶ τοσοῦτον χυθῆναι ἡ ὄψις μέχρις αὐτοῦ ἐκτεινομένη. Ἀλλ' εἴ τις [15] βούλεται, δεδόσθω. Εἰ οὖν πᾶσα μὲν περιέλαβε πᾶν, πολλαπλάσιον δὲ τὸ μέγεθος τοῦ φαινομένου ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ τοῦ ἔλαττον πολλῷ ἢ ἔστι[a] φαίνεσθαι, πῶς ἂν ἐλάττωσιν γωνίας τοῦ ἐλάττω φαίνεσθαι τὰ πόρρω[b] αἰτιῷτο;

e la grandezza diminuisce in proporzione con lo sbiadire dei colori. Quando le cose sono assai variate l'impressione è molto più chiara, come nel caso di una collina che abbia molte case, *[35]* molti alberi ed altre cose ancora; se ciascuna di queste cose è vista distintamente, si può per loro mezzo misurare anche la totalità dell'insieme contemplato; ma quando ogni oggetto non si presenta distintamente, non è più possibile misurare dettagliatamente e conoscere così la grandezza totale. Ancora; oggetti vicini a noi e variati, *[40]* su cui si getti un'occhiata complessiva, senza fermarsi sui dettagli, sembrano tanto più piccoli quanto più velocemente ciascuno d'essi è sfuggito alla nostra vista; quando se ne vedono tutti <i dettagli>, li misuriamo esattamente e li conosciamo nella loro reale grandezza. Oggetti del medesimo aspetto e di tinta uniforme ci ingannano quando cerchiamo di valutare la loro grandezza, *[45]* poiché la vista non può misurarli dettagliatamente; essa nel misurarli scorre su di essi senza trovare alcuna differenza che le permetta di arrestarsi a ciascuno di essi.

Un oggetto lontano <ci appare> vicino perché l'estensione che sta fra <tra noi e l'oggetto> si raccorcia per la stessa causa. Per questo non ci sfugge la vera grandezza degli oggetti vicini; *[50]* ma poiché <l'occhio> non può cogliere dettagliatamente le qualità d'un oggetto lontano, nemmeno può dire quale sia la sua grandezza effettiva.

2. *[La soluzione matematica è inaccettabile]*

Che gli oggetti non diminuiscano per la diminuzione degli angoli ottici s'è detto altrove; ora dobbiamo dire che chi spiega la diminuzione degli oggetti con la diminuzione dell'angolo, deve pure ammettere che il resto dell'occhio percepisca altri oggetti che cadono fuori <dell'angolo>, *[5]* o almeno altre cose come ad esempio l'aria. Così, una montagna che per la sua grandezza non lascia spazio libero <nell'occhio>, è eguale <al campo visivo> e non lascia vedere nulla fuori di essa, poiché l'ampiezza dell'occhio coincide con quella della cosa vista o perché quest'ultima sorpassa d'ambe le parti la capacità comprensiva dello sguardo. Che si dirà in questo caso, *[10]* dal momento che l'oggetto appare molto più piccolo di quello che non sia, e pure occupa tutto il campo visivo?

Se si guarderà il cielo, si comprenderà senza alcuna incertezza. Infatti non si potrebbe vedere con un solo sguardo tutto un emisfero, né potrebbe la vista estendersi con tanta ampiezza. Ma *[15]* lo si ammetta pure, se si vuole. Se dunque tutta la vista abbraccia l'intero emisfero, e se la grandezza di questo emisfero, nel cielo, è eguale alla sua grandezza apparente parecchie volte, come si potrebbe attribuire alla diminuzione dell'angolo <ottico> il fatto che la grandezza apparente sia molto inferiore a quella reale?

II 9 (33) ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΓΝΩΣΤΙΚΟΥΣ

1. Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη— πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν – καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἕν τι, καὶ τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή — καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο, εἶτα ἕν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, [5] εἶτα ἀγαθόν – ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, ταύτην δεῖ[a] νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδέν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε. Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἁπλούστατον, καὶ τὸ αὔταρκες, ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων· οὕτω γὰρ ἀναρτηθήσεται[b] [10] εἰς τὰ ἐξ ὧν· καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ, ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλῳ[c] καὶ παρ' ἄλλου. Εἰ οὖν μηδὲ παρ' ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι. Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως, εἶτα [15] ψυχὴν μετὰ νοῦν –αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν – μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω. Εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· ἀλλ' ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, ἐδείχθη πολλαχῇ. Λοιπὸν δὲ[d] ἐπισκέψασθαι ἐν τῷ παρόντι, εἰ πλείω [20] τῶν τριῶν τούτων, τίνες ἂν οὖν εἶεν φύσεις παρ' αὐτάς. Τῆς τε γὰρ λεχθείσης οὕτως ἔχειν ἀρχῆς τῆς πάντων οὐδεὶς ἂν εὕροι ἁπλουστέραν οὐδ' ἐπαναβεβηκυῖαν ἡντινοῦν. Οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι· γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις τὸ δυνάμει καὶ [25] ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον. Τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἑτέρου τί ἔργον; Ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως [30] ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον καὶ λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινὰ μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν. Οὐ μὴν οὐδὲ διὰ τοῦτο πλείους νοῦς ποιεῖν, εἰ ὁ μὲν νοεῖ, ὁ δὲ νοεῖ ὅτι νοεῖ. Καὶ γὰρ εἰ ἄλλο τὸ ἐν τούτοις [35] νοεῖν, ἄλλο δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ, ἀλλ' οὖν μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς· γελοῖον γάρ[e] ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ τοῦτο ὑπολαμβάνειν, ἀλλὰ πάντως γε ὁ αὐτὸς ἔσται ὅσπερ[f] ἐνόει ὁ νοῶν

1. *[Primo è il Bene, poi viene l'Intelligenza e infine l'Anima]*

La natura del Bene ci è dunque apparsa[123] semplice e prima, poiché ciò che non è primo non è mai semplice; nulla essa contiene in sé, ma è una realtà una e la natura del cosiddetto Uno è identica a se stessa. Esso non è prima un'altra cosa, e poi un uno; nemmeno è prima una cosa *[5]* e Bene soltanto in seguito. Quando diciamo l'Uno o il Bene, dobbiamo pensare a una stessa natura: dire che essa è una, non è attribuirle un predicato ma un renderla chiara a noi stessi per quanto è possibile. Essa è perciò il Primo, perché è semplicissima, è ciò che basta a se stesso, poiché non consiste di diverse cose, perché allora dipenderebbe *[10]* dagli elementi di cui è formata; è ciò che non è in altro, poiché ciò che è in altro deriva sempre da altro.

Se dunque il Bene non deriva da altro, né è in altro, né è combinazione, necessariamente non ci sarà nulla sopra di lui. Non bisogna dunque risalire ad altri principi, ma bisogna mettere anzitutto il Bene, in secondo luogo *[15]* l'Intelligenza e l'Intelligente primitivo e, dopo l'Intelligenza, l'Anima. Questo è l'ordine conforme a natura; né c'è da porre null'altro, né di più né di meno, nella realtà intelligibile. Se si pone di meno, bisognerà proclamare identici o l'Anima e l'Intelligenza, o l'Intelligenza e il Primo. Ma spesso s'è dimostrato che sono differenti. Resta a dimostrare per ora se ci possano essere più *[20]* di tre termini.

Quali altre nature ci potrebbero essere oltre quelle?

Se il Principio di tutte le cose è come l'abbiamo descritto, nessuno potrebbe affermare una natura più semplice e più elevata <di esso>. Non si parlerà qui di potenza e *[25]* di atto, perché sarebbe ridicolo introdurre in realtà attuali e senza materia questa distinzione di potenza e di atto e moltiplicare così le realtà. Ma <questa distinzione non si può fare> nemmeno nelle realtà che vengono dopo l'Uno; né si deve pensare che ci sia un'Intelligenza in riposo ed una in movimento. Che cosa sarebbero per l'Intelligenza il riposo, il movimento e il processo? Che sarebbe l'inattività dell'una e l'attività dell'altra? L'Intelligenza è sempre come è *[30]* ed è stabile e identica nel suo atto. È ufficio dell'Anima muoversi verso di lei e intorno a lei; e la ragione che viene all'Anima dall'Intelligenza, rende intelligente l'Anima, non un'altra natura intermedia tra l'Intelligenza e l'Anima. Nemmeno si ammettano più Intelligenze, di cui l'una pensi e l'altra pensi di pensare. Anche se pensare *[35]* e pensar di pensare fossero nel mondo intelligibile due cose diverse, l'Intelligenza nondimeno è un'intuizione unica che percepisce i suoi propri atti; ed è ridicolo ammettere tale differenza nell'In-

ὅτι νοεῖ. Εἰ δὲ μή, ὁ μὲν ἔσται νοῶν μόνον, ὁ δὲ ὅτι νοεῖ νοῶν ἄλλου ὄντος, ἀλλ' οὐκ [40] αὐτοῦ τοῦ νενοηκότος. Ἀλλ' εἰ ἐπινοίᾳ φήσουσι, πρῶτον μὲν τῶν πλειόνων ὑποστάσεων ἀποστήσονται· ἔπειτα δεῖ σκοπεῖν, εἰ καὶ αἱ ἐπίνοιαι χώραν ἔχουσι λαβεῖν νοῦν νοοῦντα μόνον, μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ· ὃ καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν εἰ γίγνοιτο τῶν ἀεὶ [45] ἐπιστατούντων ταῖς ὁρμαῖς καὶ ταῖς διανοήσεσιν, εἰ καὶ μετρίως σπουδαῖοι εἶεν, αἰτίαν ἂν ἀφροσύνης ἔχοιεν. Ὅταν δὲ δὴ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῇ καὶ μὴ ἔξωθεν ᾖ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ᾖ καὶ τὸ νοητόν, ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν· ὁρῶν δ' ἑαυτὸν [50] οὐκ ἀνοηταίνοντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὁρᾷ. Ὥστε ἐν τῷ πρώτως νοεῖν ἔχοι ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἓν ὄν· καὶ οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ ἐκεῖ διπλοῦν. Εἰ δὲ καὶ ἀεὶ νοῶν εἴη, ὅπερ ἔστι, τίς χώρα τῇ ἐπινοίᾳ τῇ χωριζούσῃ τὸ νοεῖν ἀπὸ τοῦ νοεῖν ὅτι νοεῖ; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἑτέραν ἐπίνοιάν τις τρίτην [55] ἐπεισάγοι τὴν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ τῇ λεγούσῃ νοεῖν ὅτι νοεῖ, τὴν λέγουσαν ὅτι νοεῖ[g] ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ, ἔτι μᾶλλον καταφανὲς τὸ ἄτοπον. Καὶ διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω; Τὸν δὲ λόγον ὅταν τις ἀπὸ τοῦ νοῦ ποιῇ, εἶτα ἀπὸ τούτου γίνεσθαι ἐν ψυχῇ ἄλλον ἀπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου, ἵνα μεταξὺ ψυχῆς καὶ [60] νοῦ ᾖ οὗτος, ἀποστερήσει τὴν ψυχὴν τοῦ νοεῖν, εἰ μὴ παρὰ τοῦ νοῦ κομιεῖται, ἀλλὰ παρὰ ἄλλου τοῦ μεταξὺ τὸν λόγον· καὶ εἴδωλον λόγου, ἀλλ' οὐ λόγον ἕξει, καὶ ὅλως οὐκ εἰδήσει νοῦν οὐδὲ ὅλως νοήσει.

2. Οὐ τοίνυν οὔτε πλείω τούτων οὔτε ἐπινοίας περιττὰς ἐν ἐκείνοις, ἃς οὐ δέχονται, θετέον, ἀλλ' ἕνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινῆ πανταχῇ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτῷ. Ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν ἀεὶ [5] πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δ' ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὔσης μιᾶς ἐν δυνάμεσι πλείοσιν ὁτὲ μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὁτὲ δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελκυσθὲν συνεφελκύσασθαι τὸ μέσον· τὸ γὰρ πᾶν αὐτῆς οὐκ ἦν θέμις [10] καθελκύσαι. Καὶ τοῦτο συμβαίνει αὐτῇ τὸ πάθος, ὅτι μὴ ἔμεινεν ἐν τῷ καλλίστῳ, ὅπου ψυχὴ μείνασα ἡ μὴ μέρος, μηδὲ ἧς ἡμεῖς ἔτι μέρος, ἔδωκε τῷ παντὶ σώματι αὐτῷ τε ἔχειν ὅσον δύναται παρ' αὐτῆς ἔχειν, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας

telligenza vera: quella che pensa di pensare è assolutamente quella che pensa; se no, esistebbe un'Intelligenza che pensa e un'altra che pensa che la prima pensa, diversa da questa e *[40]* non identica a quella pensata.

Ma se diranno <che la distinzione è soltanto> logica, essi abbandoneranno anzitutto la molteplicità delle ipostasi. E poi bisogna vedere se anche con una semplice distinzione logica si possa ammettere un'Intelligenza soltanto pensante e sprovvista della coscienza di pensare. Se in noi, che abbiamo sempre *[45]* abbastanza saggezza per dirigere tendenze e riflessioni, una simile divisione fosse possibile, saremmo tacciati di pazzia. Dunque la vera Intelligenza che nei suoi pensieri pensa se stessa e non pensa un intelligibile esteriore ma è essa stessa il proprio oggetto di pensiero, necessariamente pensando si possiede e vede se stessa, e vedendo se stessa *[50]* non si vede priva di pensiero, ma pensante. Cosicché nell'atto primitivo di pensiero c'è il pensar di pensare, ed è un atto solo; perciò la duplicazione nel mondo intelligibile non è possibile nemmeno logicamente. E se l'Intelligenza pensa sempre ciò che essa è, ci sarà ancora posto per la distinzione tra il pensare e il pensar di pensare? E se, oltre la seconda Intelligenza che pensa che la prima pensa, si ammettesse una terza *[55]* Intelligenza concepita come pensiero del pensiero del pensiero, ancor più evidente sarebbe l'assurdo. E perché dunque non procedere all'infinito?

Inoltre, chi facesse procedere la ragione dall'Intelligenza e poi facesse venire da essa un'altra ragione nell'Anima, cosicché essa fosse intermediaria tra l'Anima *[60]* e l'Intelligenza, verrebbe a privare l'Anima del pensare poiché essa riceverebbe la ragione non dall'Intelligenza, ma da un'altra ragione intermediaria; essa possiederebbe un'immagine della ragione, non la ragione, e nemmeno conoscerebbe l'Intelligenza, né penserebbe affatto.

2. *[L'Intelligenza imita il Padre, l'Anima illumina perché è illuminata]*

Dunque <tre ipostasi e> non di più; né si ammettano negli intelligibili quelle inutili invenzioni che essi non accettano, ma una sola Intelligenza, identica, sempre lo stessa, fermissima e imitatrice di suo Padre per quanto può. La nostra anima ha una parte che è sempre *[5]* presso gli intelligibili, un'altra che è presso le cose <sensibili>, un'altra che è tra le due; essa è una natura unica con parecchie potenze, che ora si raccoglie tutta in quella parte che è la parte migliore di lei e dell'essere, ora la sua parte inferiore precipitando trascina con sé la parte media: poiché non è permesso *[10]* che l'anima sia trascinata tutt'intera.

E questa sventura le accade, poiché non è rimasta nella bellissima sede ove è rimasta l'Anima che non è parte <di noi> e di cui noi non siamo più una parte: quest'Anima dona al corpo del Tutto ciò che esso può ricevere da lei, eppure essa rimane immobile senza bisogno d'agire,

διοικοῦσα οὐδέ τι διορθουμένη, ἀλλὰ [15] τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέᾳ κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ. Ὅσον γὰρ πρὸς αὐτῇ ἐστι, τόσῳ καλλίων καὶ δυνατωτέρα· κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα ἀεὶ ἐλλάμπεται.

3. Ἀεὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηνεκὲς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς, τὰ δ' ἀεὶ συνέχεται καὶ ἄρδεται τούτῳ τῷ φωτὶ καὶ ἀπολαύει τοῦ ζῆν καθ' ὅσον δύναται· ὥσπερ εἰ πυρὸς ἐν μέσῳ που κειμένου ἀλεαίνοιντο οἷς [5] οἷόν τε. Καίτοι τὸ πῦρ ἐστιν ἐν μέτρῳ· ὅταν δὲ δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι μὴ ἐκ τῶν ὄντων ὦσιν ἀνῃρημέναι, πῶς οἷόν τε εἶναι μέν, μηδὲν δὲ αὐτῶν μεταλαμβάνειν; Ἀλλ' ἀνάγκη ἕκαστον τὸ αὑτοῦ διδόναι καὶ ἄλλῳ, ἢ τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθὸν ἔσται, ἢ ὁ νοῦς οὐ νοῦς, ἢ ψυχὴ[a] μὴ τοῦτο, [10] εἰ μή τι μετὰ τοῦ πρώτως ζῆν ζῴη[b] καὶ δευτέρως ἕως ἔστι τὸ πρώτως. Ἀνάγκη τοίνυν ἐφεξῆς εἶναι πάντα ἀλλήλοις καὶ ἀεί, γενητὰ δὲ τὰ ἕτερα τῷ παρ' ἄλλων εἶναι. Οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενήσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται· οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ· ὃ δὲ μὴ [15] ἔχει εἰς ὅ, οὐδὲ φθαρήσεται. Εἰ δέ τις εἰς ὕλην λέγοι, διὰ τί οὐ καὶ τὴν ὕλην; Εἰ δὲ καὶ τὴν ὕλην φήσει, τίς ἦν ἀνάγκη, φήσομεν, γενέσθαι; Εἰ δὲ ἀναγκαῖον εἶναι φήσουσι παρακολουθεῖν, καὶ νῦν ἀνάγκη. Εἰ δὲ μόνη καταλειφθήσεται, οὐ πανταχοῦ, ἀλλ' ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ τὰ [20] θεῖα ἔσται καὶ οἷον ἀποτετειχισμένα· εἰ δὲ οὐχ οἷόν τε, ἐλλαμφθήσεται.

4. Εἰ δὲ οἷον πτερορρυήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιηκέναι, οὐχ ἡ τοῦ παντὸς τοῦτο πάσχει· εἰ δὲ σφαλεῖσαν αὐτοὶ φήσουσι, τοῦ σφάλματος λεγέτωσαν τὴν αἰτίαν. Πότε δὲ ἐσφάλη; Εἰ μὲν γὰρ ἐξ ἀιδίου, μένει κατὰ [5] τὸν αὐτῶν λόγον ἐσφαλμένη· εἰ δὲ ἤρξατο, διὰ τί οὐ πρὸ τοῦ; Ἡμεῖς δὲ οὐ νεῦσίν φαμεν τὴν ποιοῦσαν, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ νεῦσιν. Εἰ δὲ ἔνευσε[a], τῷ ἐπιλελῆσθαι δηλονότι τῶν ἐκεῖ· εἰ δὲ ἐπελάθετο, πῶς δημιουργεῖ; Πόθεν γὰρ ποιεῖ ἢ ἐξ ὧν εἶδεν ἐκεῖ; Εἰ δὲ ἐκείνων μεμνημένη ποιεῖ, οὐδὲ [10] ὅλως ἔνευσεν, οὐδὲ γὰρ εἰ ἀμυδρῶς ἔχει. Οὐ μᾶλλον[b] νεύει ἐκεῖ, ἵνα μὴ ἀμυδρῶς ἴδῃ; Διὰ τί γὰρ ἂν οὐκ

di riflettere o di rettificare e *[15]* lo governa contemplando ciò che è prima di lei, con meravigliosa potenza. E più essa s'affisa nella contemplazione, più è bella e possente; a ciò che è dopo di lei essa dà ciò che riceve dall'alto ed illumina perché è sempre illuminata.

3. *[Ogni essere comunica qualcosa di sé agli esseri inferiori]*

E poiché essa è sempre illuminata e possiede continuamente la luce, essa la dà alle cose inferiori, le quali, sempre mantenute da lei e pervase da quella luce, godono della vita per quanto possono; così come ci si riscalda, per quanto è possibile, al fuoco che sta nel mezzo. *[5]* Ma il fuoco è limitato <nella sua azione>; ma quando le potenze non sono limitate e non sono separate dagli esseri, come potrebbero esistere e non comunicarsi? È necessario che ciascun essere dia del suo ad un altro, altrimenti il Bene non sarebbe il Bene, né l'Intelligenza sarebbe Intelligenza ; né l'Anima sarebbe la stessa *[10]* se dopo il primo vivente non ci fosse una seconda vita che dura quanto la prima. È necessario che tutti gli esseri seguano gli uni agli altri con processo eterno; e si dicono generati in quanto procedono da altri esseri. Essi non sono stati generati in un dato tempo, ma quelli che si dicono tali furono generati e lo saranno sempre. Periranno soltanto quelle cose che contengono parti nelle quali <si risolvono>; quelli che non ne *[15]* contengono, non periranno. E se si dicesse che <tutto si risolve> in materia, perché non diremmo che anche la materia <perisce>? E se si dice così, perché era necessario che essa nascesse? E se diranno che essa era una conseguenza necessaria, essa sarà necessaria ad ogni istante. E se la si lascia isolata <dalla forma>, *[20]* gli esseri divini non saranno ovunque, ma si ridurranno in un luogo speciale separati quasi da un muro di divisione; ma siccome ciò non è possibile, <la materia> sarà <sempre> illuminata.

4. *[L'Anima genera, per sua propria natura, l'universo]*

Essi diranno che l'Anima ha creato perdendo le sue ali[124]; ma l'Anima dell'universo non prova questa iattura. E se diranno che essa crea dopo esser caduta, ci dicano essi la causa di questa caduta. Quando è caduta? Se è caduta *ab aeterno*, essa rimane, *[5]* per il loro stesso ragionamento, un'Anima caduta. E se la caduta ha avuto un inizio, perché non <è caduta> prima? Noi diciamo che la causa produttrice non è l'inclinazione dell'Anima, anzi proprio la non-inclinazione. Essa infatti inclinerebbe, evidentemente per aver dimenticato gli intelligibili; ma se li avesse dimenticati, come formerebbe il mondo? Su quale base produce il mondo, se non su ciò che ha contemplato lassù? Se ricordandosene lo produce, essa non *[10]* è inclinata del tutto; perché se ne ha soltanto un ricordo oscuro, a maggior ragione inclina verso il mondo

ἠθέλησεν ἔχουσα ἡντινοῦν μνήμην ἐπανελθεῖν; Τί γὰρ ἂν ἑαυτῇ καὶ ἐλογίζετο γενέσθαι ἐκ τοῦ κοσμοποιῆσαι; Γελοῖον γὰρ τὸ ἵνα τιμῷτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν *[15]* ἐνταῦθα. Ἐπεὶ καὶ εἰ διανοίᾳ ἐποίει καὶ μὴ ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν καὶ ἡ δύναμις ἡ ποιοῦσα ἦν, πῶς ἂν κόσμον τόνδε ἐποίησε; Πότε δὲ καὶ φθερεῖ αὐτόν; εἰ γὰρ μετέγνω, τί ἀναμένει; Εἰ δὲ οὔπω, οὐδ' ἄν[c] μεταγνοίη ἔτι ἤδη εἰθισμένη καὶ τῷ χρόνῳ προσφιλεστέρα γενομένη. Εἰ δὲ τὰς *[20]* καθ' ἕκαστον ψυχὰς ἀναμένει, ἤδη ἔδει μηκέτι ἐλθεῖν εἰς γένεσιν πάλιν πειραθείσας ἐν τῇ προτέρᾳ γενέσει τῶν τῇδε κακῶν· ὥστε ἤδη ἂν ἐπέλιπον ἰοῦσαι. Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ· τοῦτο γὰρ ἀξίωμα μεῖζόν ἐστι περιτιθέντων αὐτῷ, *[25]* εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. Ἢ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; Τί γὰρ ἄλλο πῦρ βέλτιον[d] τοῦ ἐκεῖ πυρὸς παρὰ τὸ ἐνταῦθα πῦρ; Ἢ τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν; Τίς δὲ σφαῖρα ἀκριβεστέρα καὶ σεμνοτέρα ἢ εὐτακτοτέρα[e] τῇ *[30]* φορᾷ μετὰ τὴν ἐκεῖ τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ περιοχὴν ἐν αὐτῷ; Ἄλλος δὲ ἥλιος μετ' ἐκεῖνον πρὸ τούτου τοῦ δρωμένου τίς;

5. Ἀλλ' αὐτοὺς[a] μὲν σῶμα ἔχοντας, οἷον ἔχουσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐπιθυμίαν[b] καὶ λύπας καὶ ὀργὰς τὴν παρ' αὐτοῖς δύναμιν μὴ ἀτιμάζειν, ἀλλ' ἐφάπτεσθαι τοῦ νοητοῦ λέγειν ἐξεῖναι, μὴ εἶναι δὲ ἐν ἡλίῳ ταύτης ἀπαθεστέραν *[5]* ἐν τάξει μᾶλλον καὶ οὐκ ἐν ἀλλοιώσει μᾶλλον οὖσαν, οὐδὲ φρόνησιν ἔχειν ἀμείνονα ἡμῶν τῶν ἄρτι γενομένων καὶ διὰ τοσούτων κωλυομένων τῶν ἀπατώντων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐλθεῖν· οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ *[10]* οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι ἐκ πολλῷ καλλιόνων καὶ καθαρωτέρων ὄντα, ὁρῶντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ εὔσχημον καὶ εὔτακτον καὶ μάλιστα τὴν ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξίαν αὐτοὺς αἰτιωμένους· ὥσπερ τῆς ἀθανάτου ψυχῆς τὸν χείρω τόπον *[15]* ἐπίτηδες ἑλομένης, παραχωρῆσαι δὲ τοῦ βελτίονος τῇ θνητῇ ψυχῇ ἑλομένης. Ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι· πῶς γὰρ ἂν ζωὴν ἡντινοῦν ἔχοι ἡ ἐκ τῶν στοιχείων σύστασις; Ἡ γὰρ τούτων κρᾶσις ἢ θερμὸν ἢ *[20]* ψυχρὸν ἢ μικτὸν ποιεῖ, ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ μῖγμα ἐκ τούτων. Πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων

intelligibile, per non vedere più oscuramente. E perché non avrebbe volontà di ritornare, se ne ha un ricordo? Quali riflessioni farebbe sull'opera sua? È ridicolo che essa <produca il mondo> per essere onorata[125] e che la si debba paragonare ai nostri fabbricatori di statue. *[15]* Se essa lo producesse con un pensiero riflesso, se l'atto e il potere produttivo non appartenessero alla sua natura, come avrebbe prodotto questo mondo? E quando lo distruggerà? E se si pente <d'averlo prodotto>, che attende? Se finora non ha cambiato pensiero, certamente non lo cambierà più, anzi il mondo le diventerà più caro col tempo e per la consuetudine. Forse perché *[20]* attende le anime individuali? Ma queste non dovrebbero rinascere più, poiché nella prima nascita hanno provato i mali terreni, sicché dovrebbero rinunciare a ritornarvi.

Nemmeno bisogna affermare che questo mondo sia un'opera cattiva perché ci sono in esso molte cose spiacevoli: gli attribuirebbe un valore troppo grande *[25]* chi credesse che esso sia identico al mondo intelligibile, e non una sua immagine. E quale altra immagine potrebbe essere più bella di quello? Quale altro fuoco più del nostro potrebbe essere migliore immagine del fuoco intelligibile? E c'è un'altra terra superiore alla nostra, dopo quella intelligibile? C'è una sfera più perfetta e di un movimento più regolare, *[30]* dopo l'intima organicità del mondo intelligibile? C'è un altro sole superiore al sole visibile, al di là del Sole intelligibile?

5. *[Non esiste un'altra anima che sia composta di elementi]*

Ma costoro, che pure hanno un corpo come quello degli altri uomini ed hanno desideri, dolori e collera, non disprezzano il loro potere e pretendono di arrivare al contatto dell'intelligibile; e negano che il sole abbia un potere più puro da passioni, *[5]* più conforme all'ordine e meno soggetto all'alterazione del nostro; nemmeno l'intelligenza avrebbe questo astro, che è superiore a noi, che siamo appena nati e siamo ostacolati da tante illusioni ad arrivare sino alla verità. Essi dicono che la loro anima e anche quella degli uomini più malvagi è immortale e divina, ma che *[10]* il cielo e i suoi astri non hanno alcun rapporto con un'anima immortale; mentre constano invece di cose più belle e più pure <dei nostri corpi>; essi ne vedono l'ordine, la bella disposizione e la regolarità ed accusano con insistenza il disordine delle cose terrestri; come se l'anima immortale preferisse il luogo inferiore *[15]* e volesse cedere il luogo superiore a un'anima mortale.

È pure assurdo ammettere questa seconda anima, che essi dicono composta di elementi: come un composto di elementi potrebbe avere una qualsiasi vita? Un mescolamento di questi elementi produce il caldo o *[20]* il freddo o un loro miscuglio, il secco o l'umido oppure un loro miscuglio. Ma come l'anima può essere il vincolo di unione dei quattro

ὑστέρα γενομένη ἐξ αὐτῶν; Ὅταν δὲ προστιθῶσι καὶ ἀντίληψιν αὐτῇ καὶ βούλευσιν καὶ ἄλλα μυρία, τί ἄν τις εἴποι; Ἀλλὰ οὐ τιμῶντες ταύτην τὴν δημιουργίαν οὐδὲ τήνδε τὴν γῆν καινὴν αὐτοῖς γῆν φασι[c] [25] γεγονέναι, εἰς ἣν δὴ ἐντεῦθεν ἀπελεύσονται· τοῦτο δὲ λόγον εἶναι κόσμου. Καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς ἐκεῖ γενέσθαι[d] ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι; Πόθεν δὲ τὸ παράδειγμα τοῦτο; Τοῦτο γὰρ κατ' αὐτοὺς νενευκότος ἤδη πρὸς τὰ τῇδε τοῦ τὸ παράδειγμα πεποιηκότος. Εἰ μὲν οὖν ἐν αὐτῷ [30] τῷ ποιήσαντι πολλὴ φροντὶς τοῦ κόσμον μετὰ τὸν κόσμον τὸν νοητὸν ὃν ἔχει ἄλλον ποιῆσαι – καὶ τί ἔδει; – καὶ εἰ μὲν πρὸ τοῦ κόσμου, ἵνα τί; Ἵνα φυλάξωνται αἱ ψυχαί. Πῶς οὖν; οὐκ ἐφυλάξαντο, ὥστε μάτην ἐγένετο. Εἰ δὲ μετὰ τὸν κόσμον ἐκ τοῦ κόσμου λαβὼν ἀποσυλήσας τῆς ὕλης τὸ [35] εἶδος, ἤρκει ἡ πεῖρα ταῖς πειραθείσαις ψυχαῖς πρὸς τὸ φυλάξασθαι. Εἰ δ' ἐν ταῖς ψυχαῖς λαβεῖν ἀξιοῦσι τοῦ κόσμου τὸ εἶδος, τί τὸ καινὸν τοῦ λόγου;

6. Τὰς δὲ ἄλλας ὑποστάσεις τί χρὴ λέγειν ἃς εἰσάγουσι, παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας; Εἰ μὲν γὰρ ψυχῆς ταῦτα λέγουσι πάθη, ὅταν ἐν μετανοίᾳ ᾖ, καὶ ἀντιτύπους, ὅταν οἷον εἰκόνας τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴ αὐτά [5] πω τὰ ὄντα θεωρῇ, καινολογούντων ἐστὶν εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἱρέσεως· ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἁπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται εἰδότων καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως[a] λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου καὶ κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον καὶ [10] μᾶλλον προιούσας. Ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται. Ἐπεὶ καὶ αἱ δίκαι καὶ οἱ ποταμοὶ οἱ ἐν Ἅιδου καὶ αἱ μετενσωματώσεις ἐκεῖθεν. Καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὂν καὶ [15] τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχήν, ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ «ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῷον καθορᾷ, τοσαύτας καὶ ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν διενοήθη σχεῖν». Οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ [20] ἔχοντα ἐν αὐτῷ[b] πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον – πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχή ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα – καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός. Καὶ ὅλως τὸν τρόπον τῆς [25] δημιουργίας καὶ ἄλλα πολλὰ καταψεύδονται αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἕλκουσι

elementi, se è loro prodotto ulteriore? E quando essi conferiscono a quest'anima percezione, volontà e mille altre cose, che cosa dobbiamo dire?

Essi, disprezzando il mondo creato e questa terra, dicono che c'è per loro una terra nuova, *[25]* nella quale essi se n'andranno di qui: e dicono che questa sia la ragione del mondo. Ma che ci sarà per loro nel modello di un mondo, che essi odiano? Donde viene questo modello? Per essi il Creatore lo produce, dopo essersi piegato verso le cose inferiori. Se dunque il Creatore *[30]* ha avuto tanta cura di produrre un altro mondo dopo quello intelligibile che egli possiede, perché ne aveva bisogno? e se <ha creato il modello> prima di questo mondo, a quale scopo?

A metter in guardia le anime? Ma esse non si sono messe al sicuro, sicché il modello è stato inutile. E se egli ha creato <il modello> dopo questo mondo, prendendo la forma dal mondo dopo averlo spogliato della materia, *[35]* questa prova doveva bastare alle anime già provate per metterle al sicuro. E se essi pensano che le anime abbiano accolto in sé la forma del mondo, perché questa novità di linguaggio?

6. *[Gli Gnostici hanno alterato il vero insegnamento di Platone]*

Che si dovrà dire degli altri fondamenti, che essi ammettono, degli «esili», delle «impronte» e dei «pentimenti»? Se per pentimento intendono i sentimenti provati dall'anima quando si pente, e per impronte, ciò che è nell'anima quando contempla le immagini degli esseri, ma non *[5]* gli esseri stessi, le loro parole sono nuove e mirano a costruire una speciale dottrina. Essi inventano tutte queste cose come se non avessero mai avuto contatto con l'antica cultura ellenica, mentre i Greci avevano idee chiare e parlavano con semplicità dell'ascesa che dalla caverna conduce a poco a poco <l'anima> a una contemplazione sempre più vera[126]. *[10]* In generale costoro hanno tolto alcuni spunti da Platone, ma tutte le novità che essi aggiungono allo scopo di creare una filosofia originale sono un ritrovato fuori della verità.

Da Platone infatti derivano i giudizi, i fiumi dell'Ade e le migrazioni di corpo in corpo[127]. Quanto alla pluralità degli Intelligibili, all'Essere, *[15]* all'Intelligenza e al Demiurgo diverso dall'anima, essi attingono a quel passo di Platone, nel *Timeo*, ove si dice: «Come l'Intelligenza vede le idee che sono nel vivente in sé, il Creatore ha riflettuto che altrettante ne dovrebbe contenere il mondo»[128]. Ma essi non comprendono ciò, distinguono un'Intelligenza in riposo *[20]* che ha in sé tutti gli esseri, un'altra che li contempla e un'altra ancora che riflette – spesso al posto dell'Intelligenza che riflette pongono un'anima creatrice –; essi credono che per Platone questa Intelligenza sia lo stesso Demiurgo, mostrando così di non sapere che cosa sia il Demiurgo. In generale essi *[25]* si ingannano nel concepire la creazione e in molte altre cose e prendono

τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή. Καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται αὐτῷ τῷ πλήθει *[30]* τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητικῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες, δέον ἐκεῖ τὸ ὡς ὅτι μάλιστα ὀλίγον εἰς ἀριθμὸν διώκειν καὶ τῷ μετὰ τὸ πρῶτον τὰ πάντα ἀποδιδόντας ἀπηλλάχθαι, ἐκείνου τῶν πάντων ὄντος καὶ νοῦ τοῦ πρώτου καὶ οὐσίας καὶ ὅσα ἄλλα καλὰ μετὰ τὴν πρώτην φύσιν. *[35]* Ψυχῆς δὲ εἶδος τρίτον· διαφορὰς δὲ ψυχῶν ἐν πάθεσιν ἢ ἐν φύσει ἰχνεύειν μηδὲν τοὺς θείους ἄνδρας διασύροντας, ἀλλ' εὐμενῶς δεχομένους τὰ ἐκείνων ὡς παλαιοτέρων καὶ ἃ καλῶς λέγουσι παρ' ἐκείνων λαβόντας, ψυχῆς ἀθανασίαν, νοητὸν κόσμον, θεὸν τὸν πρῶτον, τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν *[40]* φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸν ἀπ' αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν· ταῦτα γὰρ κείμενα παρὰ τῷ Πλάτωνι σαφῶς οὑτωσὶ λέγοντες καλῶς ποιοῦσιν. Οἷς θέλουσι[c] διαφωνεῖν φθόνος οὐδεὶς λεγόντων, οὐδ' ἐν[d] τῷ τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν *[45]* τὰ αὐτῶν[e] ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν *[50]* εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ πρὸς ἄνδρας[f] κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοὺς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Ἐπεὶ τά γε εἰρημένα τοῖς παλαιοῖς περὶ τῶν νοητῶν πολλῷ ἀμείνω καὶ πεπαιδευμένως εἴρηται, καὶ τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν *[55]* ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην ῥᾳδίως γνωσθήσεται τὰ δ' ὕστερον τούτοις παρ' ἐκείνων ληφθέντα, προσθήκας δέ τινας οὐδὲν προσηκούσας εἰληφότα, ἔν τε οἷς ἐναντιοῦσθαι θέλουσι γενέσεις καὶ φθορὰς εἰσάγοντες παντελεῖς καὶ μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντὶ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν *[60]* τῇ ψυχῇ αἰτιώμενοι καὶ τὸν διοικοῦντα τόδε τὸ πᾶν ψέγοντες καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες, ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει.

7. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε ἤρξατο οὔτε παύσεται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε ὁ κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ, εἴρηται. Τὴν δὲ πρὸς τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ κοινωνίαν τῇ ἡμετέρᾳ πρὸ αὐτῶν εἴρηται ὡς οὐκ ἄμεινον τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ ἀπὸ τῆς ἡμετέρας *[5]* καὶ τὴν τοῦ παντὸς λαμβάνειν

nel senso peggiore le dottrine di Platone, come se avessero essi investigato la natura intelligibile, e non Platone e gli altri uomini divini. Enumerando molti intelligibili, pensano di essere ritenuti scopritori dell'esatto ordine <delle cose>, mentre proprio per questa molteplicità *[30]* essi rendono simile la natura intelligibile a quella sensibile e inferiore; nell'intelligibile bisogna ammettere il numero più piccolo possibile e, attribuendo tutti gli esseri all'Intelligenza che viene dopo il Primo, liberarsi così del numero; questa Intelligenza è tutte le cose, è la prima Intelligenza, l'essenza: tutto ciò che c'è di bello dopo la Prima natura. *[35]*

Terza viene la forma dell'anima; le differenze tra le anime vanno ricercate nelle loro passioni e nella loro natura; e non offendiamo gli uomini divini, ma riceviamo benevolmente le loro idee, poiché essi sono più vecchi di noi, riceviamo da loro quanto dicono di buono, l'immortalità dell'anima, il mondo intelligibile[129], il Primo Dio, la necessità per l'anima *[40]* di fuggire dal corpo, la separazione di questo da quella, consistente nel fuggire dal mondo[130] della generazione all'essenza: tutto ciò si trova in Platone ed essi fanno bene a ripeterlo chiaramente.

E se vogliono discostarsene, non c'è proprio nessun astio nel dire loro che non debbano infondere le loro dottrine nei loro uditori schernendo e ingiuriando i Greci, *[45]* ma che mostrino l'intrinseca verità delle loro affermazioni rispetto alle affermazioni degli altri criticando benevolmente e filosoficamente, ed espongano con esattezza insieme con le proprie anche le dottrine che si confutano, guardando al vero e non *[50]* agognando una fama col biasimare uomini stimati da tanto tempo da gente di non scarso valore e col dire se stessi migliori di quelli.

In effetti, le dottrine degli antichi sugli intelligibili sono di molto superiori <alle loro>, sono dottrine sapientemente pensate che saranno facilmente riconosciute da chi non sia sviato *[55]* dall'errore tanto diffuso tra gli uomini; in seguito, essi hanno preso da loro molte cose, vi hanno fatto delle aggiunte poco convenienti con lo scopo di contraddire, ammettendo <nell'intelligibile> generazioni e corruzioni d'ogni sorta, biasimando questo universo, considerando una colpa *[60]* l'unione dell'anima col corpo, criticando Colui che governa il nostro mondo, identificando il Demiurgo all'anima ed attribuendo ad esso le stesse passioni che attribuiscono alle anime particolari.

7. *[L'Anima universale domina il Corpo del mondo]*

Si è detto[131] che questo mondo non è cominciato, né finirà, ma esiste sempre, quanto gli Intelligibili. Si è detto pure, prima di loro, che l'unione della nostra anima col corpo non è la cosa migliore per l'anima[132]; ma concludere dalla nostra anima *[5]* a quella dell'universo

ὅμοιον, ὡς εἴ τις τὸ τῶν χυτρέων ἢ χαλκέων λαβὼν γένος ἐν πόλει εὖ οἰκουμένῃ τὴν ἅπασαν ψέγοι. Δεῖ δὲ τὰς διαφορὰς λαμβάνειν τὰς τῆς ὅλης ὅπως διοικεῖ, ὅτι μὴ ὁ αὐτὸς τρόπος μηδ' ἐνδεδεμένη. Πρὸς γὰρ αὖ ταῖς ἄλλαις διαφοραῖς, αἳ μυρίαι εἴρηνται ἐν *[10]* ἄλλοις, κἀκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι ἔδει ὅτι ἡμεῖς μὲν ὑπὸ τοῦ σώματος δεδέμεθα ἤδη δεσμοῦ γεγενημένου. Ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἡ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ ὃ ἂν περιλάβῃ · αὐτὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ οὐκ ἂν δέοιτο ὑπὸ τῶν ὑπ' αὐτῆς δεδεμένων· ἄρχει γὰρ ἐκείνη. Διὸ καὶ *[15]* ἀπαθὴς πρὸς αὐτῶν, ἡμεῖς δὲ τούτων οὐ κύριοι· τὸ δ' ὅσον αὐτῆς πρὸς τὸ θεῖον τὸ ὑπεράνω ἀκέραιον μένει καὶ οὐκ ἐμποδίζεται, ὅσον δὲ αὐτῆς δίδωσι τῷ σώματι ζωὴν οὐδὲν παρ' αὐτοῦ προσλαμβάνει. Ὅλως γὰρ τὸ μὲν ἄλλου πάθημα τὸ ἐν αὐτῷ ἐξ ἀνάγκης δέχεται, ὃ δ' αὐτὸ ἐκείνῳ[a] οὐκέτι *[20]* τὸ αὐτοῦ[b] δίδωσιν οἰκείαν ζωὴν ἔχοντι· οἷον εἰ ἐγκεντρισθέν τι εἴη ἐν ἄλλῳ, παθόντος μὲν τοῦ ἐν ᾧ συμπέπονθεν, αὐτὸ δὲ ξηρανθὲν εἴασεν ἐκεῖνο τὴν αὐτοῦ ζωὴν ἔχειν. Ἐπεὶ οὐδ' ἀποσβεννυμένου τοῦ ἐν σοὶ πυρὸς τὸ ὅλον πῦρ ἀπέσβη· ἐπεὶ οὐδ' εἰ τὸ πᾶν πῦρ ἀπόλοιτο, πάθοι ἄν τι ἡ ψυχὴ ἡ *[25]* ἐκεῖ, ἀλλ' ἡ τοῦ σώματος σύστασις, καὶ εἰ οἷόν τε εἴη διὰ τῶν λοιπῶν κόσμον τινὰ εἶναι, οὐδὲν ἂν μέλοι τῇ ψυχῇ τῇ ἐκεῖ. Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ σύστασις ὁμοίως τῷ παντὶ καὶ ζῴῳ ἑκάστῳ· ἀλλ' ἐκεῖ οἷον ἐπιθεῖ κελεύσασα μένειν, ἐνταῦθα δὲ ὡς ὑπεκφεύγοντα εἰς τὴν τάξιν τὴν ἑαυτῶν δέδεται *[30]* δεσμῷ δευτέρῳ· ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔχει ὅπου φύγῃ. Οὔτε οὖν ἐντὸς δεῖ κατέχειν οὔτε ἔξωθεν πιέζουσαν εἰς τὸ εἴσω ὠθεῖν, ἀλλ' ὅπου ἠθέλησεν ἐξ ἀρχῆς αὐτῆς ἡ φύσις μένει. Ἐὰν δέ πού τι αὐτῶν κατὰ φύσιν κινηθῇ, οἷς οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, ταῦτα πάσχει, αὐτὰ δὲ καλῶς φέρεται ὡς τοῦ *[35]* ὅλου· τὰ δὲ φθείρεται οὐ δυνάμενα τὴν τοῦ ὅλου τάξιν φέρειν, οἷον εἰ χοροῦ μεγάλου ἐν τάξει φερομένου ἐν μέσῃ τῇ πορείᾳ αὐτοῦ χελώνη ληφθεῖσα πατοῖτο οὐ δυνηθεῖσα φυγεῖν τὴν τάξιν τοῦ χοροῦ· εἰ μέντοι μετ' ἐκείνης τάξειεν ἑαυτήν, οὐδὲν ἂν ὑπὸ τούτων[c] οὐδ' αὐτὴ πάθοι.

8. Τὸ δὲ διὰ τί ἐποίησε κόσμον ταὐτὸν τῷ διὰ τί ἔστι ψυχὴ καὶ διὰ τί ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν. Ὁ πρῶτον μὲν ἀρχὴν λαμβανόντων ἐστὶ τοῦ ἀεί· ἔπειτα οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς

è lo stesso che biasimare una città bene amministrata osservando soltanto l'associazione dei vasai o dei fabbri. Bisogna osservare le differenze e vedere come l'Anima universale governi il corpo in modo diverso, senza essere legata ad esso. Oltre a tutte le mille differenze enumerate *[10]* altrove dobbiamo anche pensare che siamo incatenati al corpo, che è già diventato legame <per noi>[133]. L'essere corporeo legato all'Anima universale collega <ad essa> quanto comprende in sé[134]; l'Anima universale non è incatenata dalle cose legate da essa, bensì le domina. *[15]* Essa non ne subisce l'azione, mentre noi non siamo padroni delle cose nostre.

Quanto di lei è rivolto al Divino superiore rimane inalterato e non trova ostacoli, la parte di lei che dà vita al corpo non riceve nulla da esso. Generalmente, ciò che <subisce> l'azione di altro riceve di necessità il suo carattere, ma non dà nulla *[20]* di sé all'altro, se questo ha una vita sua propria: così se si innesta una pianta, questa subisce l'azione dell'innesto e questo, disseccatosi, lascia <alla pianta> la sua stessa vita. Se il fuoco che è in te si spegne, non si spegne tuttavia il fuoco dell'universo; anche se il fuoco dell'universo svanisse completamente, non ne soffrirebbe l'anima superiore, *[25]* bensì il sistema dei corpi; e se con gli elementi restanti potesse farsi un mondo, l'Anima superiore non si prenderebbe pensiero.

In realtà l'organismo universale non è simile a quello di un vivente particolare: in quello, <l'Anima> quasi librandosi sopra gli impone la permanenza; in questo le parti, che tentano di fuggire, sono costrette all'ordine *[30]* da un legame di secondo grado; ma le parti <del corpo universale> non hanno un luogo in cui espandersi. Neppure è necessario che <l'Anima> le contenga interiormente e che, spingendole dall'esterno, le faccia convergere verso un centro, poiché la natura rimane dove l'Anima ha comandato sin da principio. Se uno dei corpi si muove secondo la sua natura, patiscono <per esso> quelli che non possono muoversi secondo la loro natura; essi però in quanto <parti> dell'universo, sono mossi armonicamente; *[35]* periscono quelli che non possono adattarsi all'ordine dell'universo, simili in ciò a una tartaruga che si fosse lasciata prendere in mezzo a un coro che procede con ordine: essa sarebbe calpestata, poiché non potrebbe sfuggire al movimento ordinato del coro; ma non ne avrebbe alcun danno se si accordasse coi movimenti ritmici del coro.

8. *[Il mondo sensibile conserva l'immagine dell'intelligibile]*

<Chiedere> perché il mondo sia stato fatto è lo stesso che <domandare> perché ci sia un'anima o perché il Demiurgo abbia creato; vuol dire anzitutto ammettere un inizio di ciò che è sempre stato; e poi essi credono che Egli sia diventato la causa della sua opera dopo aver subìto

τι καὶ μεταβάλλοντα[a] αἴτιον τῆς δημιουργίας *[5]* γεγονέναι. Διδακτέον οὖν αὐτούς, εἰ εὐγνωμόνως ἀνέχοιντο, τίς ἡ φύσις τούτων, ὡς αὐτοὺς παύσασθαι τῆς εἰς τὰ τίμια λοιδορίας ἣν εὐχερῶς ποιοῦνται ἀντὶ πολλῆς προσηκόντως ἂν γενομένης εὐλαβείας. Ἐπεὶ οὐδὲ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν ὀρθῶς ἄν τις μέμψαιτο πρῶτον μὲν ἐνδεικνυμένην *[10]* τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος. Εἰ γὰρ οὕτως εἰς τὸ ζῆν παρελήλυθεν, ὡς μὴ ζωὴν ἀδιάρθρωτον ἔχειν – ὁποῖα τὰ σμικρότερα τῶν ἐν αὐτῷ, ἃ τῇ πολλῇ ζωῇ τῇ ἐν αὐτῷ ἀεὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν γεννᾶται – ἀλλ' ἔστι συνεχὴς καὶ ἐναργὴς καὶ πολλὴ καὶ πανταχοῦ ζωὴ σοφίαν *[15]* ἀμήχανον ἐνδεικνυμένη, πῶς οὐκ ἄν τις ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν εἴποι; Εἰ δὲ μιμούμενον μή ἐστιν ἐκεῖνο, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει· οὐ γὰρ ἦν ἔτι[b] μιμούμενον. Τὸ δὲ ἀνομοίως μεμιμῆσθαι ψεῦδος· οὐδὲν γὰρ παραλέλειπται ὧν οἷόν τε ἦν καλὴν εἰκόνα φυσικὴν *[20]* ἔχειν. Ἀναγκαῖον μὲν γὰρ ἦν εἶναι οὐκ ἐκ διανοίας καὶ ἐπιτεχνήσεως τὸ μίμημα· οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ἔσχατον τὸ νοητὸν εἶναι. Εἶναι γὰρ αὐτοῦ ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. Ἔδει οὖν εἶναί τι μετ' αὐτό· ἐκείνου γὰρ μόνου οὐδέν ἐστιν ἔτι πρὸς τὸ κάτω, ὃ *[25]* τῶν πάντων ἀδυνατώτατόν ἐστι. Δύναμις δὲ θαυμαστὴ ἐκεῖ θεῖ· ὥστε καὶ εἰργάσατο. Εἰ μὲν δὴ ἄλλος κόσμος ἔστι[c] τούτου ἀμείνων, τίς οὗτος; Εἰ δὲ ἀνάγκη εἶναι, ἄλλος δὲ οὐκ ἔστιν, οὗτός ἐστιν ὁ τὸ μίμημα ἀποσῴζων ἐκείνου. Γῆ μὲν δὴ πᾶσα ζῴων ποικίλων πλήρης καὶ *[30]* ἀθανάτων καὶ μέχρις οὐρανοῦ μεστὰ πάντα· ἄστρα δὲ τά τε ἐν ταῖς ὑποκάτω σφαίραις τά τε ἐν τῷ ἀνωτάτω διὰ τί οὐ θεοὶ ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμῳ περιιόντα; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἀρετὴν ἕξουσιν ἢ τί κώλυμα πρὸς κτῆσιν ἀρετῆς αὐτοῖς; Οὐ γὰρ δὴ ταῦτά ἐστιν ἐκεῖ, ἅπερ τοὺς ἐνταῦθα *[35]* ποιεῖ κακούς, οὐδ' ἡ τοῦ σώματος κακία ἐνοχλουμένη καὶ ἐνοχλοῦσα. Διὰ τί δὲ οὐ συνιᾶσιν ἐπὶ σχολῆς ἀεὶ καὶ ἐν νῷ λαμβάνουσι τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς νοητοὺς θεούς, ἀλλ' ἡμῖν σοφία βελτίων ἔσται τῶν ἐκεῖ; Ταῦτα τίς ἂν μὴ ἔκφρων γεγενημένος ἀνάσχοιτο; Ἐπεὶ καὶ αἱ ψυχαὶ εἰ *[40]* μὲν βιασθεῖσαι ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἦλθον, πῶς βελτίους αἱ βιασθεῖσαι; Ἐν γὰρ ψυχαῖς τὸ κρατῆσαν κρεῖττον. Εἰ δ' ἑκοῦσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἑκόντες[d] ἤλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκοιτο; Εἰ δὲ δὴ καὶ τοιοῦτόν ἐστι τόδε τὸ πᾶν, ὡς ἐξεῖναι ἐν αὐτῷ καὶ *[45]* σοφίαν ἔχειν καὶ ἐνταῦθα ὄντας βιοῦν κατ' ἐκεῖνα, πῶς οὐ μαρτυρεῖ ἐξηρτῆσθαι τῶν ἐκεῖ;

cambiamenti e modificazioni. *[5]* Bisogna dunque, se essi accetteranno con benevolenza le nostre parole, insegnar loro la natura delle cose, affinché cessino dall'offendere con tanta facilità cose degne di venerazione e ne parlino col dovuto rispetto. Avrebbe torto chi biasimasse il governo di questo mondo, poiché esso è, anzitutto, una testimonianza *[10]* della grandezza della natura intelligibile. Infatti se esso è giunto a una tale vita che non ha in sé il disordine della vita dei piccoli animali, che dalla sovrabbondanza della vita universale si generano continuamente giorno e notte, ma è una vita continua, limpida, molteplice, ovunque diffusa e testimone di una razionale saggezza, *[15]* chi non dirà che esso è l'immagine visibile e bella degli dei intelligibili[135]? E se esso ne è un'immagine e non lo stesso mondo intelligibile, ciò deriva dalla natura delle cose: altrimenti non sarebbe una immagine. Ed è falso dire che esso non sia un'immagine rassomigliante: di quanto una bella immagine naturale può possedere, nulla è omesso. *[20]* È necessario che essa non sia opera di riflessione o di artificio, perché l'intelligibile non può essere il termine ultimo <della realtà>; esso deve agire in due modi, in sé e fuori di sé. È necessario perciò che ci sia qualcosa dopo di lui: se fosse solo non ci sarebbe nulla dopo di lui, se no, esso sarebbe *[25]* la cosa più impotente di tutte. Una meravigliosa potenza circola lassù, perciò egli agisce. E se c'è un altro mondo superiore a questo, qual è? Se è dunque necessario che ci sia un mondo <sensibile>, e non è che questo, è questo che conserva l'immagine dell'Intelligibile.

Ecco la terra tutta coi suoi viventi diversi e *[30]* immortali, ecco l'universo pieno <di viventi> sino al cielo: e perché gli astri, siano essi nelle sfere inferiori o nelle più eccelse, non sarebbero dei, essi che si muovono con tale ordine e girano così armoniosamente? Perché essi non possederebbero la virtù? Che cosa impedirebbe loro tale possesso? Lassù infatti non ci sono quelle cose che *[35]* rendono cattivi gli esseri di quaggiù, non c'è la difettosa corporeità che turba ed è turbata. E perché nella loro calma non comprenderebbero sempre e non accoglierebbero nel loro spirito il Dio <supremo> e gli altri dei intelligibili? Perché noi avremmo una saggezza migliore della loro? Chi direbbe cose simili se non fosse mentecatto? Se le anime *[40]* sono state costrette dall'Anima dell'universo a discendere, come potrebbero essere superiori, se sono state costrette? Nelle anime, quella che comanda è <l'Anima> superiore. Se esse <sono discese> volontariamente, perché biasimate un mondo nel quale siete venuti per vostra volontà e che vi permette anche di abbandonarlo, se non vi piaccia? Ma se questo universo è tale da permettere a chi sia in esso di possedere *[45]* la saggezza e di vivere quaggiù conforme agli Intelligibili, ciò non prova che esso dipende dagli Intelligibili?

9. Πλούτους δὲ καὶ πενίας εἴ τις μέμφοιτο καὶ τὸ οὐκ ἴσον ἐν τοῖς τοιούτοις ἅπασι, πρῶτον μὲν ἀγνοεῖ, ὡς ὁ σπουδαῖος ἐν τούτοις τὸ ἴσον οὐ ζητεῖ, οὐδέ τι νομίζει τοὺς πολλὰ κεκτημένους πλέον ἔχειν, οὐδὲ τοὺς *[5]* δυναστεύοντας τῶν ἰδιωτῶν, ἀλλὰ τὴν τοιαύτην σπουδὴν ἄλλους ἐᾷ ἔχειν, καὶ καταμεμάθηκεν ὡς διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις διττὸς αὖ ὢν ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς *[10]* μετίσχει ἀγαθοῦ τινος, ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις. Εἰ δὲ φονεύει τις ἢ ἡττᾶται τῶν ἡδονῶν ὑπὸ ἀδυναμίας, τί θαυμαστὸν καὶ ἁμαρτίας εἶναι οὐ νῷ, ἀλλὰ ψυχαῖς ὥσπερ παισὶν ἀνήβοις; Εἰ δὲ γυμνάσιον εἴη νικώντων καὶ *[15]* ἡττωμένων, πῶς οὐ καὶ ταύτῃ καλῶς ἔχει; Εἰ δ' ἀδικεῖ[a], τί δεινὸν τῷ ἀθανάτῳ; Καὶ εἰ φονεύει[b], ἔχεις ὃ θέλεις. Εἰ δὲ ἤδη μέμφῃ, πολιτεύεσθαι ἀνάγκην οὐκ ἔχεις. Ὁμολογεῖται δὲ καὶ δίκας εἶναι ἐνθάδε καὶ κολάσεις. Πῶς οὖν ὀρθῶς ἔχει μέμφεσθαι πόλει διδούσῃ ἑκάστῳ τὴν ἀξίαν; Οὗ καὶ *[20]* ἀρετὴ τετίμηται, καὶ κακία τὴν προσήκουσαν ἀτιμίαν ἔχει, καὶ θεῶν οὐ μόνον ἀγάλματα, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἄνωθεν ἐφορῶντες, οἳ ῥηιδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων, πάντα ἄγοντες τάξει ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος μοῖραν ἑκάστῳ τὴν προσήκουσαν διδόντες κατὰ ἀμοιβὰς βίων τοῖς *[25]* προϋπηργμένοις ἀκόλουθον· ἣν ὁ ἀγνοῶν προπετέστερος ἀνθρώπων περὶ πραγμάτων θείων ἀγροικιζόμενος. Ἀλλὰ χρὴ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειρᾶσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν[c] νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι – οὔτω γὰρ οὔπω ἄριστος – ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι *[30]* καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τούς τε ἐν τῷδε ὄντας κἀκεῖ βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεούς, ἐφ' ἅπασι δὲ ἤδη τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα[d] καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν *[35]* θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους[e]· οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένους καὶ δι' ἐκεῖνον καὶ παρ' ἐκείνου ὄντας. Καὶ ὁ κόσμος δὲ ὅδε δι' *[40]* ἐκεῖνόν ἐστι κἀκεῖ βλέπει, καὶ πᾶς καὶ θεῶν ἕκαστος καὶ τὰ ἐκείνου προφητεύει ἀνθρώποις καὶ χρῶσιν ἃ ἐκείνοις φίλα. Εἰ δὲ μὴ τοῦτό εἰσιν, ὃ ἐκεῖνός ἐστιν, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει. Εἰ δ' ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χείρων,

9. *[Il Divino effonde nella molteplicità la sua potenza]*

Se ci si lamenta della ricchezza e della povertà e di ogni altra diseguaglianza simile, vuol dire anzitutto che si ignora che il saggio non cerca l'uguaglianza in queste cose: egli non fa nessun conto delle persone ricche né *[5]* considera superiori agli altri quelli che sono politicamente potenti, ma lascia agli altri queste valutazioni; egli sa che duplice è la vita, quella dei saggi e quella della maggioranza; quella dei saggi è rivolta verso l'essere eccelso, verso l'alto; quella del volgo si suddivide in due: l'una si ricorda ancora della virtù *[10]* e partecipa in qualche modo del bene; e c'è quella della folla spregevole dei lavoratori manuali destinati a produrre ciò che è necessario alle persone virtuose.

Se c'è chi uccide e chi, per impotenza, è sopraffatto dai piaceri, che c'è da stupire per tali errori? Essi non derivano dall'intelletto, ma da anime deboli come quelle dei fanciulli. Se c'è lotta e ci sono vincitori e *[15]* vinti, perché non sarà bene così? Se un altro ti oltraggia, che vi sarà di terribile per la tua parte immortale? E se uno ti assassina, tu hai ciò che desideri. Del resto, se tu ti lamenti tanto <di questo mondo>, non sei tuttavia costretto ad esserne cittadino. Riconoscono poi che quaggiù c'è giustizia e ci sono punizioni. E allora come si potrebbe giustamente biasimare una città che dà a ognuno secondo il suo merito? Qui *[20]* la virtù è onorata, il vizio trova il suo adeguato castigo; non ci sono quaggiù soltanto le statue degli dei, ma essi stessi sorvegliano dall'alto[136] e «facilmente – si dice – sfuggiranno alle accuse degli uomini», poiché reggono tutto con ordine dal principio alla fine e danno a ciascuno, nella alterna vicenda delle vite, il destino meritato *[25]* in conseguenza delle azioni già compiute. Chi non sa queste cose è troppo corrivo nel giudicare e discorre rozzamente delle cose divine.

È necessario sforzarsi di diventare sempre migliori, ma non bisogna credere di essere soli in questa possibilità di diventarlo. Difatti così non <si diventerebbe> mai migliori. Bisogna pensare che ci siano altri uomini perfetti e *[30]* che ci siano i demoni buoni e, inoltre, gli dei che sono in questo mondo e contemplano l'Intelligibile e, sopra tutti, il Capo dell'universo, Anima beatissima; in seguito è necessario celebrare gli dei intelligibili e sopra tutti il Grande Re degli esseri intelligibili, che manifesta la sua grandezza attraverso la molteplicità degli dei[137]. *[35]* Non ridurre il Divino a un solo essere, ma mostrarlo moltiplicato così come Esso si è manifestato significa conoscere la potenza di Dio, che, pur rimanendo ciò che è, produce i molteplici <dei> che a Lui si riferiscono e sono per Lui e da Lui. Anche questo mondo è per *[40]* Lui ed a Lui guarda, e così è di tutti gli dei, ciascuno dei quali è nunzio dell'Uno agli uomini e con oracoli dice quello che a Lui è caro. È secondo l'ordine del mondo che essi non siano ciò che Esso è. Ma se tu vuoi disprezzarli ed esalti te stesso come se tu non fossi inferiore,

πρῶτον μέν, ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς [45] πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς ἀνθρώπους· ἔπειτα σεμνὸν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας, ἐπὶ τοσοῦτον ἰόντα ἐφ' ὅσον ἡ φύσις δύναται ἡμῶν, ἀνιέναι, τοῖς δ' ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν[f] μόνον μετ' ἐκεῖνον τάξαντα ὥσπερ ὀνείρασι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα [50] ἑαυτὸν καθ' ὅσον ἐστὶ δυνατὸν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι· δύναται δὲ εἰς ὅσον νοῦς ἄγει· τὸ δ' ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν. Πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι τοῖς τοιούτοις τῶν λόγων ἐξαίφνης ἀκούοντες ὡς σὺ ἔσῃ βελτίων ἁπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν [55] – πολλὴ γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἡ αὐθάδεια – καὶ ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνήρ, εἰ ἀκούσειε· σὺ εἶ θεοῦ παῖς, οἱ δ' ἄλλοι, οὓς ἐθαύμαζες, οὐ παῖδες, οὐδ' ἃ τιμῶσιν[g] ἐκ πατέρων λαβόντες, σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας – εἶτα καὶ συνεπηχῶσιν[h] [60] ἄλλοι; Οἷον εἰ ἐν πλείστοις ἀριθμεῖν οὐκ εἰδόσιν ἀριθμεῖν οὐκ εἰδὼς πήχεων χιλίων εἶναι ἀκούοι, τί ἄν, εἰ χιλιόπηχυς εἶναι νομίζοι, τοὺς ἄλλους[i] πενταπήχεις; εἶναι ἀκούοι; μόνον δὲ φαντάζοιτο ὡς τὰ χίλια ἀριθμὸς μέγας. Εἶτ' ἐπὶ τούτοις ὑμῶν προνοεῖ ὁ θεός, τοῦ δὲ [65] κόσμου παντὸς ἐν ᾧ καὶ αὐτοὶ διὰ τί ἀμελεῖ; Εἰ μὲν γάρ, ὅτι οὐ σχολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν βλέπειν, οὐδὲ θέμις αὐτῷ πρὸς τὸ κάτω· καὶ πρὸς αὐτοὺς βλέπων διὰ τί οὐκ ἔξω βλέπει καὶ πρὸς τὸν κόσμον δὲ βλέπει ἐν ᾧ εἰσιν; Εἰ δὲ μὴ ἔξω, ἵνα μὴ τὸν κόσμον ἐφορᾷ, οὐδὲ αὐτοὺς βλέπει. [70] Ἀλλ' οὐδὲν δέονται αὐτοῦ· ἀλλ' ὁ κόσμος δεῖται καὶ οἶδε τὴν τάξιν αὐτοῦ[l] καὶ οἱ ἐν αὐτῷ ὅπως ἐν αὐτῷ καὶ ὅπως ἐκεῖ, καὶ ἀνδρῶν οἳ ἂν θεῷ ὦσι φίλοι, πρᾴως μὲν τὰ παρὰ τοῦ κόσμου φέροντες, εἴ τι ἐκ τῆς τῶν πάντων φορᾶς ἀναγκαῖον αὐτοῖς συμβαίνει· οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἑκάστῳ [75] καταθύμιον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν· τιμῶν δὲ ἑκάστους κατ' ἀξίαν, σπεύδων δ' ἀεὶ οὗ πάντα σπεύδει τὰ δυνάμενα – πολλὰ δὲ εἶναι τὰ σπεύδοντα ἐκεῖ πάντα, καὶ[m] τὰ μὲν τυγχάνοντα μακάρια, τὰ δὲ ὡς δυνατὸν ἔχει τὴν προσήκουσαν αὐτοῖς μοῖραν – οὐχ αὑτῷ μόνῳ διδοὺς τὸ δύνασθαι· [80] οὐ γάρ, ᾗ ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὃ λέγει τις ἔχειν[n], ἀλλὰ πολλὰ καὶ εἰδότες ὅτι μὴ ἔχουσι, λέγουσιν ἔχειν καὶ οἴονται ἔχειν οὐκ ἔχοντες καὶ μόνοι ἔχειν, ὃ αὐτοὶ μόνοι οὐκ ἔχουσι.

<sappi> anzitutto che più si è buoni, *[45]* più si è benevoli verso tutti gli esseri e verso gli uomini; e poi bisogna essere equilibrati nello stimare se stessi ed elevarsi senza sfrontatezza solo quanto ci consente la nostra natura, e pensare che c'è posto anche per altri presso Dio, né bisogna mettere solo noi nel suo seguito e, volando a Lui come in sogno, privarsi *[50]* di diventare, per quanto è possibile a un'anima umana, simile a Dio. <L'anima> lo può fino a quando l'Intelligenza la conduce: sorpassare l'Intelligenza significa cader fuori di essa.

Gli uomini insensati si lasciano persuadere quando odono ad un tratto simili parole: «Tu sarai superiore a tutti, non solo agli uomini, ma anche agli dei». *[55]* Grande è la presunzione degli uomini, fossero anche dapprima umili, modesti e semplici, quando odono: «Tu sei figlio di Dio; gli altri, che tu ammiravi, non lo sono, nemmeno <gli astri> che i padri hanno onorato; tu, senza fare alcuna fatica, sei superiore allo stesso cielo». Gli altri intanto applaudono. *[60]* Avviene come se un uomo che non sa contare in mezzo a gente che ne sa quanto lui, sentisse dire che è alto mille cubiti[138]; non crederebbe allora davvero di essere mille cubiti? Sentendo che gli altri sono cinque cubiti, immaginerebbe il numero mille solo come un numero molto grande.

E se Dio provvede a voi, perché trascurerebbe *[65]* la totalità del mondo nel quale voi siete? Se questo avviene perché Egli non ha tempo di guardare ad esso, nemmeno dovrebbe guardare in basso <fuori di sé>.

Perché guardando agli uomini Egli non guarderebbe fuori di sé, mentre guardando al mondo nel quale essi sono, Egli guarderebbe <fuori di sé>?

E se non <guarda> fuori di sé e così non sorveglia il mondo, nemmeno guarda agli uomini. *[70]* Ma gli uomini <voi direte> non ne hanno bisogno. Ne ha però bisogno il mondo, che conosce così il suo proprio ordine; e quelli che sono in esso <sanno> come sono nel mondo e come sono nell'intelligibile; e gli uomini che sono cari a Dio sopportano agevolmente tutto ciò che avviene loro necessariamente nel mondo dal movimento dell'universo: in effetti, non a ciò che è piacevole a ciascuno, *[75]* ma all'universo intero bisogna guardare. Così si onora ciascuno secondo il suo merito e si tende a ciò cui tendono tutti gli esseri secondo la loro possibilità. Molti esseri tendono a questa mèta e nel raggiungimento diventano felici; gli altri hanno, secondo le loro forze, quel destino che più conviene loro.

Ma nessuno può dare a se stesso da solo tale potere: *[80]* infatti chi si vanta di possedere <qualcosa> non possiede ciò di cui parla. Molti pur sapendo di non possedere <qualche cosa> dicono e credono di possederla e non l'hanno, credono di essere soli nel possederla e invece sono proprio loro i soli che non la posseggono.

10. Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα, μᾶλλον δὲ πάντα ἄν τις ἐξετάζων ἀφθονίαν ἔχοι ἂν καθ' ἕκαστον λόγον δεικνὺς ὡς ἔχει. Αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι *[5]* οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι. Καίτοι αὐτοὶ οὐκ ὀκνοῦσι – τὰ αὐτῶν ἐθέλοντες δοκεῖν εἶναι ἀληθῆ ἀξιοπίστως ἢ καὶ οἰόμενοι τὰ αὐτῶν οὕτως ἔχειν – λέγειν ἃ δὴ λέγουσιν· ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες – πλέον γὰρ οὐδὲν ἂν γίγνοιτο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς – ἵνα *[10]* μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομιζόντων – πῶς γάρ; – ἀλλ' ἀπαυθαδιζομένων, ταῦτα εἰρήκαμεν, ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἄν τις γράφων ἠμύνατο τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τολμῶντας. Ἐκείνως μὲν οὖν *[15]* ἐατέον ἐξετάζειν· καὶ γὰρ τοῖς ταῦτα ἀκριβῶς λαβοῦσι τὰ νῦν εἰρημένα ἔσται καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὅπως ἔχει εἰδέναι· ἐκεῖνο δὲ εἰπόντα ἐατέον τὸν λόγον, ὃ δὴ καὶ πάντα ὑπερβέβληκεν ἀτοπίᾳ, εἰ δεῖ ἀτοπίαν τοῦτο λέγειν. Ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω καὶ σοφίαν τινά, εἴτε *[20]* τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς τοιαύτης αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἄμφω ταὐτὸν θέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες καὶ μέλη τῆς σοφίας ταύτας μὲν ἐνδῦναι λέγουσι σώματα, οἷον τὰ ἀνθρώπων[a]· ἧς δὲ χάριν καὶ αὐταὶ κατῆλθον, ἐκείνην λέγουσι πάλιν αὖ *[25]* μὴ κατελθεῖν, οἷον μὴ νεῦσαι, ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τῷ σκότῳ[b], εἶτ' ἐκεῖθεν εἴδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. Εἶτα τοῦ εἰδώλου εἴδωλον πλάσαντες ἐνταῦθά που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος ἢ ὅ τι ὀνομάζειν θέλουσι, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὗ λέγουσιν *[30]* εἰς ἐπισκότησιν, τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννῶσι καὶ ἀποστάντα τῆς μητρὸς ποιήσαντες τὸν κόσμον παρ' αὐτοῦ λέγουσιν[c] ἐπ' ἔσχατα εἰδώλων, ἵνα σφόδρα λοιδορήσηται ὁ τοῦτο γράψας.

11. Πρῶτον μὲν οὖν, εἰ μὴ κατῆλθεν, ἀλλ' ἐνέλαμψε τὸ σκότος, πῶς ἂν ὀρθῶς λέγοιτο νενευκέναι; Οὐ γάρ, εἴ τι παρ' αὐτῆς ἔρρευσεν οἷον φῶς, ἤδη νενευκέναι αὐτὴν λέγειν προσήκει· εἰ μή που τὸ μὲν ἔκειτό που ἐν τῷ κάτω, *[5]* ἡ δὲ ἦλθε τοπικῶς πρὸς αὐτὸ καὶ ἐγγὺς γενομένη ἐνέλαμψεν. Εἰ δ' ἐφ' αὑτῆς μένουσα ἐνέλαμψε μηδὲν εἰς τοῦτο ἐργασαμένη, διὰ τί μόνη αὐτὴ

10. *[Gli Gnostici non sanno chi è il vero Demiurgo]*

Chi esamini molti altri punti e anche tutti, avrà abbondante materia per mostrare, dettagliatamente, in che consista la loro dottrina[139]. Ma io sento un certo ritegno di fronte ad alcuni nostri amici, che, essendosi imbattuti in questa dottrina prima di diventare nostri amici, *[5]* persistono in essa non so perché. Eppure essi non hanno alcuna incertezza nel voler fare apparire vera la loro dottrina con argomenti persuasivi; e credono che essa sia vera e perciò dicono quello che dicono. E poiché nulla più potrebbe convincere quelli, non a costoro, ma ai miei discepoli io rivolgo il mio discorso, affinché *[10]* <i miei discepoli> non si lascino sconcertare, non dalle dimostrazioni da quelli apportate – ce ne sono forse? –, ma dalle loro vanterie; bisognerebbe scrivere diversamente, se si volesse confutare coloro che osano criticare le parole degli antichi uomini divini, così belle e così conformi al vero. *[15]* Bisogna dunque lasciar da parte simile esame: chi abbia compreso ciò che abbiamo detto finora potrà comprendere anche tutto il resto. Si deve pertanto concludere questa discussione, dopo aver additato un punto che sorpassa tutti gli altri in assurdità, se si deve parlare qui di assurdità.

Essi dicono che l'anima e una certa Sofia hanno piegato verso il basso, sia che *[20]* l'anima abbia piegato per prima, sia che la Sofia sia stata la causa di tale inclinazione, sia che l'una sia identica all'altra; dicono poi che le altre anime siano discese insieme e che, membri di Sofia, abbiano assunto un corpo, ad esempio quello umano, mentre quella che è la ragione dell'inclinazione delle altre *[25]* non sia discesa e cioè non inclini, ma illumini soltanto le tenebre: da questa <illuminazione> sarebbe nata un'immagine della materia. Immaginano inoltre un'immagine dell'immagine che attraversi ciò che chiamano materia o materialità o altra cosa; essi infatti adoperano ora l'uno ora l'altro termine e di molti altri nomi si servono *[30]* per rendere oscuro il loro pensiero; fanno sorgere così l'essere da loro chiamato Demiurgo e narrano che Egli si allontani dalla madre e che da Lui proceda il mondo sino all'ultimo riflesso del riflesso: e così chi scrisse queste cose ha modo di biasimare aspramente.

11. *[Gli Gnostici non sanno che cosa è l'anima vera]*

Anzitutto, se <l'anima> non è discesa, ma soltanto ha illuminato le tenebre, come si potrà dire giustamente che essa s'è inclinata? Se si dice che qualcosa, come una luce, è uscita da lei, non è conveniente dire che essa inclini, purché non <si ammetta> una realtà situata in un certo luogo inferiore *[5]* e si affermi che l'anima sia discesa con movimento locale sino a quella realtà ed avvicinandosi l'abbia illuminata. Ma se essa rimane in sé e illumina senza fare per ciò alcuna azione, perché illumina

ἐνέλαμψεν, ἀλλ' οὐ τὰ δυνατώτερα αὐτῆς ἐν τοῖς οὖσιν; Εἰ δὲ τῷ λογισμὸν λαβεῖν αὐτῇ[a] κόσμου ἠδυνήθη ἐλλάμψαι ἐκ τοῦ λογισμοῦ, διὰ τί *[10]* οὐχ ἅμα ἐλλάμψασα καὶ κόσμον ἐποίησεν, ἀλλ' ἔμεινε τὴν τῶν εἰδώλων γένεσιν; Ἔπειτα καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ κόσμου, ἡ γῆ αὐτοῖς ἡ ξένη λεγομένη γενομένη ὑπὸ τῶν μειζόνων, ὡς λέγουσιν αὐτοί, οὐ κατήγαγεν εἰς νεῦσιν τοὺς ποιήσαντας. Ἔπειτα πῶς ἡ ὕλη φωτισθεῖσα εἴδωλα ψυχικὰ *[15]* ποιεῖ, ἀλλ' οὐ σωμάτων φύσιν; Ψυχῆς δὲ εἴδωλον οὐδὲν ἂν δέοιτο σκότους ἢ ὕλης, ἀλλὰ γενόμενον, εἰ γίνεται, παρακολουθοῖ ἂν τῷ ποιήσαντι καὶ συνηρτημένον ἔσται. Ἔπειτα πότερον οὐσία τοῦτο ἤ, ὥς φασιν, ἐννόημα; Εἰ μὲν γὰρ οὐσία, τίς ἡ διαφορὰ πρὸς τὸ ἀφ' οὗ; Εἰ δ' ἄλλο εἶδος *[20]* ψυχῆς, εἰ ἐκείνη λογική, τάχ' ἂν φυτικὴ καὶ γεννητικὴ αὕτη· εἰ δὲ τοῦτο, πῶς ἂν ἔτι, ἵνα τιμῷτο, καὶ πῶς δι' ἀλαζονείαν καὶ τόλμαν ποιεῖ[b]; Καὶ ὅλως τὸ διὰ φαντασίας καὶ ἔτι μᾶλλον τοῦ λογίζεσθαι[c] ἀνῄρηται. Τί δ' ἔτι ἔδει ἐμποιεῖν ἐξ ὕλης καὶ εἰδώλου τὸν ποιήσαντα; Εἰ δ' *[25]* ἐννόημα, πρῶτον τὸ ὄνομα ἐπισημαντέον ὅθεν· ἔπειτα πῶς ἐστιν, εἰ μὴ τῷ ἐννοήματι δώσει τὸ ποιεῖν; Ἀλλὰ πρὸς τῷ πλάσματι πῶς ἡ ποίησις; Τουτὶ μὲν πρῶτον, ἄλλο δὲ μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐξουσίας λέγοντες. Διὰ τί δὲ πρῶτον πῦρ;

12. Καὶ ἄρτι γενόμενον πῶς ἐπιχειρεῖ; Μνήμῃ ὧν εἶδεν. Ἀλλ' ὅλως οὐκ ἦν, ἵνα ἂν καὶ εἶδεν, οὔτε αὐτὸς οὔτε ἡ μήτηρ, ἣν διδόασιν αὐτῷ. Εἶτα πῶς οὐ θαυμαστὸν αὐτοὺς μὲν οὐκ εἴδωλα ψυχῶν ἐνθάδε ἐλθόντας εἰς τὸν *[5]* κόσμον τόνδε, ἀλλὰ ἀληθινὰς ψυχάς, μόλις καὶ ἀγαπητῶς ἕνα ἢ δύο αὐτῶν ἐκ τοῦ κόσμου κινηθῆναι ἐλθόντας[a] εἰς ἀνάμνησιν μόλις ἀναπόλησιν λαβεῖν ὧν ποτε εἶδον, τὸ δὲ εἴδωλον τοῦτο, εἰ καὶ ἀμυδρῶς, ὥς λέγουσιν, ἀλλ' οὖν ἄρτι γενόμενον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα ἢ καὶ τὴν μητέρα *[10]* αὐτοῦ, εἴδωλον ὑλικόν, καὶ μὴ μόνον ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα καὶ κόσμου[b] λαβεῖν ἔννοιαν καὶ κόσμου ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ μαθεῖν ἐξ ὧν ἂν γένοιτο; Πόθεν δὴ καὶ πρῶτον πῦρ ποιῆσαι; Οἰηθέντα δεῖν τοῦτο πρῶτον; Διὰ τί γὰρ οὐκ ἄλλο; Ἀλλ' εἰ ἐδύνατο ποιεῖν

essa sola e non fanno altrettanto gli esseri che sono più potenti di lei?

E se essa ha potuto illuminare il mondo solo dopo averne avuto il pensiero e per mezzo di questo pensiero, perché *[10]* non ha anche prodotto il mondo dato che lo ha illuminato, ma ha atteso la generazione delle immagini? E poi questo pensiero del mondo, questa «terra straniera» come essi la chiamano, prodotta secondo loro da potenze superiori, non ha costretto all'inclinazione coloro che l'hanno prodotta. E perché la materia illuminata produce riflessi animati *[15]* e non un'essenza corporea? Un'immagine dell'anima non ha affatto bisogno né di tenebre né di materia: ma quando si sia prodotta, qualora si produca, accompagna il suo creatore e gli rimane aderente. E poi, questa immagine è una sostanza, oppure, come essi dicono, un «pensiero»? Se è una sostanza, in che differisce dall'essere dal quale deriva? Se è un'altra specie *[20]* di anima, dato che la prima è razionale, sarà un'anima vegetativa o generatrice. Se è così, come mai avrebbe creato per essere onorata e come avrebbe creato per orgoglio e audacia[140]? Allora le si negherebbe il creare mediante la rappresentazione e specialmente la facoltà di ragionare. E perché chi ha fatto <il mondo> doveva farlo di materia e di immagine? *[25]* Se è un semplice pensiero, bisogna anzitutto vedere donde gli derivi il nome, e poi come sia <pensiero>, a meno che <l'anima> non conceda a un concetto il potere di produrre.

Ma anche dimenticando che <questa immagine> è una finzione, come <avviene> la produzione degli esseri? Essi dicono che c'è anzitutto un essere e poi un altro, ma lo dicono in modo arbitrario. Perché il fuoco è il primo essere?

12. *[Il mondo intelligibile non è causa del male]*

E come <questo pensiero>, appena nato, si accinge <a creare>?

Ricordandosi di ciò che ha veduto.

Eppure esso non era là dove avrebbe potuto vedere, e nemmeno la madre che gli attribuiscono. E poi essi stessi non sono riflessi di anime, ma anime vere venute *[5]* in questo mondo; di essi solo uno o due possono con fatica sfuggire al mondo ed arrivare alla reminiscenza e avere un ricordo degli esseri visti prima; come non meravigliarsi allora che questo riflesso, appena nato, abbia un pensiero, sia pure oscuro come essi dicono, degli esseri intelligibili? Che la madre *[10]* sua, che è un riflesso materiale, non soltanto abbia questi stessi pensieri e tragga dal mondo intelligibile l'idea del mondo sensibile, ma conosca anche gli elementi di cui questo mondo può formarsi?

Perché produce anzitutto il fuoco? Forse perché avrebbe pensato di doverlo produrre per primo? E perché non un altro elemento? E se fosse capace di produrre il fuoco pensandolo, perché non poteva,

ἐνθυμηθεὶς πῦρ, διὰ τί ἐνθυμηθεὶς κόσμον *[15]* – πρῶτον μὲν γάρ[c] ἔδει ἐνθυμηθῆναι τὸ ὅλον – οὐ κόσμον ἀθρόως ἐποίει; Ἐμπεριείχετο γὰρ κἀκεῖνα ἐν τῇ ἐνθυμήσει. Φυσικώτερον γὰρ πάντως, ἀλλ' οὐχ ὡς αἱ τέχναι ἐποίει· ὕστεραι γὰρ τῆς φύσεως καὶ τοῦ κόσμου αἱ τέχναι. Ἐπεὶ καὶ νῦν καὶ τὰ κατὰ μέρος γινόμενα ὑπὸ τῶν φύσεων οὐ πρῶτον *[20]* πῦρ, εἶθ' ἕκαστον, εἶτα φύρασις τούτων, ἀλλὰ περιβολὴ καὶ περιγραφὴ τυποῦσα ἐπὶ τοῖς καταμηνίοις παντὸς τοῦ ζῴου. Διὰ τί οὖν οὐ κἀκεῖ ἡ ὕλη περιεγράφετο τύπῳ κόσμου, ἐν ᾧ τύπῳ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα; Ἀλλ' ἴσως αὐτοὶ οὕτω κόσμον ἐποίησαν ὡς ἂν[d] ἀληθεστέρᾳ ψυχῇ *[25]* χρώμενοι, ἐκεῖνος δὲ οὕτως ἠγνόει ποιῆσαι. Καίτοι προιδεῖν καὶ μέγεθος οὐρανοῦ, μᾶλλον δὲ τοσοῦτον εἶναι, καὶ τὴν λόξωσιν[e] τῶν ζῳδίων καὶ τῶν ὑπ' αὐτὸν τὴν φορὰν καὶ τὴν γῆν οὕτως, ὡς ἔχειν εἰπεῖν αἰτίας δι' ἃς οὕτως, οὐκ εἰδώλου ἦν, ἀλλὰ πάντως ἀπὸ τῶν ἀρίστων τῆς δυνάμεως *[30]* ἐλθούσης· ὃ καὶ αὐτοὶ ἄκοντες ὁμολογοῦσιν. Ἡ γὰρ ἔλλαμψις ἡ εἰς τὸ σκότος ἐξετασθεῖσα ποιήσει ὁμολογεῖν τὰς ἀληθεῖς τοῦ κόσμου αἰτίας. Τί γὰρ ἐλλάμπειν ἔδει, εἰ μὴ πάντως ἔδει; Ἢ γὰρ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν ἀνάγκη. Ἀλλ' εἰ μὲν κατὰ φύσιν, ἀεὶ οὕτως· εἰ δὲ παρὰ φύσιν, καὶ *[35]* ἐν τοῖς ἐκεῖ ἔσται τὸ παρὰ φύσιν, καὶ τὰ κακὰ πρὸ τοῦ κόσμου τοῦδε, καὶ οὐχ ὁ κόσμος αἴτιος τῶν κακῶν, ἀλλὰ τἀκεῖ τούτῳ, καὶ τῇ ψυχῇ οὐκ ἐντεῦθεν, ἀλλὰ παρ' αὐτῆς ἐνταῦθα· καὶ ἥξει ὁ λόγος ἀναφέρων τὸν κόσμον ἐπὶ τὰ πρῶτα. Εἰ δὲ δή, καὶ ἡ ὕλη, ὅθεν φανείη[f]. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἡ *[40]* νεύσασα ἤδη ὂν τὸ σκότος, φασίν, εἶδε καὶ κατέλαμψε. Πόθεν οὖν τοῦτο; Εἰ δ' αὐτὴν φήσουσι ποιῆσαι νεύσασαν, οὐκ ἦν δηλονότι ὅπου ἂν ἔνευσεν, οὐδ' αὐτὸ[g] τὸ σκότος αἴτιον τῆς νεύσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ψυχῆς φύσις. Τοῦτο δὲ ταὐτὸν ταῖς προηγησαμέναις ἀνάγκαις· ὥστε ἐπὶ τὰ πρῶτα ἡ αἰτία.

13. Ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ, οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ. Τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς[a] πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων

pensando il mondo, [15] produrlo tutt'intero? Di fatti egli avrebbe dovuto pensare il tutto come prima cosa. Ma anche le idee delle altre cose erano comprese nel suo pensiero. Esso ha prodotto in un modo piuttosto naturale, ma non come gli artigiani: le arti infatti sono posteriori alla natura e al mondo. Anche ora nelle singole cose prodotte dalle potenze naturali non c'è prima [20] fuoco, poi un'altra cosa e poi l'unione di queste cose, ma c'è un disegno generico, un abbozzo dell'animale intero, già impresso nel ventre della madre. Perché dunque, anche nel caso della creazione, non si disegna nella materia un abbozzo del mondo in cui siano compresi la terra, il fuoco e gli altri elementi?

Forse, proprio essi avrebbero fabbricato questo mondo, quasi possedessero un'anima più vera, [25] mentre il Demiurgo non avrebbe saputo fabbricarlo! Ora, per prevedere la grandezza del cielo, o meglio, la sua esatta dimensione, l'obliquità dello zodiaco, il movimento dei pianeti che sono sotto di esso e la disposizione della terra, così da poter porre le basi di tale ordinamento, era necessario non un semplice riflesso, bensì una potenza [30] uscita dagli esseri perfetti: questo l'hanno riconosciuto essi stessi contro la loro volontà. Difatti l'«illuminazione nelle tenebre», bene esaminata, farà riconoscere <loro> le vere cause del mondo.

Infatti, perché <l'anima> dovrebbe illuminare <le tenebre>, se questa per lei non fosse una necessità? Necessariamente questa illuminazione o è conforme o è contraria alla natura. Se è conforme, è sempre stata; se è contraria, [35] ci sarà anche nell'Intelligibile qualcosa di contrario alla natura; allora i mali sono anteriori a questo mondo e il mondo non è causa dei mali, ma ne è causa l'Intelligibile. Il male non deriverebbe all'anima dal mondo, ma al mondo dall'anima; e così il ragionamento concluderà innalzando il mondo sino ai principi primi. E se è così <del mondo> sarà così anche della materia da cui <il mondo> ha avuto origine. L'anima infatti [40] piegando verso il basso ha visto ed illuminato un'oscurità che, secondo essi, esisteva già.

Donde viene dunque <l'oscurità>?

Se essi diranno che l'anima l'ha prodotta piegandosi al basso, è chiaro che essa non aveva luogo verso cui piegare; e la causa dell'inclinazione non sarà l'oscurità, ma la natura stessa dell'anima; o, che è lo stesso, ne saranno causa le necessità che precedono <la materia>; e così tutta la responsabilità ricade sugli esseri primi.

13. *[Nell'ordine dell'universo ogni essere è buono]*

Chi biasima la natura del mondo non sa ciò che fa, né sin dove arriva la sua audacia. Questo avviene perché essi ignorano l'ordine regolare delle cose, dalle prime alle seconde alle terze e così via sino alle ultime,

καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον *[5]* τοῖς χείροσι τῶν πρώτων, ἀλλὰ πράως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγῳδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς· τί γὰρ φοβερὸν ἔχουσιν αὗται, ὡς φοβοῦσι τοὺς ἀπείρους *[10]* λόγων καὶ πεπαιδευμένης ἀνηκόους καὶ ἐμμελοῦς γνώσεως; Οὐ γάρ, εἰ πύρινα τὰ σώματα αὐτῶν, φοβεῖσθαι δεῖ συμμέτρως πρὸς τὸ πᾶν καὶ πρὸς τὴν γῆν ἔχοντα, εἰς δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν βλέπειν, αἷς καὶ αὐτοὶ δήπουθεν ἀξιοῦσι τίμιοι εἶναι. Καίτοι καὶ τὰ σώματα αὐτῶν μεγέθει καὶ *[15]* κάλλει διαφέροντα συμπράττοντα καὶ συνεργοῦντα[b] τοῖς κατὰ φύσιν γιγνομένοις, ἃ οὐκ ἂν οὐ γένοιτό ποτε ἔστ' ἂν ᾖ τὰ πρῶτα, συμπληροῦντα δὲ τὸ πᾶν καὶ μεγάλα μέρη ὄντα τοῦ παντός. Εἰ δ' ἄνθρωποι τίμιόν τι παρ' ἄλλα ζῷα, πολλῷ μᾶλλον ταῦτα οὐ τυραννίδος ἕνεκα ἐν τῷ παντὶ *[20]* ὄντα, ἀλλὰ κόσμον καὶ τάξιν παρέχοντα. Ἃ δὲ λέγεται γίνεσθαι παρ' αὐτῶν, σημεῖα νομίζειν[c] τῶν ἐσομένων εἶναι, γίνεσθαι δὲ τὰ γινόμενα διάφορα καὶ τύχαις – οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ταὐτὰ περὶ ἑκάστους συμβαίνειν – καὶ καιροῖς γενέσεων καὶ τόποις πλεῖστον ἀφεστηκόσι καὶ *[25]* διαθέσεσι ψυχῶν. Καὶ οὐκ ἀπαιτητέον πάλιν ἀγαθοὺς πάντας, οὐδ' ὅτι μὴ τοῦτο δυνατόν, μέμφεσθαι προχείρως πάλιν[d] ἀξιοῦσι μηδὲν διαφέρειν ταῦτα ἐκείνων, τό τε κακὸν μὴ νομίζειν ἄλλο τι ἢ τὸ ἐνδεέστερον εἰς φρόνησιν καὶ ἔλαττον ἀγαθὸν καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ μικρότερον[e]· *[30]* οἷον εἴ τις τὴν φύσιν κακὸν λέγοι, ὅτι μὴ αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ αἰσθητικόν, ὅτι μὴ λόγος. Εἰ δὲ μή, κἀκεῖ τὰ κακὰ ἀναγκασθήσονται λέγειν εἶναι· καὶ γὰρ ἐκεῖ ψυχὴ χεῖρον νοῦ καὶ οὗτος ἄλλου ἔλαττον.

14. Μάλιστα δὲ αὐτοὶ καὶ ἄλλως ποιοῦσιν οὐκ ἀκήρατα τὰ ἐκεῖ. Ὅταν γὰρ ἐπαοιδὰς γράφωσιν ὡς πρὸς ἐκεῖνα λέγοντες, οὐ μόνον πρὸς ψυχήν[a], ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπάνω, τί ποιοῦσιν ἢ γοητείας καὶ θέλξεις καὶ πείσεις λέγουσι καὶ *[5]* λόγῳ[b] ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι, εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταδὶ καὶ οὑτωσὶ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται. Εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς

e non sanno che non bisogna biasimare *[5]* degli esseri perché sono inferiori ai primi, ma accettare benevolmente la natura di tutti gli esseri risalendo ai primi e lasciando da parte la tragedia degli eventi terribili che secondo la loro opinione avvengono nelle sfere del mondo, che a loro apportano ogni cosa gradita. Che hanno esse di terribile per spaventare *[10]* coloro che ignorano le ragioni e non sono istruiti nella conoscenza scientifica ed armonica <delle cose>?

Infatti, se i loro corpi sono di fuoco, non si devono però spaventare, poiché quel fuoco è proporzionato all'universo e alla terra; bisogna piuttosto considerare le loro anime, per le quali anche i nostri avversari giudicano di aver valore. Eppure i corpi stessi <delle sfere> sono distinti per grandezza e *[15]* bellezza, agiscono insieme e con laborano coi fenomeni naturali che non potrebbero prodursi se non ci fossero le cause prime, e completano l'universo, di cui sono parti importanti. Se gli uomini valgono più degli altri animali, tanto più valgono i corpi celesti, che non sono nell'universo per esserne tiranni, *[20]* ma per apportarvi ordine e regolarità.

Bisogna pensare che gli avvenimenti che si fanno derivare da questi <corpi> sono soltanto segni degli accadimenti futuri e che le differenze degli esseri provengono dai casi – perché non è possibile che i medesimi avvenimenti giungano a ciascuno –, dalle circostanze della nascita, dalla lontananza dei diversi luoghi e *[25]* dalla disposizione delle anime. Nemmeno bisogna esigere che tutti gli esseri siano buoni, né <conviene>, poiché ciò è impossibile, abbandonarsi alle accuse qualora si esiga che le cose sensibili non differiscano in nulla dalle intelligibili; bisogna pensare che il male non è che affievolimento della saggezza e diminuzione progressiva e continua del bene; *[30]* sarebbe come dire che la natura è cattiva perché non è anima sensibile, e cattiva la sensazione perché non è ragione. Altrimenti essi saranno costretti ad ammettere dei mali anche nel mondo intelligibile; infatti l'Anima è inferiore all'Intelligenza e l'Intelligenza a un altro principio.

14. *[La saggezza è superiore alle pratiche magiche]*

Essi ammettono anche in altro modo che gli esseri superiori non siano puri. Quando essi compongono magie da indirizzare a loro e non soltanto all'anima, ma agli esseri ad essa superiori, essi non fanno che impiegare parole per incantarli, affascinarli, commuoverli; *[5]* forse credono che essi obbediscano alla loro voce e ne siano attratti, purché si conosca un po' l'arte di cantare in un certo modo, di gridare, di aspirare, di soffiare, si conoscano insomma tutte le pratiche, di cui è scritto che hanno potere magico nel mondo superiore. Se essi non vogliono affermare tutto questo, come allora esseri incorporei obbedirebbero a delle parole? E così proprio con quelle teorie, con cui

φωναῖς τὰ ἀσώματα; Ὥστε οἱ[c] σεμνοτέρους αὐτῶν τοὺς [10] λόγους ποιοῦσι φαίνεσθαι, τούτοις λελήθασιν αὐτοὺς τὸ σεμνὸν ἐκείνων ἀφαιρούμενοι. Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτούς[d], λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνῃ καὶ κοσμίᾳ διαίτῃ, ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα [15] ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελλόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἳ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μέντοι εὖ φρονοῦντας οὐκ ἂν πείθοιεν, ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσιν ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεσι καὶ [20] ὅλως μεταβολαῖς ἢ ἔξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἔνδοθεν λαβούσαις. Δηλοῦσι δὲ καὶ αἱ θεραπεῖαι αὐτῶν. Γαστρὸς γὰρ ῥυείσης ἢ φαρμάκου δοθέντος διεχώρησε κάτω εἰς τὸ ἔξω τὸ νόσημα καὶ αἵματος[e] ἀφῃρημένου, καὶ ἔνδεια δὲ ἰάσατο. Ἢ πεινήσαντος τοῦ δαιμονίου καὶ τοῦ φαρμάκου ποιήσαντος [25] τήκεσθαι, ποτὲ δὲ ἀθρόως ἐξελθόντος, ἢ μένοντος ἔνδον; Ἀλλ' εἰ μὲν ἔτι μένοντος, πῶς ἔνδον ὄντος οὐ νοσεῖ ἔτι; Εἰ δὲ ἐξελήλυθε, διὰ τί; Τί γὰρ αὐτὸ πέπονθεν; Ἢ ὅτι ἐτρέφετο ὑπὸ τῆς νόσου. Ἦν ἄρα ἡ νόσος ἑτέρα οὖσα τοῦ δαίμονος. Ἔπειτα, εἰ οὐδενὸς ὄντος αἰτίου εἴσεισι, διὰ τί [30] οὐκ ἀεὶ νοσεῖ; Εἰ δὲ γενομένου αἰτίου, τί δεῖ τοῦ δαίμονος πρὸς τὸ νοσεῖν; Τὸ γὰρ αἴτιον τὸν πυρετὸν αὔταρκές ἐστιν ἐργάσασθαι. Γελοῖον δὲ τὸ ἅμα τὸ αἴτιον γενέσθαι καὶ εὐθέως ὥσπερ παρυποστῆναι τῷ αἰτίῳ τὸ δαιμόνιον ἕτοιμον ὄν. Ἀλλὰ γάρ, ὅπως καὶ ταῦτα εἴρηται αὐτοῖς καὶ ὅτου [35] χάριν, δῆλον· τούτου γὰρ ἕνεκα οὐχ ἧττον καὶ τούτων τῶν δαιμονίων ἐμνήσθημεν. Τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἁπλότητα τοῦ ἤθους [40] μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὔθαδες μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιούτῳ παραβάλλειν. Τὸ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκεύασται διὰ πάντων· οὐδὲν [45] γὰρ ἂν πλέον· οὕτω γάρ[f] περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέποι.

15. Ἐκεῖνο δὲ μάλιστα δεῖ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς, τί ποτε ποιοῦσιν οὗτοι οἱ λόγοι[a] εἰς τὰς ψυχὰς τῶν ἀκουόντων καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταφρονεῖν πεισθέντων. Δυοῖν γὰρ οὐσῶν αἱρέσεων τοῦ τυχεῖν τοῦ τέλους, μιᾶς μὲν [5] τῆς ἡδονὴν τὴν τοῦ σώματος τέλος τιθεμένης, ἑτέρας δὲ τῆς τὸ καλὸν καὶ τὴν ἀρετὴν αἱρουμένης, οἷς καὶ ἐκ θεοῦ καὶ εἰς θεὸν ἀνήρτηται ἡ ὄρεξις, ὡς δέ[b], ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ μὲν Ἐπίκουρος τὴν πρόνοιαν ἀνελὼν[c]

vorrebbero rendere più autorevoli *[10]* i loro discorsi, tolgono agli esseri superiori ogni valore senza che essi se ne accorgano.

Quando poi pretendono di liberarsi dalle malattie, avrebbero ragione, se lo volessero fare mediante la temperanza e un regime regolare di vita, come fanno i filosofi; essi invece considerano le malattie come esseri demoniaci e *[15]* si vantano di poter cacciarli con formule e come tali si esibiscono, credendo di essere così più autorevoli presso il volgo che rimane sempre estatico di fronte alle potenze magiche; non potranno però mai persuadere la gente assennata che le malattie non abbiano le loro cause nelle fatiche, nella sovrabbondanza o nella deficienza, nella corruzione, *[20]* cioè in trasformazioni che hanno il loro principio o fuori o dentro <di noi>. Ne è prova il trattamento delle malattie. Un purgante, una pozione o un salasso fanno uscire la malattia, la dieta ci guarisce: in questo caso il demone avrebbe fame e la medicina *[25]* lo scioglierebbe, ed esso talora uscirebbe d'un tratto oppure rimarrebbe dentro. Se esso rimane ancora dentro, come si può guarire finché rimane dentro? E se parte, perché se ne va? Che cosa ha subìto?

Forse, si dirà, esso era nutrito dalla malattia.

Ma allora la malattia era altra cosa dal demone. E poi, se esso entra quando non c'è ancora causa <di malattia>, perché *[30]* non si è sempre malati? Se <il demone entra> solo quando c'è già una causa, che bisogno c'è di esso per spiegare la malattia? Quella causa è sufficiente per produrre la febbre; ed è ridicolo ammettere che, apparsa appena la causa, appaia tosto con lei un demone per assisterla.

È però chiaro come e perché essi dicano tutto ciò: *[35]* a questo scopo noi abbiamo ricordato la loro dottrina sui demoni. Le altre cose le lascio a voi da esaminare direttamente sulle loro opere; così potrete comprendere soprattutto che il genere di filosofia, da noi perseguito, fra gli altri beni raccomanda la semplicità dei costumi *[40]* e la purezza dei pensieri, ricerca l'austerità non l'arroganza, ci ispira una confidenza accompagnata da ragione e da molta sicurezza, da prudenza e da massima circospezione: e così si dica per altre corrispondenze. La dottrina degli avversari si oppone del tutto alla nostra; *[45]* perciò mi conviene non parlare di più di essi.

15. *[L'etica degli Gnostici è inferiore a quella di Epicuro]*

Non ci deve sfuggire specialmente l'influenza che esercitano i loro discorsi sull'animo degli ascoltatori che vengono persuasi a disprezzare il mondo e ciò che v'ha in esso. Ci sono due dottrine riguardanti il conseguimento del fine: l'una *[5]* pone il fine nel piacere del corpo, l'altra preferisce l'onestà e la virtù; il desiderio che ne sentiamo viene da Dio e ci riunisce a Lui; altrove[141] vedremo come. Epicuro[142] negando la provvidenza consiglia di ricercare il nostro soddisfacimento nel piacere,

τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ ἥδεσθαι, ὅπερ ἦν λοιπόν, τοῦτο διώκειν *[10]* παρακελεύεται· ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔτι νεανικώτερον τὸν τῆς προνοίας κύριον καὶ αὐτὴν τὴν πρόνοιαν μεμψάμενος καὶ πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας καὶ τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη *[15]* ὑπάρχον, ἀνεῖλε τό τε σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἤθεσι σύμφυτον δικαιοσύνην τὴν τελειουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκήσεως καὶ ὅλως καθ' ἃ σπουδαῖος ἄνθρωπος ἂν γένοιτο. Ὥστε αὐτοῖς καταλείπεσθαι τὴν ἡδονὴν καὶ τὸ περὶ αὐτοὺς[d] καὶ τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ *[20]* τῆς χρείας μόνον, εἰ μή τις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων· τούτων γὰρ οὐδὲν αὐτοῖς καλόν, ἀλλὰ ἄλλο τι, ὅ ποτε μεταδιώξουσι. Καίτοι ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν διώκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἥκοντας· ἐκείνης *[25]* γὰρ τῆς φύσεως καλοῦ ἐπαίειν, τὴν ἡδονὴν τοῦ σώματος ἀτιμαζούσης. Οἷς δὲ ἀρετῆς μὴ μέτεστιν, οὐκ ἂν εἶεν τὸ παράπαν κινηθέντες πρὸς ἐκεῖνα. Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τόδε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλελοιπέναι δὲ παντάπασι τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστιν *[30]* εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα τεθεώρηται πολλὰ καὶ καλὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἐξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν «βλέπε πρὸς θεόν» προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ[c] διδάξῃ. Τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις *[35]* ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς, ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι μεμνημένον μὲν ὀνόματος τοῦ «θεός», συνεχόμενον δὲ ἅπασι πάθεσι, μηδὲν δὲ αὐτῶν πειρώμενον ἐξαιρεῖν; Ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς *[40]* ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

16. Οὐδ' αὖ τὸ[a] καταφρονῆσαι κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθόν ἐστι γενέσθαι. Καὶ γὰρ πᾶς κακὸς καὶ πρὸ τοῦ καταφρονήσειεν ἂν θεῶν, καὶ μὴ πρότερον πᾶς κακὸς καταφρονήσας[b], καὶ εἰ τὰ ἄλλα μὴ πάντα *[5]* κακὸς εἴη, αὐτῷ τούτῳ ἂν γεγονὼς εἴη. Καὶ γὰρ ἂν καὶ ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς λεγομένη αὐτοῖς τιμὴ ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο· ὁ γὰρ τὸ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα ἀγαπᾷ· ψυχὴ δὲ πᾶσα πατρὸς ἐκείνου. Ψυχαὶ δὲ καὶ ἐν *[10]* τούτοις καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν; πῶς δὲ οἱ ἐν αὐτῷ θεοί; Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ πρότερον· νῦν δέ, ὅτι καὶ τῶν συγγενῶν ἐκείνοις

unica cosa che ci rimanga. *[10]* Ma la dottrina di costoro è ancor più temeraria poiché offende il Signore della provvidenza e la provvidenza stessa e oltraggia tutte le leggi del nostro universo, getta il ridicolo sulla virtù della temperanza, da tanto tempo onorata, e per non lasciare al nostro universo nessuna cosa bella, *[15]* elimina la temperanza e insieme la giustizia innata nelle anime e perfettibile mediante la ragione e l'esercizio: distrugge insomma tutto ciò per cui l'uomo può diventare saggio. E così a loro non rimane che ricercare il piacere, pensare a se stessi, fuggire la società degli altri uomini *[20]* e pensare solo al proprio interesse, a meno che qualcuno di essi non sia per natura superiore a tali dottrine: per essi non v'ha più nessun fine onesto, ma qualcosa d'altro da perseguire. Eppure, a loro già possessori di una «conoscenza» non occorreva che partire di qui per proseguire; e proseguendo essi avrebbero raggiunto gli esseri primi poiché essi procedono da una natura divina: *[25]* appartiene a tale natura intuire ciò che è onesto, poiché essa disprezza i piaceri del corpo. Ma coloro che non partecipano della virtù non possono certo anelare alle cose superiori.

Ne è prova il fatto che essi non hanno mai formulato una dottrina della virtù, ma l'hanno del tutto trascurata; non *[30]* dicono né ciò che essa è, né quante sono le sue parti, ignorano quanto di bello hanno scritto su ciò gli antichi, non <dicono> come <la virtù> si acquisti e si possegga, né come si guarisca e si purifichi l'anima. Non basta dire: «Guarda a Dio», se poi non s'insegna come si debba guardare a Lui. Che cosa impedisce infatti, potrebbe dire qualcuno, *[35]* di guardare a Dio senza astenersi dal piacere o senza reprimere l'ira, di ricordare continuamente il nome di Dio, pur rimanendo in dominio di ogni passione e senza far nulla per liberarsene? Soltanto la virtù progressiva interiore all'anima e accompagnata dalla prudenza ci rivela Dio[143]: senza la virtù *[40]* vera Dio non è che vuoto nome.

16. *[Chi disprezza il mondo sensibile non è saggio]*

Non si può dunque diventar buoni disprezzando il mondo, gli dei che sono in esso e le altre cose belle. Infatti ogni malvagio disprezza anzitutto gli dei; e se egli da principio non li disprezzasse e non fosse sotto altri aspetti *[5]* malvagio, lo diverrebbe proprio per quel disprezzo. L'onore che essi dicono di rendere agli dei intelligibili è prova d'incoerenza; infatti chi porta amore a qualcuno, ama anche tutto ciò che gli è congiunto; si amano i figli quando si ama il loro padre. Ebbene, ogni anima viene dal Padre intelligibile. E le anime *[10]* degli astri sono intelligenti, buone e più delle nostre a stretto contatto con gli Intelligibili. Come potrebbe esistere il nostro mondo se lo si tagliasse fuori dal mondo intelligibile? Come esisterebbero gli dei che sono in esso?

Anche prima lo abbiamo detto[144]: ora diciamo che essi, poiché di-

καταφρονοῦντες, ὅτι μηδὲ[c] ἐκεῖνα ἴσασιν, ἀλλ' ἢ λόγῳ. Ἐπεὶ *[15]* καὶ τὸ πρόνοιαν μὴ διικνεῖσθαι εἰς τὰ τῇδε ἢ εἰς ὁτιοῦν, πῶς εὐσεβές; Πῶς δὲ σύμφωνον ἑαυτοῖς; Λέγουσι γὰρ αὐτῶν προνοεῖν αὖ μόνων. Πότερα δὲ ἐκεῖ γενομένων ἢ καὶ ἐνθάδε ὄντων; Εἰ μὲν γὰρ ἐκεῖ, πῶς ἦλθον; Εἰ δὲ ἐνθάδε, πῶς ἔτι εἰσὶν ἐνθάδε; Πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός *[20]* ἐστιν ἐνθάδε; Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; Πῶς δέ, ὅτι ἐνθάδε ὄντες οὐκ ἐπελάθοντο αὐτοῦ καὶ ἐγένοντο κακοί; Εἰ δὲ γινώσκει τοὺς μὴ γενομένους κακούς, καὶ τοὺς γενομένους γινώσκει, ἵνα διακρίνῃ ἀπ' ἐκείνων αὐτούς. Πᾶσιν οὖν παρέσται καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, *[25]* ὅστις ὁ τρόπος· ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. Εἰ δ' ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ὑμῶν ἀπέσται, καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. Ἀλλ' εἴτε ὑμῖν πρόνοιά τις ἔρχεται ἐκεῖθεν, εἴτε ὅ τι βούλεσθε, ἀλλ' ὅ γε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' *[30]* ἀπολειφθήσεται. Πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις κἀκείνης τῆς ψυχῆς πολὺ μᾶλλον· δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐμφρόνως εἶναι. Τίς γὰρ οὕτω τεταγμένος ἢ ἔμφρων τῶν ὑπερφρονούντων ἀφρόνως, ὡς τὸ πᾶν; Ἢ παραβάλλειν καὶ γελοῖον καὶ πολλὴν τὴν *[35]* ἀτοπίαν ἔχει, καὶ ὅ γε μὴ τοῦ λόγου ἕνεκα παραβάλλων οὐκ ἔξω ἂν τοῦ ἀσεβεῖν γένοιτο· οὐδε[d] τὸ ζητεῖν περὶ τούτων ἔμφρονος, ἀλλὰ τυφλοῦ τινος καὶ παντάπασιν οὔτε αἴσθησιν οὔτε νοῦν ἔχοντος καὶ πόρρω τοῦ νοητὸν κόσμον ἰδεῖν ὄντος, ὃς τοῦτον[e] οὐ βλέπει. Τίς γὰρ ἂν μουσικὸς *[40]* ἀνὴρ εἴη, ὃς τὴν ἐν νοητῷ ἁρμονίαν ἰδὼν οὐ κινήσεται τῆς ἐν φθόγγοις αἰσθητοῖς ἀκούων; Ἢ τίς γεωμετρίας καὶ ἀριθμῶν ἔμπειρος, ὃς τὸ σύμμετρον καὶ ἀνάλογον καὶ τεταγμένον ἰδὼν δι' ὀμμάτων οὐχ ἡσθήσεται; Εἴπερ οὐχ ὁμοίως τὰ αὐτὰ βλέπουσιν οὐδ' ἐν ταῖς γραφαῖς οἱ δι' *[45]* ὀμμάτων τὰ τῆς τέχνης βλέποντες, ἀλλ' ἐπιγινώσκοντες μίμημα ἐν τῷ αἰσθητῷ τοῦ ἐν νοήσει κειμένου οἷον θορυβοῦνται καὶ εἰς ἀνάμνησιν ἔρχονται τοῦ ἀληθοῦς· ἐξ οὗ δὴ πάθους καὶ κινοῦνται οἱ ἔρωτες. Ἀλλ' ὁ μὲν ἰδὼν κάλλος ἐν προσώπῳ εὖ μεμιμημένον φέρεται ἐκεῖ, ἀργὸς δὲ τίς *[50]* οὕτως ἔσται τὴν γνώμην καὶ εἰς οὐδὲν ἄλλο κινήσεται, ὥστε ὁρῶν σύμπαντα μὲν τὰ ἐν αἰσθητῷ κάλλη, σύμπασαν δὲ συμμετρίαν καὶ τὴν μεγάλην εὐταξίαν ταύτην καὶ τὸ ἐμφαινόμενον ἐν τοῖς ἄστροις εἶδος καὶ πόρρωθεν οὖσιν οὐκ ἐντεῦθεν ἐνθυμεῖται[f], καὶ σέβας αὐτὸν λαμβάνει, *[55]* οἷα ἀφ' οἵων; Οὐκ ἄρα οὔτε ταῦτα κατενόησεν, οὔτε ἐκεῖνα εἶδεν.

sprezzano gli esseri imparentati con quegli Intelligibili, riconoscono questi solo a parole. *[15]* Come può essere pietà il negare che la provvidenza penetri nel mondo e in ogni cosa? Come può essere coerenza questa? Essi infatti dicono che <Dio> sia provvidente solo per loro: forse quando essi erano lassù, o anche ora che sono quaggiù? Nel primo caso, come sono discesi? Nel secondo, come rimangono quaggiù? E come mai <Dio> stesso *[20]* non è quaggiù? Altrimenti, come saprebbe Egli che sono quaggiù? Come saprebbe che essi, quaggiù, non lo hanno dimenticato e non sono diventati cattivi? <Ma> se Egli conoscesse coloro che non sono diventati cattivi, conoscerebbe anche quelli che lo sono diventati, per poter distinguere questi da quelli. Egli è dunque presente a tutti gli esseri ed è nel nostro mondo, *[25]* qualunque sia il modo <della sua esistenza>: il mondo dunque partecipa di Dio. Se Dio è assente dal mondo, anche da voi sarà assente e così voi non potrete dir nulla di lui, né degli esseri che vengono dopo di Lui.

Sia che la provvidenza si estenda di là sino a voi, o sia come voi volete, in ogni caso il mondo possiede qualcosa di Lui, non è mai abbandonato *[30]* né mai lo sarà. La provvidenza guarda più al tutto che alle parti e l'Anima del Tutto ne partecipa di più: lo prova sia il fatto che il mondo è, sia il fatto che questo essere <del mondo> è accompagnato da saggezza. Chi tra questi insensati, che si proclamano superiori alla saggezza, è così ordinato e saggio come l'universo? Simile avvicinamento è ridicolo e fuori luogo *[35]* e, quando non lo si faccia per un bisogno polemico, non esente da empietà; anzi è empio solo il porre il problema, proprio di chi è cieco e non ha né senso né intelligenza, ma è molto lontano dal contemplare il mondo intelligibile, poiché nemmeno sa guardare a quello sensibile. Qual è quel musicista, *[40]* che conoscendo i rapporti dell'armonia intelligibile non si commuova nell'ascoltare <un accordo> nei suoni sensibili? Quale geometra o matematico, che conosca i rapporti, la proporzione e l'ordine, non gode quando può contemplarli con gli occhi corporei? Così, coloro che nei quadri guardano *[45]* coi loro occhi le immagini dell'arte non vedono tutti le stesse cose, ma quelli che nel sensibile riconoscono l'immagine di un essere posto nel loro pensiero, sono per così dire turbati quando arrivano a ricordarsi della realtà vera: da questo turbamento nasce l'amore.

C'è chi, vedendo l'immagine della bellezza in un viso, è trasportato nell'Intelligibile[145]; ma chi ha un animo così torpido *[50]* e così indifferente a tutto che, guardando tutte le bellezze del mondo sensibile, le sue proporzioni, la sua perfetta regolarità e lo spettacolo offerto dalle stelle anche se così lontane, non ammiri né onori, colmo di sacro tremore, quelle cose e *[55]* quelle da cui esse derivano?

Ma allora costui non ha compreso le cose sensibili, né veduto quelle intelligibili.

17. Καίτοι, εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς ἐπῄει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ἀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένου τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ – καὶ πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν εἶπε χείρονα – ἐχρῆν ταύτην περιελόντας [5] τῇ διανοίᾳ ἰδεῖν τὸ λοιπόν, σφαῖραν νοητὴν τὸ ἐπὶ τῷ κόσμῳ εἶδος ἐμπεριέχουσαν, ψυχὰς ἐν τάξει, ἄνευ τῶν σωμάτων μέγεθος δούσας κατὰ τὸ νοητὸν εἰς διάστασιν προαγαγούσας, ὡς τῷ μεγέθει τοῦ γενομένου τῷ ἀμερεῖ τὸ τοῦ παραδείγματος[a] εἰς δύναμιν ἐξισωθῆναι· τὸ γὰρ ἐκεῖ [10] μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα ἐν ὄγκῳ. Καὶ εἴτε κινουμένην ταύτην τὴν σφαῖραν ἐβούλοντο νοεῖν περιαγομένην ὑπὸ θεοῦ δυνάμεως ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος τῆς πάσης ἔχοντος, εἴτε ἑστῶσαν ὡς οὔπω καὶ ἄλλο τι διοικούσης, καλῶς ἂν εἶχεν εἰς ἔννοιαν τῆς τόδε τὸ πᾶν [15] ψυχῆς διοικούσης. Ἐνθέντας δὲ ἤδη καὶ τὸ σῶμα αὐτῇ, ὡς οὐδὲν ἂν παθούσης, δούσης δὲ ἑτέρῳ, ὅτι μὴ θέμις φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἔχειν, εἴ τι δύναται λαμβάνειν ἕκαστα, οὕτως αὐτοὺς διανοεῖσθαι κατὰ κόσμον, τοσούτῳ[b] διδόντας τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ δυνάμεως, ὅσῳ τὴν σώματος [20] φύσιν οὐ καλὴν οὖσαν ἐποίησεν, ὅσον ἦν αὐτῇ καλλύνεσθαι, μετέχειν κάλλους· ὃ καὶ αὐτὸ τὰς ψυχὰς θείας οὔσας κινεῖ. Εἰ μὴ ἄρα αὐτοὶ φαῖεν μὴ κινεῖσθαι, μηδὲ διαφόρως αἰσχρὰ καὶ καλὰ ὁρᾶν σώματα· ἀλλ' οὕτως οὐδὲ διαφόρως αἰσχρὰ καὶ καλὰ ἐπιτηδεύματα οὐδὲ καλὰ μαθήματα, οὐδὲ θεωρίας [25] τοίνυν· οὐδὲ θεὸν τοίνυν. Καὶ γὰρ διὰ τὰ πρῶτα ταῦτα. Εἰ οὖν μὴ ταῦτα, οὐδὲ ἐκεῖνα· μετ' ἐκεῖνα τοίνυν ταῦτα καλά. Ἀλλ' ὅταν λέγωσι καταφρονεῖν τοῦ τῇδε κάλλους, καλῶς ἂν ποιοῖεν τοῦ ἐν παισὶ καὶ γυναιξὶ καταφρονοῦντες, ὡς μὴ εἰς ἀκολασίαν ἡττᾶσθαι. Ἀλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι οὐκ ἂν [30] σεμνύνοιντο, εἰ αἰσχροῦ καταφρονοῖεν, ἀλλ' ὅτι καταφρονοῦσι πρότερον εἰπόντες καλόν· καὶ πῶς διατιθέντες[c]; Ἔπειτα, ὅτι οὐ ταὐτὸν κάλλος ἐπὶ μέρει καὶ ὅλῳ καὶ πᾶσι καὶ παντί· εἶθ' ὅτι ἐστὶ τοιαῦτα κάλλη καὶ ἐν αἰσθητοῖς καὶ τοῖς ἐν μέρει, οἷα δαιμόνων, ὡς θαυμάσαι [35] τὸν πεποιηκότα καὶ πιστεῦσαι, ὡς ἐκεῖθεν, καὶ ἐντεῦθεν ἀμήχανον τὸ ἐκεῖ κάλλος εἰπεῖν, οὐκ ἐχόμενον τούτων, ἀλλ' ἀπὸ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα ἰόντα, μὴ λοιδορούμενον δὲ τούτοις· καὶ εἰ μὲν καὶ τὰ ἔνδον καλά, σύμφωνα ἀλλήλοις εἶναι λέγειν· εἰ δὲ τἄνδον[d] φαῦλα, τοῖς βελτίοσιν

17. *[La vera bellezza è rivelazione del bello interiore]*

Se essi sono stati spinti a odiare la natura corporea, perché hanno udito spesso Platone[146] rimproverare al corpo di essere un ostacolo per l'anima e dire che ogni corpo è una cosa inferiore, essi dovrebbero privare *[5]* col pensiero l'universo <del suo corpo> e vedere che rimane: una sfera intelligibile che contiene in sé la forma del mondo, le anime che le danno, fuori di ogni corporeità, una grandezza proporzionata e la estendono nello spazio conforme al modello intelligibile, così che il mondo prodotto si eguaglia per grandezza alla potenza inestesa del <suo> modello, *[10]* poiché la grandezza intelligibile consiste nella potenza, quella sensibile nella estensione. E sia che vogliano considerare questa sfera come mobile e mossa circolarmente dalla potenza di un dio che ne contenga il principio, il mezzo e il fine[147], sia che la pensino immobile, perché <la potenza divina> ancor non <la governa> in quanto occupata altrove, essi avranno un'esatta idea *[15]* dell'Anima che governa questo mondo[148]. Ora se si pone il corpo in questa anima così che essa nulla patisca e dia agli altri esseri ciò che ciascuno può ricevere da lei – perché non è possibile attribuire l'invidia agli dei[149] –, si avrà così una idea giusta del mondo, dando alla sua Anima quanto di potenza è necessario per far partecipe della bellezza *[20]* la natura corporea, che di per sé non è bella entro i limiti della sua capacità: questa <bellezza> muove le anime, perché esse sono divine.

Se essi dicessero che tutto ciò non li commuove e che essi guardano con la stessa indifferenza i corpi brutti e i belli, con altrettanta indifferenza essi dovrebbero guardare alla bellezza e alla bruttezza delle occupazioni e così pure alla bellezza delle scienze, della contemplazione, *[25]* a Dio stesso. Infatti queste bellezze <inferiori> vengono dalla Bellezza prima[150]. Se non esistono quelle, nemmeno questa esiste: perciò dopo la Bellezza superiore vengono le altre.

Quando essi affermano di disprezzare la bellezza terrena, essi farebbero bene se disprezzassero quella dei fanciulli e delle donne, così da non abbandonarsi all'incontinenza. Ma bisogna sapere *[30]* che essi non si vanterebbero se disprezzassero la bruttezza: essi disprezzano quello che avevano prima giudicato bello; e <bisogna vedere> anche perché siano così disposti. E poi è necessario sapere che la bellezza di una parte non è quella del tutto, e che quella di ciascun essere non è quella dell'universo. Negli esseri sensibili e particolari, come nei démoni, ci sono bellezze che ci fanno ammirare *[35]* il loro autore e ci fanno credere che esse <vengono> di lassù; per loro mezzo ammiriamo l'immensità della Bellezza intelligibile senza fermarci a queste bellezze sensibili, ma da queste risaliamo alla Bellezza intelligibile, ma non le oltraggiamo[151]. Se esse hanno anche la bellezza interiore, bisogna convenire che l'interiore corrisponde all'esteriore; se sono interiormen-

[40] ἠλαττῶσθαι. Μήποτε δὲ οὐδὲ ἔστιν ὄντως τι καλὸν ὂν τὰ ἔξω αἰσχρὸν εἶναι τἄνδον· οὗ γὰρ τὸ ἔξω πᾶν καλόν, κρατήσαντός ἐστι τοῦ ἔνδον. Οἱ δὲ λεγόμενοι καλοὶ τἄνδον αἰσχροὶ ψεῦδος καὶ τὸ ἔξω κάλλος ἔχουσιν. Εἰ δέ τις φήσει ἑωρακέναι καλοὺς ὄντως ὄντας, αἰσχροὺς δὲ τἄνδον, οἶμαι *[45]* μὲν αὐτὸν μὴ ἑωρακέναι, ἀλλ' ἄλλους εἶναι νομίζειν τοὺς καλούς· εἰ δ' ἄρα, τὸ αἰσχρὸν αὐτοῖς ἐπίκτητον εἶναι καλοῖς τὴν φύσιν οὖσι· πολλὰ γὰρ ἐνθάδε τὰ κωλύματα εἶναι ἐλθεῖν εἰς τέλος. Τῷ δὲ παντὶ καλῷ ὄντι τί ἐμπόδιον ἦν εἶναι καλῷ καὶ τἄνδον; Καὶ μὴν οἷς μὴ τὸ τέλειον *[50]* ἀπέδωκεν ἐξ ἀρχῆς ἡ φύσις, τούτοις τάχ' ἂν οὐκ ἐλθεῖν εἰς τέλος γένοιτο, ὥστε καὶ φαύλοις ἐνδέχεσθαι γενέσθαι, τῷ δὲ παντὶ οὐκ ἦν ποτε παιδὶ ὡς ἀτελεῖ εἶναι οὐδὲ προσεγίνετο αὐτῷ προιόν τι[c] καὶ προσετίθετο εἰς σῶμα. Πόθεν γάρ; Πάντα γὰρ εἶχεν. Ἀλλ' οὐδὲ εἰς ψυχὴν πλάσειεν *[55]* ἄν τις. Εἰ δ' ἄρα τοῦτό τις αὐτοῖς χαρίσαιτο, ἀλλ' οὐ κακόν τι.

18. Ἀλλ' ἴσως φήσουσιν ἐκείνους μὲν τοὺς λόγους φεύγειν τὸ σῶμα ποιεῖν πόρρωθεν μισοῦντας, τοὺς δὲ ἡμετέρους κατέχειν τὴν ψυχὴν πρὸς αὐτῷ. Τοῦτο δὲ ὅμοιον ἂν εἴη, ὥσπερ ἂν εἰ δύο οἶκον καλὸν τὸν αὐτὸν *[5]* οἰκούντων, τοῦ μὲν ψέγοντος τὴν κατασκευὴν καὶ τὸν ποιήσαντα καὶ μένοντος οὐχ ἧττον ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ μὴ ψέγοντος, ἀλλὰ τὸν ποιήσαντα τεχνικώτατα πεποιηκέναι λέγοντος, τὸν δὲ χρόνον ἀναμένοντος ἕως ἂν ἥκῃ, ἐν ᾧ ἀπαλλάξεται, οὗ μηκέτι οἴκου δεήσοιτο, ὁ δὲ σοφώτερος *[10]* οἴοιτο εἶναι[a] καὶ ἑτοιμότερος ἐξελθεῖν, ὅτι οἶδε λέγειν ἐκ λίθων ἀψύχων τοὺς τοίχους καὶ ξύλων συνεστάναι καὶ πολλοῦ δεῖν τῆς ἀληθινῆς οἰκήσεως, ἀγνοῶν ὅτι τῷ μὴ φέρειν τὰ ἀναγκαῖα διαφέρει, εἴπερ καὶ μὴ † ποιεῖται[b] δυσχεραίνειν ἀγαπῶν ἡσυχῇ τὸ κάλλος τῶν λίθων. Δεῖ δὲ *[15]* μένειν μὲν ἐν οἴκοις σῶμα ἔχοντας κατασκευασθεῖσιν ὑπὸ ψυχῆς ἀδελφῆς ἀγαθῆς πολλὴν δύναμιν εἰς τὸ δημιουργεῖν ἀπόνως ἐχούσης. Ἢ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν *[20]* στόματι μαινομένῳ; Φαύλους μὲν οὖν ὄντας οὐ θεμιτὸν εἰς συγγένειαν συνάπτειν, ἀγαθοὺς δὲ γενομένους καὶ μὴ σώματα ὄντας, ἀλλὰ ψυχὰς ἐν σώμασι καὶ οὕτως οἰκεῖν δυναμένους ἐν αὐτοῖς, ὡς ἐγγυτάτω εἶναι οἰκήσεως ψυχῆς τοῦ παντὸς ἐν σώματι τῷ ὅλῳ. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ μὴ *[25]* κρούειν, μηδὲ ὑπακούειν τοῖς ἔξωθεν προσπίπτουσιν

te brutte; esse sono inferiori nella loro parte migliore. *[40]* Però non è possibile che un essere realmente bello esternamente sia interiormente brutto: l'esterno non può essere bello del tutto, perché è dominato dall'interiore. Le persone cosiddette belle, ma brutte nell'anima hanno una falsa bellezza esterna. Se qualcuno dice d'aver veduto gente realmente bella con un'anima brutta, io penso *[45]* che egli non abbia mai visto <persone realmente belle> e abbia una falsa opinione della bellezza; oppure, la bruttezza interiore s'è aggiunta dopo in esseri originariamente belli.

Molti infatti sono gli ostacoli di quaggiù che impediscono di arrivare alla perfezione. Ma che cosa impedisce all'universo, che è bello, di possedere anche la bellezza interiore? Gli esseri, *[50]* cui la natura non ha concesso sin da principio di arrivare al loro compimento, possono indubbiamente non arrivare al loro fine, sicché possono diventare anche malvagi; ma l'universo non è come un fanciullo ancor tenero, cui s'aggiungerebbero progressivamente delle parti per costituirne il corpo. Da dove <verrebbero queste parti>? Esso infatti comprende tutte le cose.

Nemmeno si può parlare di sviluppo progressivo dell'anima. *[55]* E se anche si concedesse loro questo, nulla di ciò sarebbe cattivo.

18. *[Non dobbiamo odiare il mondo sensibile]*

Forse essi diranno che la loro dottrina allontana dal corpo o lo fa odiare, mentre la nostra legherebbe l'anima al corpo. È come se due uomini abitassero la stessa bella casa; *[5]* l'uno critica la costruzione e il costruttore e non di meno ci rimane; l'altro invece non critica, ma dice che l'architetto l'ha costruita con molta arte e attende il tempo in cui se ne andrà, non avendo più bisogno di casa. Il primo pensa di essere il più saggio *[10]* e il meglio preparato a partire perché sa dirci che i muri sono fatti di pietre e di legno senza vita e che <la casa> è molto inferiore alla casa vera, ignorando così di distinguersi <dal secondo> in quanto non sopporta le cose necessarie; a meno che egli non abbandoni ogni sdegno amando con animo sereno la bellezza delle pietre. È necessario *[15]* per noi, finché abbiamo un corpo, abitare in case costruite da un'Anima buona e sorella <della nostra> che ha il potere di creare senza fatica.

Costoro non disdegnano di chiamare fratelli gli uomini più vili; ma perché non degnano del nome di fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo, *[20]* con la loro bocca folle[152]? Non è giusto che i malvagi abbiano diritto a questa parentela, ma coloro che sono diventati buoni, e non sono più un corpo, ma un'anima in un corpo, e possono risiedervi così da essere più vicini alla dimora dell'Anima universale nel Corpo dell'universo.

Questo significa *[25]* non retrocedere, né soggiacere alle impressio-

ἡδέσιν ἢ δρωμένοις, μηδ' εἴ τι σκληρόν, ταράττεσθαι. Ἐκείνη μὲν οὖν οὐ πλήττεται· οὐ γὰρ ἔχει ὑπὸ τοῦ· ἡμεῖς δὲ ἐνθάδε ὄντες ἀρετῇ τὰς πληγὰς ἀπωθοίμεθ' ἂν ἤδη ὑπὸ μεγέθους γνώμης τὰς μὲν ἐλάττους, τὰς δὲ οὐδὲ *[30]* πληττούσας ὑπὸ ἰσχύος γενομένας. Ἐγγὺς δὲ γενόμενοι τοῦ ἀπλήκτου μιμοίμεθ' ἂν τὴν τοῦ σύμπαντος ψυχὴν καὶ τὴν τῶν ἄστρων, εἰς ἐγγύτητα δὲ ὁμοιότητος ἐλθόντες σπεύδοιμεν ἂν πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ τὰ αὐτὰ ἂν ἐν θέᾳ καὶ ἡμῖν εἴη ἅτε καλῶς καὶ αὐτοῖς παρεσκευασμένοις φύσεσι καὶ *[35]* ἐπιμελείαις· τοῖς δὲ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει. Οὐ δή[c], εἰ μόνοι λέγοιεν θεωρεῖν δύνασθαι, πλέον ἂν θεωρεῖν αὐτοῖς γίνοιτο, οὐδ' ὅτι αὐτοῖς φασιν εἶναι ἐξελθεῖν ἀποθανοῦσι, τοῖς δὲ μή, ἀεὶ τὸν οὐρανὸν κοσμοῦσιν· ἀπειρίᾳ γὰρ ἂν τοῦ ἔξω ὅ τι ποτέ ἐστι τοῦτο ἂν λέγοιεν καὶ τοῦ ὃν τρόπον ψυχὴ *[40]* παντὸς ἐπιμελεῖται ἡ ὅλη τοῦ ἀψύχου. Ἔξεστιν οὖν καὶ μὴ φιλοσωματεῖν καὶ καθαροῖς γίνεσθαι καὶ τοῦ θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὰ ἀμείνω εἰδέναι κἀκεῖνα διώκειν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς δυναμένοις διώκειν καὶ διώκουσιν ἀεὶ μὴ φθονεῖν ὡς οὐ διώκουσι, μηδὲ τὸ αὐτὸ[d] πάσχειν *[45]* τοῖς οἰομένοις τὰ ἄστρα μὴ θεῖν, ὅτι αὐτοῖς ἡ αἴσθησις ἑστάναι αὐτὰ λέγει. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτοὶ οὐκ οἴονται τὰ ἔξω βλέπειν τὴν τῶν ἄστρων φύσιν, ὅτι οὐχ ὁρῶσι τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἔξωθεν οὖσαν.

ni esteriori[153] piacevoli della vista, né turbarsi se avviene qualcosa di spiacevole. Ma l'Anima dell'universo non può essere turbata; non c'è infatti cosa che la possa turbare. Noi, quaggiù, respingiamo con la virtù i colpi esterni, rendiamoli meno forti con grandi pensieri, *[30]* sì che diventino innocui sotto la nostra forza. Avvicinatici così agli esseri intangibili, noi imiteremo l'Anima dell'universo e quella degli astri; giunti accanto all'Identico, tenderemo allo stesso punto e contempleremo le stesse cose, perché ci saremo bene preparati con la nostra natura *[35]* e i nostri sforzi.

Esse però posseggono <quelle cose> sin da principio. Se essi pretendono di essere soli nel poter contemplare, non acquistano con ciò una visione più ampia, nemmeno se dicono di uscire <dai corpi> dopo la morte, mentre non usciranno le anime degli astri, che governano <il mondo> per sempre. Infatti essi non sanno che significhi «esser fuori del corpo» né sanno in che modo l'Anima *[40]* universale governi la totalità degli esseri inanimati[154]. Si può dunque non amare il corpo, essere puri, disprezzare la morte[155], conoscere gli esseri superiori e ricercarli, senza odiare insieme gli altri esseri che possono ricercarli ed eternamente li ricercano, senza dire che ne sono incapaci e senza cadere nell'errore di coloro *[45]* che credono nell'immobilità degli astri, poiché la percezione li mostra tali. Perciò essi credono che la natura degli astri non contempli le cose esterne, poiché non vedono la loro anima che viene dall'esterno.

II 1

[1] Cfr. Platone, *Timeo*, 41 B 4.
[2] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 6, 1016 b 31-32; *La generazione e la corruzione*, B 11, 338 b 13.
[3] Cfr. Platone, *Timeo*, 33 B 2-4; Aristotele, *Il cielo*, A 9, 279 a 23-28.
[4] Cfr. Platone, *Timeo*, 92 C 2-6; Aristotele, *La generazione e la corruzione*, B 11, 338 b 8-9.
[5] Cfr. Aristotele, *Politica*, H 4, 1326 a 32-33.
[6] Cfr. Platone, *Repubblica*, 530 B 2-3.
[7] Eraclito, fr. B 6.
[8] Cfr. Aristotele, *Il cielo*, A 3, 270 b 21-22.
[9] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 B 4-5.
[10] Cfr. Aristotele, *Meteorologici*, A 3, 340 b 23; 4, 341 b 22.
[11] Cfr. *Enneadi*, II 9, 4 e 9, 6.
[12] Cfr. Platone, *Timeo*, 69 C 3-5.
[13] Cfr. Platone, *Timeo*, 41 A 7-8.
[14] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 4-8.
[15] Cfr. Platone, *Timeo*, 56 D 1.
[16] Cfr. Platone, *Timeo*, 32 B 2-3.
[17] Anassagora, fr. B 12; A 41.
[18] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 5.
[19] Cfr. Platone, *Timeo*, 59 B 1-4; Aristotele, *Meteorologici*, Δ 10, 389 a 7-9.
[20] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 5-6.
[21] Cfr. Platone, *Timeo*, 32 C 2-8.
[22] Cfr. Platone, *Timeo*, 39 B 4-5.
[23] Cfr. Platone, *Teeteto*, 208 D 2; *Repubblica*, 616 E 9.
[24] Cfr. Platone, *Timeo*, 58 C 5-7.
[25] Cfr. Platone, *Timeo*, 45 B 4-6.
[26] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 6.
[27] Cfr. Platone, *Timeo*, 60 B 6.
[28] Cfr. *Enneadi*, II 9, 2 e 3.

II 2

[29] Cfr. Platone, *Timeo*, 34 A 4; Aristotele, *L'anima*, A 3, 407 a 16 ss., b 6 ss.
[30] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 B 9.
[31] Cfr. Aristotele, *Il cielo*, A 9, 279 a 17-18.
[32] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 3, 407 b 2; *Il cielo*, B 1, 284 a 27 ss.
[33] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 C 2.
[34] Cfr. Platone, *Timeo*, 40 A 8 - B 2.
[35] Cfr. Platone, *Timeo*, 36 E 2.
[36] Cfr. Platone, *Parmenide*, 146 A 7.

II 3

[37] Cfr. *Enneadi*, III 1, 5.
[38] Sesto Empirico, *Contro i matematici*, 5, 14.
[39] Sesto Empirico, *Contro i matematici*, 5, 15.
[40] Il brano che va da qui («La faccia oscura della luna..») sino alla fine del cap. 5 è

trasposto da molti editori in continuazione del cap. 12. Alla fine del cap. 5 viene mantenuto solo l'ultimo periodo («... come prove per analogia?»).

[41] Cfr. *SVF* II 543.

[42] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 A 8.

[43] Cfr. *Enneadi,* I 8, 12.

[44] Cfr. Platone, *Repubblica,* 616 C 4.

[45] Cfr. Platone, *Timeo,* 69 C 5 - D 3.

[46] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 E 3.

[47] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 8 - B 1; *Fedone,* 67 B, C.

[48] Cfr. Platone, *Timeo,* 47 E 5.

[49] Cfr. Platone, *Simposio,* 202 D 13.

[50] Cfr. Platone, *Repubblica,* 411 B-C.

[51] Cfr. Aristotele, *Fisica* B 2, 194 b 3; *Metafisica,* Θ 8, 1049 b 25-26.

[52] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 1-2.

[53] Eraclito, fr. B 11.

[54] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 E 6.

[55] Cfr. Platone, *Fedone,* 65 A 10.

[56] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 D-E; 620 D-E.

[57] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 A 2.

[58] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 1, 403 a 11.

[59] Cfr. *Enneadi,* I 1.

[60] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 1-2; cfr. *Enneadi,* II 3, 13.

[61] Cfr. Platone, *Timeo,* 43 C 3.

[62] Cfr. Platone, *Repubblica,* 342 B 3.

[63] Cfr. Platone, *Timeo,* 53 A.

[64] Eraclito, fr. B 10.

[65] Il termine greco è λόγος: il quale, oltre a significare «discorso», «ragionamento», «argomento», «definizione», ecc. va reso con «ragione formale», «forma razionale», «ragione seminale» (Harder, *Formkraft*; Armstrong, *rational forming principle*; Ferwerda, *vormend beginsel*) e denota, in Plotino, quel principio subordinato che, discendendo dal νοῦς, funziona come atto dell'anima e come collegamento dell'intelligibile e del sensibile, rendendo così possibile la costituzione dell'universo. Cfr. F. Turlot, *Le logos chez Plotin*, «Études philosophiques» (1985), 517-528.

[66] Cfr. Platone, *Fedone,* 109 C 2; *SVF* I 105.

[67] Cfr. Platone, *Timeo,* 92 C 7.

II 4

[68] Cfr. Aristotele, *Fisica,* A 9, 192 a 31; Platone, *Timeo,* 49 A 6.

[69] Gli Stoici: cfr. *SVF* I 85 e 87; II 316.

[70] Cfr. *SVF* II 309 e 326.

[71] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Z 10, 1036 a 9-11; H 6, 1045 a 33-35.

[72] Cfr. *Enneadi,* II 4, 5.

[73] Cfr. *Enneadi,* V 9, 3-4.

[74] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Δ 28, 1024 b 8-9.

[75] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 B 1-3.

[76] Gli Stoici: cfr. *Enneadi,* II 4, 1.

[77] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 2, 201 b 19-28.

[78] Cfr. Aristotele, *Fisica* A 7, 190 b 20.

[79] Cfr. Aristotele, *Il cielo,* Γ 8, 306 b 17.

[80] Anassagora, fr. B 1; cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 7, 988 a 27; Λ 2, 1069 b 20-22; *Fisica* A 4, 187 a 22-23.
[81] Anassagora, fr. B 12; cfr. Platone, *Fedone*, 97 A - 98 C.
[82] Anassimandro, fr. B 1.
[83] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Γ 5, 204 a 8-12; 7, 207 b 28-29.
[84] Filolao, fr. A 29; Empedocle, fr. B 109; Democrito, fr. B 164.
[85] Cfr. Platone, *Timeo*, 52 B 2.
[86] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[87] Cfr. *Enneadi*, II 4, 12.
[88] Cfr. *Enneadi*, II 4, 12.
[89] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 7, 214 a 13.
[90] Cfr. Aristotele, *Fisica* A 4, 187 a 17; Γ 4, 203 a 16; *Metafisica*, A 7, 988 a 26.
[91] Cfr. *Enneadi*, II 4, 11.
[92] Cfr. *Enneadi*, II 4, 10.
[93] Cfr. Aristotele, *Fisica*, A 9, 192 a 3-4.
[94] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 5, 1030 b 30-31.
[95] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Γ 5, 204 b 23.
[96] Cfr. Platone, *Sofista*, 258 E 2-3.
[97] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 B 4.
[98] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9.

II 5

[99] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 10, 73 a 30-31.
[100] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Γ 1, 201 a 30.
[101] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, H 4, 1044 b 7; *Il cielo*, A 3, 269 b 29-31; 270 b 1.
[102] Cfr. Platone, *Timeo*, 52 B 7.
[103] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 C 9.
[104] Cfr. Platone, *Sofista*, 256 D 5-6.
[105] Cfr. Platone, *Repubblica*, 382 A 4; *Sofista*, 254 D 1.

II 6

[106] Cfr. Platone, *Sofista*, 254 D - 255 A; 237 D 3.
[107] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 9, 990 b 34 - 991 a 1.
[108] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 14, 1020 a 33 - b 3.
[109] Cfr. Aristotele, *Etica a Nicomaco*, A 4, 1096 b 23.
[110] Cfr. *Enneadi*, II 6, 2; VI 1, 10; 2, 14; 3, 15; 3, 17.
[111] Cfr. Platone, *Lettera VII*, 343 C 1.
[112] Cfr. *Enneadi*, V 2, 2.
[113] Cfr. Platone, *Sofista*, 248 A 11.
[114] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 3, 1029 a 16-19; Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani*, III 39.
[115] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 3, 1029 a 29-30.
[116] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 10 a 14-16.

II 7

[117] Cfr. *SVF* I 102 e 471.
[118] Anassagora, fr. A 54; Democrito, fr. A 64.

[119] Cfr. *SVF* II 479.
[120] Cfr. Platone, *Simposio,* 175 D 6.
[121] Cfr. *Enneadi,* II 7, 2.
[122] Cfr. *Enneadi,* V 3, 3.

II 9

[123] Cfr. *Enneadi,* V 5, 13; Platone, *Filebo,* 60 B 10.
[124] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 2.
[125] Cfr. *Enneadi,* II 9, 11.
[126] Cfr. Platone, *Repubblica,* 514 A ss.
[127] Cfr. Platone, *Fedone,* 81 D - 82 A; 111 D - 114 B.
[128] Cfr. Platone, *Timeo,* 39 E 7-9.
[129] Cfr. Platone, *Repubblica,* 517 B 5.
[130] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 B 1.
[131] Cfr. *Enneadi,* II 9, 3.
[132] Cfr. Platone, *Leggi,* 828 D 4-5.
[133] Cfr. Platone, *Fedone,* 67 D 1-2.
[134] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 D 9 - E 1.
[135] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 C 6-7.
[136] Cfr. Platone, *Epinomide,* 983 E 5 - 984 A 1.
[137] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 E.
[138] Cfr. Platone, *Repubblica,* 426 D 8 - E 1.
[139] Cfr. Platone, *Repubblica,* 595 B 9-10.
[140] Cfr. *Enneadi,* II 9, 4.
[141] Cfr. *Enneadi,* I 8, 1.
[142] Epicuro, *Epistola III.*
[143] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 B.
[144] Cfr. *Enneadi,* II 9, 3.
[145] Cfr. Platone, *Fedro,* 251 A 2-3.
[146] Cfr. Platone, *Fedone,* 65 A 10.
[147] Cfr. Platone, *Leggi,* 715 E 8 - 716 A 1.
[148] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 D 9 - E 1.
[149] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 A 7; *Timeo,* 29 E 1-2.
[150] Cfr. Platone, *Simposio,* 211 C 4-8.
[151] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 A 6.
[152] Eraclito, fr. B 92.
[153] Cfr. Platone, *Timeo,* 43 B 7 - C 1.
[154] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 B 6.
[155] Cfr. Platone, *Fedone,* 68 C 1.

ENNEADE III

Οὐ γὰρ μήποτε ἐκφύγῃ μηδὲν τὸ ταχθὲν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ. Ἔστι δὲ οὐ διὰ τὴν ἀταξίαν τάξις οὐδὲ διὰ τὴν ἀνομίαν νόμος.

Nulla sfugge all'ordine scritto nella legge dell'universo. L'ordine non nasce dal disordine, né la legge dall'illegalità.

III 2, 4, 25-27

CONTENUTO DELLA ENNEADE III

1 (3) Il destino

1. Ogni evento accade per una causa – 2. Le cause sono molte e di varie specie – 3. La teoria degli atomisti è assurda – 4. Tutte le nostre azioni, buone e cattive, derivano da noi – 5. Contro le teorie astrologiche – 6. I movimenti astrali hanno un puro valore analogico – 7. Contro il monismo stoico – 8. È necessario ricorrere all'anima come autodeterminantesi – 9. Soltanto l'anima pura determina se stessa – 10. Le azioni migliori vengono da noi

2 (47) La provvidenza, libro primo

1. La provvidenza universale è la conformità del mondo all'Intelligenza – 2. L'universo sensibile partecipa di Intelligenza e ragione – 3. Bisogna guardare all'universo nella sua totalità – 4. I conflitti nell'universo obbediscono a una legge – 5. I mali esistono quaggiù in funzione del bene – 6. Dubbi contro la provvidenza – 7. Ogni cosa occupa il suo posto nell'universo – 8. I malvagi comandano per la viltà dei loro sudditi – 9. L'uomo occupa nell'universo il posto che ha scelto – 10. L'uomo si muove liberamente nel mondo delle azioni – 11. L'universo è, nella sua struttura, pluralistico – 12. Ogni anima occupa il posto che le è dovuto – 13. Gli eventi nel tempo accadono secondo giustizia – 14. Soltanto nel mondo dello spirito ogni essere è tutti gli esseri – 15. Significato dei conflitti nel mondo sensibile – 16. L'unità della ragione cosmica deriva dai contrari – 17. La parte delle anime nel dramma dell'universo – 18. Tutte le anime, nell'universo, sono parti della Ragione

3 (48) La provvidenza, libro secondo

1. Tutto deriva da un'unità e tutto vi ritorna – 2. C'è un grande generale da cui dipendono tutte le strategie? – 3. E' conforme alla natura che tutti gli esseri non siano eguali – 4. Gli esseri inferiori deviano facilmente dalla linea retta – 5. In alto la provvidenza è provvidenza, in basso è destino – 6. "L'analogia contiene tutte le cose" – 7. L'universo è costituito dal peggio e dal meglio

4 (15) Il demone che ci è toccato in sorte

1. Il movimento dell'anima genera la sensazione – 2. L'anima deve fuggire lassù per non diventare una potenza inferiore – 3. Il dèmone è il principio che sospinge l'anima verso un grado superiore – 4. L'anima dell'universo non abbandona mai il suo corpo – 5. Il dèmone è la guida morale dell'anima – 6. Ogni uomo ha il proprio ideale di vita

5 (50) Eros

1. Che cos'è l'amore? – 2. Due sono le Afroditi: la terrena e la celeste – 3.

III 1 (3) ΠΕΡΙ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ

1. Ἅπαντα τὰ γινόμενα καὶ τὰ ὄντα ἤτοι κατ' αἰτίας γίνεται τὰ γινόμενα καὶ ἔστι τὰ ὄντα, ἢ ἄνευ αἰτίας ἄμφω· ἢ τὰ μὲν ἄνευ αἰτίας, τὰ δὲ μετ' αἰτίας ἐν ἀμφοτέροις· ἢ τὰ μὲν γινόμενα[a] μετ' αἰτίας πάντα, τὰ δὲ ὄντα *[5]* τὰ μὲν αὐτῶν ἐστι[b] μετ' αἰτίας, τὰ δ' ἄνευ αἰτίας, ἢ οὐδὲν μετ' αἰτίας· ἢ ἀνάπαλιν τὰ μὲν ὄντα μετ' αἰτίας πάντα, τὰ δὲ γινόμενα[c] τὰ μὲν οὕτως, τὰ δὲ ἐκείνως, ἢ οὐδὲν αὐτῶν μετ' αἰτίας. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἀιδίων τὰ μὲν πρῶτα εἰς ἄλλα αἴτια ἀνάγειν οὐχ οἷόν τε πρῶτα ὄντα· *[10]* ὅσα δὲ ἐκ τῶν πρώτων ἤρτηται, ἐξ ἐκείνων τὸ εἶναι ἐχέτω. Τάς τε ἐνεργείας ἑκάστων ἀποδιδούς τις ἐπὶ τὰς οὐσίας ἀναγέτω· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἶναι αὐτῷ,[d] τὸ τοιάνδε ἐνέργειαν ἀποδιδόναι. Περὶ δὲ τῶν γινομένων[e] ἢ ὄντων μὲν ἀεί, οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἐνέργειαν ποιουμένων ἀεὶ κατ' *[15]* αἰτίας ἅπαντα λεκτέον γίνεσθαι, τὸ δ' ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον, οὔτε παρεγκλίσεσι κεναῖς χώραν διδόντα οὔτε κινήσει σωμάτων τῇ ἐξαίφνης, ἣ οὐδενὸς προηγησαμένου ὑπέστη, οὔτε ψυχῆς ὁρμῇ ἐμπλήκτῳ μηδενὸς κινήσαντος αὐτὴν εἰς τό τι πρᾶξαι ὧν πρότερον οὐκ ἐποίει. Ἢ αὐτῷ *[20]* γε τούτῳ μείζων ἄν τις ἔχοι αὐτὴν ἀνάγκη τὸ μὴ αὐτῆς εἶναι[f], φέρεσθαι δὲ τὰς τοιαύτας φορὰς ἀβουλήτους τε καὶ ἀναιτίους οὔσας. Ἢ γὰρ τὸ βουλητόν – τοῦτο δὲ ἢ ἔξω ἢ εἴσω – ἢ τὸ ἐπιθυμητὸν ἐκίνησεν· ἤ, εἰ μηδὲν ὀρεκτὸν ἐκίνησεν, [ἢ] οὐδ' ἂν[g] ὅλως ἐκινήθη. Γιγνομένων δὲ πάντων *[25]* κατ' αἰτίας τὰς μὲν προσεχεῖς ἑκάστῳ ῥᾴδιον λαβεῖν καὶ εἰς ταύτας ἀνάγειν· οἷον τοῦ βαδίσαι εἰς ἀγορὰν τὸ οἰηθῆναι δεῖν τινα ἰδεῖν ἢ χρέος ἀπολαβεῖν· καὶ ὅλως τοῦ τάδε ἢ τάδε ἑλέσθαι καὶ ὁρμῆσαι ἐπὶ τάδε[h] τὸ φανῆναι ἑκάστῳ ταδὶ ποιεῖν. Καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὰς τέχνας ἀνάγειν· *[30]* τοῦ ὑγιάσαι ἡ ἰατρική[i] καὶ ὁ ἰατρός. Καὶ τοῦ πλουτῆσαι θησαυρὸς εὑρεθεὶς ἢ δόσις παρά του ἢ ἐκ πόνων ἢ τέχνης χρηματίσασθαι. Καὶ τοῦ τέκνου ὁ πατὴρ καὶ εἴ τι συνεργὸν ἔξωθεν εἰς παιδοποιίαν ἄλλο παρ' ἄλλου ἧκον· οἷον σιτία τοιάδε ἢ καὶ ὀλίγῳ προσωτέρα εὔρους[l] *[35]* εἰς παιδοποιίαν ἢ γυνὴ ἐπιτήδειος εἰς τόκους. Καὶ ὅλως εἰς φύσιν.

1. *[Ogni evento accade per una causa]*

Tutti gli avvenimenti accadono e gli esseri esistono o per una causa[1] o senza una causa; oppure, alcuni avvenimenti ed esseri sono senza una causa, altri con una causa; oppure, gli avvenimenti hanno tutti una causa, *[5]* mentre, degli esseri, alcuni hanno una causa e gli altri non ne hanno una, ovvero nessuno ha una causa; oppure al contrario, tutti gli esseri hanno delle cause, mentre, degli avvenimenti, gli uni hanno delle cause e gli altri no, oppure nessuno ha una causa.

Delle cose eterne, non è possibile ricondurre le prime ad altre che ne siano cause, appunto perché sono prime; *[10]* ma quelle che dipendono dalle prime traggono da quelle il loro essere.

Chi vuole spiegare l'atto di ciascun essere, riconduca l'atto alla sua essenza, poiché l'essenza consiste nel produrre determinati atti. Riguardo agli esseri divenienti che sono eterni, ma non producono sempre gli stessi atti, *[15]* bisogna dire che avvengono tutti secondo cause e non bisogna ammettere il casuale, né bisogna far posto a vane deviazioni[2], né a un movimento subitaneo del corpo che sorga senza che nulla lo preceda, né a un'incostante inclinazione dell'anima senza che nulla l'abbia costretta a fare ciò che prima non faceva. *[20]* Una maggiore necessità perciò la dominerebbe, dato che essa non apparterrebbe a se stessa e sarebbe mossa da impulsi involontari e casuali. Infatti essa è mossa dall'oggetto – esterno o interno – della volontà, o dall'oggetto del desiderio; e se nessun oggetto desiderato la movesse, essa non si moverebbe affatto[3].

Poiché ogni avvenimento accade secondo una causa, *[25]* è facile trovarne le cause prossime e ricondurlo ad esse; per esempio, io vado in piazza perché penso che devo veder qualcuno o soddisfare a un debito[4] o perché, in genere, ho preso questa o quella decisione o ho avuto questo o quel desiderio o perché m'è parso conveniente agire in quel dato modo.

Certi <avvenimenti> possono essere ricondotti alle arti: *[30]* così del guarire sono causa la medicina e il medico. Dell'arricchire <è causa> la scoperta di un tesoro o il dono di qualcuno o il guadagno derivante dal lavoro o dall'industria; del figlio è causa il padre ed ogni altra circostanza esterna che concorre alla generazione come ad esempio una certa alimentazione e ancora, quale causa un po' più remota, *[35]* l'attitudine alla generazione e una donna capace di generare[5]. In generale, <tutto si riconduce> alla natura.

2. Μέχρι μὲν οὖν τούτων ἐλθόντα ἀναπαύσασθαι καὶ πρὸς τὸ ἄνω μὴ ἐθελῆσαι χωρεῖν ῥαθύμου ἴσως καὶ οὐ κατακούοντος τῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἐπὶ τὰ ἐπέκεινα αἴτια ἀνιόντων. Διὰ τί γὰρ τῶν αὐτῶν γενομένων, οἷον *[5]* τῆς σελήνης φανείσης, ὁ μὲν ἥρπασεν, ὁ δ' οὔ; Καὶ τῶν ὁμοίων ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡκόντων ὁ μὲν ἐνόσησεν, ὁ δ' οὔ; Καὶ πλούσιος, ὁ δὲ πένης ἐκ τῶν αὐτῶν ἔργων; Καὶ τρόποι δὴ καὶ ἤθη διάφορα καὶ τύχαι ἐπὶ τὰ πόρρω ἀξιοῦσιν ἰέναι· καὶ οὕτω δὴ ἀεὶ οὐχ ἱστάμενοι οἱ *[10]* μὲν ἀρχὰς σωματικὰς θέμενοι, οἷον ἀτόμους, τῇ τούτων φορᾷ καὶ πληγαῖς καὶ συμπλοκαῖς πρὸς ἄλληλα ἕκαστα ποιοῦντες καὶ οὕτως ἔχειν καὶ γίνεσθαι, ᾗ ἐκεῖνα συνέστη ποιεῖ τε καὶ πάσχει, καὶ τὰς ἡμετέρας ὁρμὰς καὶ διαθέσεις ταύτῃ ἔχειν, ὡς ἂν ἐκεῖναι ποιῶσιν, ἀνάγκην ταύτην καὶ *[15]* τὴν παρὰ τούτων εἰς τὰ ὄντα εἰσάγουσι. Κἂν ἄλλα δέ τις σώματα ἀρχὰς διδῷ καὶ ἐκ τούτων τὰ πάντα γίνεσθαι[a], τῇ παρὰ τούτων ἀνάγκῃ δουλεύειν ποιεῖ τὰ ὄντα. Οἱ δ' ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἐλθόντες ἀπ' αὐτῆς κατάγουσι πάντα, διὰ πάντων φοιτήσασαν αἰτίαν καὶ ταύτην οὐ *[20]* μόνον κινοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσαν ἕκαστα λέγοντες, εἱμαρμένην ταύτην καὶ κυριωτάτην αἰτίαν θέμενοι, αὐτὴν οὖσαν τὰ πάντα·[b] οὐ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα γίνεται, ἀλλὰ καὶ τὰς ἡμετέρας διανοήσεις ἐκ τῶν ἐκείνης ἰέναι κινημάτων, οἷον ζῴου μορίων κινουμένων ἑκάστων οὐκ ἐξ *[25]* αὐτῶν[c], ἐκ δὲ τοῦ ἡγεμονοῦντος ἐν ἑκάστῳ τῶν ζῴων. Ἄλλοι δὲ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν περιέχουσαν καὶ πάντα ποιοῦσαν τῇ κινήσει καὶ ταῖς τῶν ἄστρων πλανωμένων τε καὶ ἀπλανῶν σχέσεσι καὶ σχηματισμοῖς πρὸς ἄλληλα, ἀπὸ τῆς ἐκ τούτων προρρήσεως πιστούμενοι, ἕκαστα *[30]* ἐντεῦθεν γίνεσθαι ἀξιοῦσι. Καὶ μὴν καὶ τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν πρὸς ἄλληλα καὶ τὸν ἄνωθεν εἱρμὸν καὶ τὸ ἕπεσθαι τοῖς προτέροις ἀεὶ τὰ ὕστερα καὶ ταῦτα ἐπ' ἐκεῖνα ἀνιέναι δι' αὐτῶν γενόμενα καὶ ἄνευ ἐκείνων οὐκ ἂν γενόμενα, δουλεύειν δὲ[d] τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ὕστερα, *[35]* ταῦτα εἴ τις λέγοι, εἱμαρμένην ἕτερον τρόπον εἰσάγων φανεῖται. Διττοὺς δ' ἄν τις θέμενος καὶ τούτους οὐκ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀποτυγχάνοι. Οἱ μὲν γὰρ ἀφ' ἑνός τινος τὰ πάντα ἀναρτῶσιν, οἱ δὲ οὐχ οὕτω[e]. Λεχθήσεται δὲ περὶ τούτων. Νῦν δ' ἐπὶ τοὺς πρώτους ἰτέον τῷ λόγῳ· εἶτ' *[40]* ἐφεξῆς τὰ τῶν ἄλλων ἐπισκεπτέον.

3. Σώμασι μὲν οὖν ἐπιτρέψαι τὰ πάντα εἴτε ἀτόμοις εἴτε τοῖς στοιχείοις καλουμένοις καὶ τῇ ἐκ τούτων ἀτάκτως[a] φορᾷ

2. [Le cause sono molte e di varie specie]

Fermarsi dopo esser arrivati là e non voler procedere più su è proprio di chi è pigro e non ascolta coloro che ascendono alle cause prime che sono al di là.

Perché di due individui nati nelle stesse circostanze, [5] per esempio al nascere della luna, l'uno ruba e l'altro no? Perché sotto eguali influssi dell'ambiente l'uno si ammala e l'altro no? Perché con lo stesso lavoro l'uno diventa ricco, l'altro povero? I costumi, i caratteri e le fortune diverse esigono che si proceda verso cause lontane: così <i filosofi> non si fermano mai, [10] ma gli uni[6] pongono dei principi corporei, come gli atomi, e col loro movimento, coi loro urti e con le loro congiunzioni reciproche spiegano lo stato e la nascita <delle cose>, come pure la loro costituzione e le loro azioni e passioni: anche le nostre tendenze e le nostre disposizioni essi le fanno dipendere dall'azione di quei principi, affermando la necessità [15] e introducendola dagli atomi negli esseri. Chi ammettesse, come principi, altri corpi e facesse derivare da questi tutte le cose, renderebbe gli esseri egualmente sottomessi alla necessità che deriva da quelli.

Altri[7] risalendo al principio dell'universo, deducono tutto da esso e lo concepiscono come una causa che penetra in tutte le cose [20] e non è soltanto motrice ma anche produttrice degli esseri e fanno di esso il destino e la causa sovrana[8]; e non soltanto fanno dipendere tutti gli altri avvenimenti[9], ma anche i nostri pensieri, dai suoi movimenti; come nell'animale, ognuna delle parti che si muovono ha un movimento che non viene da essa, [25] ma dalla parte dominante dell'anima che è in esso. Altri[10] spiegano tutti gli accadimenti ricorrendo al moto circolare dell'universo che tutto contiene e produce col suo movimento, e mediante le posizioni reciproche dei pianeti e delle stelle e le loro figure e da questi rapporti traggono le loro predizioni. [30]

E chi[11] parlasse dell'implicazione reciproca[12] delle cause e del legame che viene dall'alto e dicesse che i conseguenti seguono agli antecedenti e vi si riconducono, esistono per essi e non sarebbero senza questi ultimi, e che il conseguente dipende dall'antecedente, [35] evidentemente ammetterebbe in altro modo il destino. Dividendo in due gruppi anche costoro, non ci allontaneremo dal vero. Infatti gli uni fanno dipendere tutto da una sola realtà, non così gli altri. Ma di questi diremo poi[13]. Per ora, volgeremo il nostro esame ai primi, in seguito [40] discuteremo le idee degli altri.

3. [La teoria degli atomisti è assurda]

Attribuire tutte le cose a corpi, siano essi gli atomi o i cosiddetti elementi, e mediante il loro movimento irregolare esplicare l'ordine, la

τάξιν καὶ λόγον καὶ ψυχὴν τὴν ἡγουμένην γεννᾶν ἀμφοτέρως μὲν ἄτοπον καὶ ἀδύνατον, *[5]* ἀδυνατώτερον δέ, εἰ οἷόν τε λέγειν, τὸ ἐξ ἀτόμων. Καὶ περὶ τούτων πολλοὶ εἴρηνται λόγοι ἀληθεῖς. Εἰ δὲ δὴ καὶ θεῖτό τις τοιαύτας ἀρχάς, οὐδ' οὕτως ἀναγκαῖον οὔτε τὴν κατὰ πάντων ἀνάγκην οὔτε τὴν ἄλλως εἱμαρμένην ἕπεσθαι. Φέρε γὰρ πρῶτον τὰς ἀτόμους εἶναι. Αὗται τοίνυν *[10]* κινήσονται τὴν μὲν εἰς τὸ κάτω—ἔστω γάρ τι κάτω—τὴν δ' ἐκ πλαγίων, ὅπῃ ἔτυχεν, ἄλλαι κατ' ἄλλα. Οὐδὲν δὴ τακτῶς τάξεώς γε[b] οὐκ οὔσης, τὸ δὲ γενόμενον τοῦτο, ὅτε γέγονε, πάντως. Ὥστε οὔτε πρόρρησις οὔτε μαντικὴ τὸ παράπαν ἂν εἴη, οὔτε ἥτις[c] ἐκ τέχνης – *[15]* πῶς γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀτάκτοις τέχνη;—οὔτε ἥτις ἐξ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἐπιπνοίας· δεῖ γὰρ καὶ ἐνταῦθα ὡρισμένον τὸ μέλλον εἶναι. Καὶ σώμασι μὲν ἔσται παρὰ τῶν ἀτόμων πάσχειν πληττομένοις, ἅπερ ἂν ἐκεῖναι φέρωσιν, ἐξ ἀνάγκης· τὰ δὲ δὴ ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη τίσι *[20]* κινήσεσι τῶν ἀτόμων ἀναθήσει τις; Ποία γὰρ πληγὴ ἢ κάτω φερομένης ἢ ὁπουοῦν προσκρουούσης ἐν λογισμοῖς τοιοῖσδε ἢ ὁρμαῖς τοιαῖσδε ἢ ὅλως ἐν λογισμοῖς ἢ ὁρμαῖς ἢ νοήσεσι ποιήσει ἀναγκαίαις εἶναι ἢ ὅλως εἶναι; Ὅταν δὲ δὴ ἐναντιῶται ψυχὴ τοῖς τοῦ σώματος παθήμασι; *[25]* Κατὰ ποίας δὲ φορὰς ἀτόμων ὁ μὲν γεωμετρικὸς ἀναγκασθήσεται εἶναι, ὁ δὲ ἀριθμητικὴν καὶ ἀστρονομίαν ἐπισκέψεται, ὁ δὲ σοφὸς ἔσται; Ὅλως γὰρ τὸ ἡμέτερον ἔργον καὶ τὸ ζῴοις εἶναι ἀπολεῖται φερομένων ᾗ τὰ σώματα ἄγει ὠθοῦντα ἡμᾶς ὥσπερ ἄψυχα σώματα. Τὰ *[30]* αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ πρὸς τοὺς ἕτερα σώματα αἴτια τῶν πάντων τιθεμένους, καὶ ὅτι θερμαίνειν μὲν καὶ ψύχειν ἡμᾶς καὶ φθείρειν δὲ τὰ ἀσθενέστερα δύναται ταῦτα, ἔργον δὲ οὐδὲν τῶν ὅσα ψυχὴ ἐργάζεται παρὰ τούτων ἂν γίγνοιτο[d], ἀλλ' ἀφ' ἑτέρας δεῖ ταῦτα ἀρχῆς ἰέναι.

4. Ἀλλ' ἆρα μία τις ψυχὴ διὰ παντὸς διήκουσα περαίνει τὰ πάντα ἑκάστου ταύτῃ κινουμένου ὡς μέρους, ᾗ τὸ ὅλον ἄγει, φερομένων δὲ ἐκεῖθεν τῶν αἰτίων ἀκολούθων ἀνάγκη τὴν τούτων ἐφεξῆς συνέχειαν καὶ συμπλοκὴν *[5]* εἱμαρμένην. Οἷον εἰ φυτοῦ ἐκ ῥίζης τὴν ἀρχὴν ἔχοντος τὴν ἐντεῦθεν ἐπὶ πάντα διοίκησιν[a] αὐτοῦ τὰ μέρη καὶ πρὸς ἄλληλα συμπλοκήν, ποίησίν τε καὶ πεῖσιν, διοίκησιν μίαν καὶ οἷον εἱμαρμένην τοῦ φυτοῦ τις εἶναι λέγοι. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν τοῦτο τὸ σφοδρὸν τῆς ἀνάγκης *[10]* καὶ τῆς τοιαύτης εἱμαρμένης αὐτὸ τοῦτο τὴν εἱμαρμένην καὶ τῶν αἰτίων τὸν εἱρμὸν καὶ τὴν συμπλοκὴν ἀναιρεῖ. Ὡς γὰρ ἐν τοῖς ἡμετέροις

ragione e l'anima dominatrice, è cosa insieme assurda e impossibile *[5]* ed è più impossibile ancora, se così si può dire, partire dagli atomi. Contro queste teorie si sono portati molti buoni argomenti. Se si pongono tali principi non ne segue perciò necessariamente che per tutte le cose ci sia una necessità, o, in altre parole, un destino. Supponiamo che questi primi principi siano gli atomi. Questi *[10]* si muoveranno verso il basso – dato che esista un basso – oppure di un movimento obliquo qualunque, verso direzioni differenti. Nessuno <di questi movimenti> è regolare, poiché non esiste una regola; eppure è regolare il loro risultato, una volta prodotto! Perciò non ci sarà affatto né predizione né divinazione, sia questa una divinazione mediante l'arte *[15]* – come ci sarebbe un'arte per cose che non hanno una regola? – o una divinazione entusiastica e ispirata: infatti è necessario anche in questo caso che l'avvenire sia determinato. Per i corpi che ricevono l'urto degli atomi, sarà necessario subire il movimento che quelli imprimono; ma a quali movimenti degli atomi si attribuiranno le azioni e le passioni dell'anima? *[20]* Quale urto, portando l'anima verso il basso o movendola comunque, le offrirà dei ragionamenti o degli impulsi, e ai ragionamenti e agli impulsi e ai pensieri darà un'esistenza necessaria o, semplicemente, l'esistenza? E quando l'anima si oppone alle passioni del corpo[14]? *[25]* Per quali movimenti di atomi il geometra sarà necessariamente tale, il matematico e l'astronomo coltiveranno la loro scienza, il saggio sarà saggio? Insomma, la nostra propria azione e la nostra natura di esseri viventi scompariranno, se noi siamo sospinti dove i corpi ci conducono e ci urtano come corpi inanimati. *[30]*

Le stesse cose si possono ripetere anche contro coloro che pongono come principi corpi diversi dagli atomi; è possibile che questi corpi ci riscaldino, ci raffreddino e facciano perire quelle parti che sono più deboli; ma da quei principi non deriva alcuna delle opere che l'anima compie: perciò queste azioni devono derivare da un principio diverso.

4. *[Tutte le nostre azioni, buone e cattive, derivano da noi]*

Ma forse un'anima unica trascorre per tutte le cose[15] e compie tutto, mentre ogni essere, come sua parte, viene mosso come l'universo lo conduce? E se tutte le cause collegate insieme ne derivano, è necessario chiamare destino questa continuità graduale e questo legame[16]? *[5]* È come se noi, in una pianta che ha il suo principio nella radice, il quale si estende di là attraverso tutte le sue parti, chiamassimo governo unico e, in certo senso, destino della pianta quella loro reciproca correlazione di attività e passività.

Ma anzitutto, tale assolutezza della necessità *[10]* e di siffatto destino distrugge il destino stesso e l'unione e la concatenazione delle cause[17]. Quando le nostre membra si muovono sotto il comando della

μέρεσι κατὰ τὸ ἡγεμονοῦν κινουμένοις ἄλογον τὸ καθ' εἱμαρμένην λέγειν κινεῖσθαι—οὐ γὰρ ἄλλο μὲν τὸ ἐνδεδωκὸς τὴν κίνησιν, ἄλλο δὲ τὸ [15] παραδεξάμενον καὶ παρ' αὐτοῦ τῇ ὁρμῇ κεχρημένον, ἀλλ' ἐκεῖνό ἐστι πρῶτον τὸ κινῆσαν τὸ σκέλος—τὸν αὐτὸν τρόπον εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον καὶ οὐκ ἄλλο παρ' ἄλλου κατ' αἰτίας τὴν ἀναγωγὴν ἀεὶ ἐφ' ἕτερον ἐχούσας, οὐ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας [20] τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα. Ὥστε οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον· οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοί, ἀλλ' ἑτέρου λογισμοί[b] τὰ ἡμέτερα βουλεύματα· οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς, ὥσπερ οὐδ' οἱ πόδες λακτίζουσιν, ἀλλ' ἡμεῖς διὰ μερῶν τῶν ἑαυτῶν. Ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον [25] ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλάς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' αὐτοῦ[c] ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν ἀνατιθέναι.

5. Ἀλλ' ἴσως μὲν οὐχ οὕτως ἕκαστα περαίνεται, ἡ δὲ φορὰ διοικοῦσα πάντα καὶ ἡ τῶν ἄστρων κίνησις οὕτως ἕκαστα τίθησιν, ὡς ἂν πρὸς ἄλληλα στάσεως ἔχῃ μαρτυρίαις[a] καὶ ἀνατολαῖς, δύσεσί τε καὶ παραβολαῖς. Ἀπὸ [5] τούτων γοῦν μαντευόμενοι προλέγουσι περί τε τῶν ἐν τῷ παντὶ ἐσομένων περί τε ἑκάστου, ὅπως τε τύχης καὶ διανοίας οὐχ ἥκιστα ἕξει. Ὁρᾶν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ζῷά τε καὶ φυτὰ ἀπὸ τῆς τούτων συμπαθείας αὐξόμενά τε καὶ μειούμενα καὶ τὰ ἄλλα παρ' αὐτῶν πάσχοντα· τούς τε [10] τόπους τοὺς ἐπὶ γῆς διαφέροντας ἀλλήλων εἶναι κατά τε τὴν πρὸς τὸ πᾶν σχέσιν καὶ πρὸς ἥλιον μάλιστα· ἀκολουθεῖν δὲ τοῖς τόποις οὐ μόνον τὰ ἄλλα φυτά τε καὶ ζῷα, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων εἴδη τε καὶ μεγέθη καὶ χρόας καὶ θυμοὺς καὶ ἐπιθυμίας ἐπιτηδεύματά τε καὶ ἤθη. Κυρία [15] ἄρα ἡ τοῦ παντὸς πάντων φορά. Πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκεῖνο ῥητέον, ὅτι καὶ οὗτος ἕτερον τρόπον ἐκείνοις ἀνατίθησι τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη, κακίας τε καὶ ὁρμάς, ἡμῖν δὲ οὐδὲν διδοὺς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς [20] αὐτῶν φύσεως ἔργον. Ἀλλὰ χρὴ διδόναι μὲν τὸ ἡμέτερον ἡμῖν, ἥκειν δὲ εἰς τὰ ἡμέτερα ἤδη τινὰ ὄντα καὶ οἰκεῖα ἡμῶν ἀπὸ τοῦ παντὸς ἄττα, καὶ διαιρούμενον, τίνα μὲν ἡμεῖς ἐργαζόμεθα, τίνα δὲ πάσχομεν ἐξ ἀνάγκης, μὴ πάντα ἐκείνοις ἀνατιθέναι· καὶ ἰέναι μὲν παρὰ τῶν τόπων [25] καὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ περιέχοντος εἰς ἡμᾶς οἷον θερμότητας ἢ ψύξεις ἐν τῇ κράσει, ἰέναι δὲ καὶ παρὰ τῶν γειναμένων· τοῖς γοῦν γονεῦσιν ὅμοιοι καὶ τὰ εἴδη ὡς τὰ πολλὰ καί τινα τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς παθῶν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁμοίων ὄντων τοῖς εἴδεσι παρὰ τοὺς τόπους ἔν γε τοῖς [30] ἤθεσι πλείστη παραλλαγὴ καὶ ἐν ταῖς διανοίαις ἐνορᾶται, ὡς ἂν ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς

parte principale <dell'anima>, sarebbe assurdo dire che esse si muovono fatalmente – infatti ciò che produce il movimento non è diverso da ciò *[15]* che lo riceve ed utilizza l'impulso che ne deriva, ma ciò che muove la gamba è primo –; allo stesso modo, se nell'universo ciò che agisce e ciò che patisce fanno una cosa sola, se un essere non viene da un altro essere differente secondo un nesso causale che faccia sempre risalire a un altro, non è vero che tutti gli esseri avvengano secondo una causa, *[20]* ma tutti saranno una cosa sola[18]. E così noi non saremmo noi e nessuna azione sarebbe nostra; non noi penseremmo, ma le nostre volizioni sarebbero i pensieri di un altro; non noi agiremmo, così come non sono i piedi che battono, ma noi che battiamo con essi. Perciò bisogna che ciascuno *[25]* sia lui stesso, che le nostre azioni e i nostri pensieri siano nostri, che le nostre azioni, buone o cattive, vengano da noi, né bisogna attribuire all'universo la produzione del male[19].

5. *[Contro le teorie astrologiche]*

Ma forse non così le cose accadono; forse la circolazione <del cielo> e il movimento degli astri reggono e determinano ogni cosa, secondo la loro posizione nel passaggio al meridiano, al loro nascere e al tramonto e secondo le loro congiunzioni[20]. *[5]* Infatti da queste cose gli indovini predicono i singoli futuri avvenimenti dell'universo e sanno quali saranno la sorte e i pensieri di ciascuno. Si vedono gli animali e le piante crescere e diminuire e subire altre azioni in relazione simpatetica con gli astri; *[10]* i luoghi terrestri differiscono tra loro secondo il rapporto che hanno con l'universo e specialmente col sole; ora, da questi luoghi non solo derivano le piante e gli animali, ma anche gli uomini con la loro forma, grandezza, colore, sentimenti, desiderî, occupazioni e caratteri: *[15]* signore di tutte le cose è il movimento dell'universo.

A ciò bisogna anzitutto rispondere che anche questa teoria, a suo modo, attribuisce agli astri ciò che è nostro, volontà e passioni, vizi ed impulsi, e non riconoscendoci nulla ci lascia come pietre soggette al movimento e non come uomini che agiscono di per sé e secondo *[20]* la loro propria natura. Ma bisogna riconoscere a noi ciò che è nostro; sino a ciò che è nostro e al nostro essere giungono sì gli effetti dell'universo, ma bisogna distinguere ciò che facciamo noi da ciò che subiamo necessariamente, e non attribuire tutto agli astri. Dalle regioni <del cielo> *[25]* e dalle variazioni dell'atmosfera scendono in noi riscaldamenti e raffreddamenti nella mescolanza <che ci compone>; altre influenze però vengono dai genitori: infatti noi siamo spesso simili ai nostri parenti tanto nella fisionomia quanto nelle passioni irrazionali dell'anima[21]. Uomini che sono eguali fisicamente per l'influenza del luogo sono poi *[30]* assai dissimili nel carattere e nei pensieri, siccome questi derivano da un principio diverso. Si potrebbe poi addurre

τῶν τοιούτων ἰόντων. Αἵ τε πρὸς τὰς κράσεις τῶν σωμάτων καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας[b] ἐναντιώσεις καὶ ἐνταῦθα πρεπόντως λέγοιντο ἄν. Εἰ δ' ὅτι εἰς τὴν τῶν ἄστρων σχέσιν ὁρῶντες περὶ ἑκάστων λέγουσι τὰ γινόμενα[c], [35] παρ' ἐκείνων ποιεῖσθαι τεκμαίρονται, ὁμοίως ἂν καὶ οἱ ὄρνεις ποιητικοὶ ὧν σημαίνουσιν εἶεν καὶ πάντα, εἰς ἃ βλέποντες οἱ μάντεις προλέγουσιν. Ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε ἀκριβέστερον ἄν τις περὶ τούτων ἐπισκέψαιτο[d]. Ἅ τις ἂν ἰδὼν εἰς τὴν τῶν ἄστρων σχέσιν, ἣν εἶχον ὅτε ἕκαστος [40] ἐγίνετο, προείποι[e], ταῦτά φασι καὶ γίνεσθαι παρ' αὐτῶν οὐ σημαινόντων μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιούντων. Ὅταν τοίνυν περὶ εὐγενείας λέγωσιν ὡς ἐξ ἐνδόξων τῶν πατέρων καὶ μητέρων, πῶς ἔνι ποιεῖσθαι λέγειν ταῦτα, ἃ προυπάρχει περὶ τοὺς γονεῖς πρὶν τὴν σχέσιν[f] γενέσθαι ταύτην τῶν ἄστρων [45] ἀφ' ἧς προλέγουσι; Καὶ μὴν καὶ γονέων τύχας ἀπὸ τῶν παίδων τῆς γενέσεως καὶ παίδων διαθέσεις οἷαι ἔσονται καὶ ὁποίαις συνέσονται τύχαις ἀπὸ τῶν πατέρων περὶ τῶν οὔπω γεγονότων λέγουσι καὶ ἐξ ἀδελφῶν ἀδελφῶν θανάτους καὶ ἐκ γυναικῶν τὰ περὶ τοὺς ἄνδρας ἀνάπαλίν τε [50] ἐκ τούτων ἐκεῖνα. Πῶς ἂν οὖν ἡ ἑκάστου σχέσις ἐπὶ τῶν ἄστρων ποιοῖ, ἃ ἤδη ἐκ πατέρων οὕτως ἕξειν λέγεται; Ἢ γὰρ ἐκεῖνα τὰ πρότερα ἔσται τὰ ποιοῦντα, ἢ εἰ μὴ ἐκεῖνα ποιεῖ, οὐδὲ ταῦτα. Καὶ μὴν καὶ ἡ ὁμοιότης ἐν τοῖς εἴδεσι[g] πρὸς τοὺς γονέας οἴκοθέν φησι καὶ κάλλος καὶ [55] αἶσχος ἰέναι, ἀλλ' οὐ παρὰ φορᾶς ἄστρων. Εὔλογόν τε κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους καὶ ἅμα ζῷά τε παντοδαπὰ καὶ ἀνθρώπους ἅμα γίνεσθαι· οἷς ἅπασιν ἐχρῆν τὰ αὐτὰ εἶναι, οἷς ἡ αὐτὴ σχέσις. Πῶς οὖν ἅμα μὲν ἀνθρώπους, ἅμα δὲ τὰ ἄλλα διὰ τῶν σχημάτων[h];

6. Ἀλλὰ γὰρ γίγνεται μὲν ἕκαστα κατὰ τὰς αὐτῶν φύσεις, ἵππος μέν, ὅτι ἐξ ἵππου, καὶ ἄνθρωπος, ὅτι ἐξ ἀνθρώπου, καὶ τοιόσδε, ὅτι ἐκ τοιοῦδε. Ἔστω δὲ συνεργὸς καὶ ἡ τοῦ παντὸς φορὰ συγχωροῦσα τὸ πολὺ τοῖς [5] γινομένοις, ἔστωσαν δὲ πρὸς τὰ τοῦ σώματος πολλὰ σωματικῶς διδόντες, θερμότητας καὶ ψύξεις καὶ σωμάτων κράσεις ἐπακολουθούσας, πῶς οὖν τὰ ἤθη καὶ ἐπιτηδεύματα[a] καὶ μάλιστα οὐχ ὅσα δοκεῖ[b] κράσει σωμάτων δουλεύειν, οἷον γραμματικός τις καὶ γεωμετρικὸς καὶ [10] κυβευτικὸς καὶ τῶνδε τίς[c] εὑρετής; πονηρία δὲ ἤθους παρὰ θεῶν[d] ὄντων πῶς ἂν δοθείη; καὶ ὅλως ὅσα λέγονται διδόναι κακὰ κακούμενοι, ὅτι δύνουσι καὶ ὅτι ὑπὸ γῆν φέρονται, ὥσπερ διάφορόν τι πασχόντων,

convenientemente anche qui l'opposizione <dell'anima> alle disposizioni del corpo e ai desiderî. E se guardando alla posizione degli astri si predicono gli avvenimenti *[35]* considerandoli prodotti da essi, similmente bisognerebbe dire che anche gli uccelli e tutti gli altri esseri, cui guardano gli indovini, siano autori delle cose che annunciano. Ma si possono aggiungere delle osservazioni ancor più acute. Quelle cose che l'indovino predice guardando alla posizione degli astri alla nascita di un fanciullo, *[40]* avvengono, si dice, per opera degli astri che non solo le annunciano, ma anche le producono. Ma quando parlano della nobiltà <di un fanciullo>, in quanto discende da un tal padre e da tale madre, come possono dire che <gli astri> producono quella nobiltà che già esisteva nei suoi genitori prima ancora che apparisse quella costellazione *[45]* secondo la quale essi predicono? E poi, dicono di conoscere la sorte dei genitori dall'oroscopo dei figli, da quello dei padri predicono il carattere e la sorte futura dei figli che non sono ancora nati, da quello di un fratello la morte del fratello, da quello di una donna la sorte del marito e inversamente. *[50]* Come la posizione degli astri produrrebbe quegli effetti che essi fanno derivare dai parenti? Infatti, o le costellazioni degli antenati sono quelle che producono gli eventi, oppure, se esse non li producono, nemmeno quelle altre li produrranno. E inoltre la rassomiglianza nei tratti ai genitori ci dimostra che anche la bellezza *[55]* e la bruttezza derivano dai genitori, non dal movimento degli astri. È chiaro poi che in uno stesso tempo nascono insieme uomini e animali d'ogni specie: e poiché per loro la congiunzione degli astri è la stessa, essi dovrebbero essere tutti eguali. E se le figure <degli astri> sono identiche, come mai nascono insieme uomini ed altri esseri?

6. *[I movimenti astrali hanno un puro valore analogico]*

Ogni essere nasce conforme alla sua natura, cavallo perché nasce da un cavallo, uomo perché nasce da un uomo, o essere diverso perché nasce da un essere diverso[22].

Si ammetta pure il movimento dell'universo come una causa concomitante, che però molto concede *[5]* agli avvenimenti; siano pur molti gli effetti fisici che <gli astri> producono nella formazione dei corpi, come il calore o il freddo o i temperamenti fisici che ne conseguono. Ma in che modo producono i caratteri, le occupazioni e specialmente quelle che non sembrano dipendere affatto dal temperamento fisico, come quella del grammatico, del geometra, *[10]* del giocatore di dadi o dell'inventore? E come i vizi del carattere sarebbero dati <dagli astri>, che sono dei?

Dicono poi che essi ci danno dei mali, poiché li considerano sottomessi ai mali per il fatto che tramontano e girano sotto la terra, come se nel tramontare rispetto a noi, patissero alcunché di diverso, e

εἰ πρὸς ἡμᾶς δύνοιεν, ἀλλ' οὐκ ἀεὶ ἐπὶ σφαίρας οὐρανίας [15] φερομένων καὶ πρὸς τὴν γῆν τὴν αὐτὴν ἐχόντων σχέσιν; Οὐδὲ λεκτέον, ὡς ἄλλος ἄλλον ἰδὼν τῶν θεῶν κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην στάσιν χείρων ἢ κρείττων γίνεται· ὥστε εὐπαθοῦντας μὲν ἡμᾶς εὖ ποιεῖν, κακοῦν δέ, εἰ τἀναντία· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς φέρεται μὲν ταῦτα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ὅλων, [20] παρέχεται δὲ καὶ ἄλλην χρείαν τὴν τοῦ εἰς αὐτὰ ὥσπερ γράμματα βλέποντας τοὺς τὴν τοιαύτην γραμματικὴν εἰδότας ἀναγινώσκειν τὰ μέλλοντα ἐκ τῶν σχημάτων κατὰ τὸ ἀνάλογον μεθοδεύοντας τὸ σημαινόμενον· ὥσπερ εἴ τις λέγοι, ἐπειδὴ ὑψηλὸς ὁ ὄρνις, σημαίνει[c] ὑψηλάς τινας πράξεις.

7. Λοιπὸν δὲ ἰδεῖν τὴν ἐπιπλέκουσαν καὶ οἷον συνείρουσαν ἀλλήλοις πάντα καὶ τὸ πῶς ἐφ' ἑκάστου ἐπιφέρουσαν ἀρχὴν τιθεμένην μίαν, ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικοὺς περαίνεται. Ἔστι μὲν οὖν καὶ αὕτη ἡ δόξα [5] ἐγγὺς ἐκείνης τῆς πᾶσαν καὶ σχέσιν καὶ κίνησιν ἡμετέραν τε καὶ πᾶσαν ἐκ τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς ἥκειν λεγούσης, εἰ καὶ βούλεταί τι ἡμῖν καὶ ἑκάστοις χαρίζεσθαι εἰς τὸ παρ' ἡμῶν ποιεῖν τι. Ἔχει μὲν οὖν τὴν πάντως πάντων ἀνάγκην, καὶ πάντων εἰλημμένων τῶν αἰτίων οὐκ ἔστιν [10] ἕκαστον μὴ οὐ γίνεσθαι[a]· οὐδὲν γὰρ ἔτι τὸ κωλῦσον ἢ ἄλλως γενέσθαι ποιῆσον, εἰ πάντα εἴληπται ἐν τῇ εἱμαρμένῃ. Τοιαῦτα δὲ ὄντα ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ὡρμημένα ἡμῖν οὐδὲν καταλείψει, ἢ φέρεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκεῖνα ὠθῇ. Αἵ τε γὰρ φαντασίαι τοῖς προηγησαμένοις αἵ τε ὁρμαὶ κατὰ [15] ταύτας ἔσονται, ὄνομά τε μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται· οὐ γὰρ ὅτι ὁρμῶμεν ἡμεῖς, ταύτῃ τι πλέον ἔσται τῆς ὁρμῆς κατ' ἐκεῖνα γεννωμένης· τοιοῦτόν τε τὸ ἡμέτερον ἔσται, οἷον καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζῴων καὶ τὸ τῶν νηπίων καθ' ὁρμὰς τυφλὰς ἰόντων καὶ τὸ τῶν μαινομένων· ὁρμῶσι γὰρ καὶ [20] οὗτοι· καὶ νὴ Δία αἱ[b] πυρὸς ὁρμαὶ καὶ πάντων ὅσα δουλεύοντα τῇ αὐτῶν[c] κατασκευῇ φέρεται κατὰ ταύτην. Τοῦτο δὲ καὶ πάντες ὁρῶντες οὐκ ἀμφισβητοῦσιν, ἀλλὰ τῆς ὁρμῆς ταύτης ἄλλας αἰτίας ζητοῦντες οὐχ ἵστανται ὡς ἐπ' ἀρχῆς ταύτης.

8. Τίς οὖν ἄλλη αἰτία παρὰ ταύτας ἐπελθοῦσα ἀναίτιόν τε οὐδὲν καταλείψει ἀκολουθίαν τε τηρήσει καὶ τάξιν ἡμᾶς τέ τι εἶναι συγχωρήσει προρρήσεις τε καὶ μαντείας οὐκ ἀναιρήσει; Ψυχὴν δὴ δεῖ ἀρχὴν οὖσαν ἄλλην [5] ἐπεισφέροντας εἰς τὰ ὄντα, οὐ μόνον τὴν τοῦ παντός, ἀλλὰ καὶ τὴν ἑκάστου μετὰ ταύτης,

non si muovessero invece sempre sulla sfera celeste *[15]* e non conservassero sempre la stessa posizione rispetto alla terra. Né si deve dire che un dio, a seconda che ne guarda un altro e secondo la relativa posizione, diventi peggiore o migliore; né che ci fa del bene se è in buona disposizione, del male se in contraria; piuttosto <si dica> che gli astri si muovono per la conservazione dell'universo, *[20]* ma portano anche un altro vantaggio: guardando agli astri come fossero lettere, coloro che conoscono tale grammatica riconoscono l'avvenire delle figure che essi formano, e ne ricavano metodicamente il significato secondo l'analogia; come se si dicesse che un uccello che vola alto annuncia alte azioni.

7. *[Contro il monismo stoico]*

Resta da considerare la teoria che ammette un principio unico che unisca e connetta tutte le cose fra loro, conferisca a ciascuna il suo modo di essere e dal quale tutto sia compiuto mediante le ragioni seminali[23]. Questa opinione *[5]* è vicina a quella che fa dipendere ogni disposizione e ogni movimento, nostro e dell'universo, dall'Anima dell'universo, benché questa opinione intenda fare una concessione e ammetta cioè qualcosa che dipende da noi. Essa contiene dunque la necessità di tutte le cose: se noi consideriamo tutte le cause di ciascun avvenimento, non è possibile *[10]* che questo non abbia luogo; infatti non c'è più nulla che impedisca o faccia sì che avvenga diversamente, se tutte <le cause> vengono comprese nel destino. Ma così come sono, in quanto derivano da un principio unico, esse non ci concederanno nulla se non di muoverci dove esse ci condurranno. Le rappresentazioni deriveranno dalle cause antecedenti, le tendenze *[15]* saranno conformi alle rappresentazioni, la nostra libertà sarà solo una parola; né, per il fatto che abbiamo noi l'impulso, sarà maggiore, poiché anch'essa deriva da quelle <cause>. La libertà non è cosa nostra più che non sia quella degli altri animali, dei neonati spinti dai loro ciechi istinti, o dei folli: infatti anche i folli hanno le loro tendenze; e, *[20]* per Zeus, anche il fuoco ha le sue tendenze, come pure tutte le cose che sono soggette alla loro costituzione e si muovono conformandosi ad essa. Tutti constatano questo e non lo negano, ma poiché cercano altre cause a questa tendenza, non si fermano ad essa come a un principio.

8. *[È necessario ricorrere all'anima come autodeterminantesi]*

Quale altra causa, oltre a queste, non lascia nulla senza causa, conserva la continuità e l'ordine delle cose, ci permette di essere qualche cosa e non distrugge insieme la predizione e la divinazione? Bisogna introdurre l'anima negli esseri come un principio diverso, *[5]* non soltanto l'Anima dell'universo, ma, con essa, l'anima di ciascun indivi-

ὡς ἀρχῆς οὐ σμικρᾶς οὔσης, πλέκειν τὰ πάντα, οὐ γινομένης[a] καὶ αὐτῆς, ὥσπερ τὰ ἄλλα, ἐκ σπερμάτων, ἀλλὰ πρωτουργοῦ αἰτίας οὔσης. Ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὖσα κυριωτάτη τε αὑτῆς[b] καὶ *[10]* ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία, ὡς ἂν μεθ' ἑτέρων ταχθεῖσα. Τύχαι δὲ τὰ κύκλῳ πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἤγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπῃ ἐθέλει ἄγειν. Πλείω δὲ κρατεῖ *[15]* ἡ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἡ χείρων. Ἡ γὰρ κράσει σώματός τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθυμεῖν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινὴ ἢ πλούτοις χαῦνος ἢ δυνάμεσι τύραννος· ἡ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχεν, ἡ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἠλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἠλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν *[20]* ἑτεροιῶσαι, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.

9. Ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται· τί γὰρ ἂν ἔτι καὶ ἄλλο εἴη; Πάντων δὲ ληφθέντων τῶν αἰτίων πάντα πάντως γίνεται· ἐν τοῖς ἔξωθεν δὲ καὶ εἴ τι ἐκ τῆς φορᾶς συντελεῖται. Ὅταν μὲν *[5]* οὖν ἀλλοιωθεῖσα παρὰ τῶν ἔξω ψυχὴ πράττῃ τι καὶ ὁρμᾷ οἷον τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἑκούσιον τὴν πρᾶξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὑτῆς χείρων οὖσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμονούσαις ταῖς ὁρμαῖς ᾖ χρωμένη. Λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ *[10]* ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἧτταν ἐκ *[15]* βίας ἐπιθυμιῶν, αἳ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἕλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἐῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθήματα παρ' ἡμῶν.

10. Τέλος δή φησιν ὁ λόγος πάντα μὲν σημαίνεσθαι καὶ γίνεσθαι[a] κατ' αἰτίας μὲν πάντα, διττὰς δὲ ταύτας· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ ψυχῆς, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας τὰς κύκλῳ. Πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον *[5]* ποιούσας ὀρθὸν παρ' αὑτῶν πράττειν, ὅταν πράττωσι[b], τὰ δ' ἄλλα ἐμποδιζομένας τὰ αὑτῶν πράττειν, πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν. Ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἴτια εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν καθ' εἱμαρμένην

duo: come un importante principio che unisca ogni cosa, senza essere, al pari delle altre cose, uscita da un seme, perché essa è una causa autodeterminantesi. Quando l'anima è senza corpo, essa è del tutto padrona di sé, *[10]* libera e fuori della causalità cosmica[24]; quando è stata trasportata in un corpo, essa non più padrona di sé completamente, perché posta tra esseri diversi. Gli eventi fortuiti conducono nel loro giro tutti i molteplici esseri in mezzo ai quali è caduta, sicché essa ora agisce sotto queste influenze, ora le domina e le conduce ove vuole. L'Anima superiore comanda di più, *[15]* quella inferiore di meno. Quest'ultima infatti obbedisce al temperamento fisico ed è costretta a desiderare, ad adirarsi, ad essere umile nella povertà, orgogliosa nella ricchezza e tirannica nei poteri. Quella, che ha una natura buona, resiste nelle stesse circostanze, modifica le cose piuttosto che essere modificata, sicché *[20]* ne muta alcune, altre ne tollera, ma senza peccare.

9. *[Soltanto l'anima pura determina se stessa]*

Tutti gli avvenimenti che derivano dalla combinazione della volontà e del caso, sono necessari; infatti, che cosa d'altro potrebbe essere necessario? Date che siano tutte le cause, tutti gli avvenimenti ne risultano in modo assoluto: in quelle esteriori è compreso anche il concorso del movimento <del cielo>.

Quando *[5]* l'anima, cangiata dalle cose esterne, agisce come sotto l'impulso di un movimento cieco, né l'azione né la disposizione sua si devono chiamar volontarie; similmente avviene quando essa peggiora spontaneamente in quanto non segue sempre i suoi impulsi retti ed essenziali. Ma quando essa, nel suo impulso, prende come guida la sua propria ragione pura *[10]* e impassibile, soltanto allora si deve dire che quell'impulso dipende da noi, che è volontario ed è opera nostra[25], che esso non viene da altro luogo se non dall'interno dell'anima pura, dal principio primo dominatore e signore, non da un'anima sviata dall'ignoranza, prostrata *[15]* dalla violenza dei desideri che sopraggiungendo la conducono, la trascinano e non permettono più che in noi ci siano azioni, ma passioni.

10. *[Le azioni migliori vengono da noi]*

La conclusione dei nostri argomenti è questa: tutte le cose sono annunciate e prodotte da cause, ma queste sono duplici: alcune sono prodotte dall'anima, altre da altre cause che la circondano. Le anime, compiendo le loro azioni, se agiscono secondo la retta ragione, *[5]* le compiono per se stesse; se invece sono impedite d'agire, patiscono piuttosto che agire. Sicché la causa che toglie la saggezza <all'anima> è diversa <dall'anima>; e forse è giusto affermare che in questo caso essa

λέγειν πράττειν, οἷς γε καὶ δοκεῖ ἔξωθεν τὴν εἱμαρμένην αἴτιον *[10]* εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν· ταύτης γὰρ καὶ τῆς φύσεώς ἐσμεν, ὅταν μόνοι ὦμεν· καὶ τούς γε σπουδαίους πράττειν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς τὰ καλὰ πράττειν, τοὺς δὲ ἄλλους, καθ' ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι συγχωρηθέντες τὰ καλὰ πράττειν, οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν *[15]* φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κωλυθέντας.

agisca secondo il destino, per coloro specialmente cui sembra che il destino sia una causa esteriore: *[10]* le azioni migliori vengono da noi. Poiché di questa natura noi siamo, quando siamo soli: i saggi operano ed operano il bene per loro volontà: gli altri, quando possono riprender fiato, compiono anch'essi azioni belle, non tanto perché traggano i saggi pensieri da loro stessi piuttosto che dall'esterno, *[15]* ma in quanto rimangono liberi da ogni ostacolo.

III 2 (47) ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ ΠΡΩΤΟΝ

1. Τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ὡς ἄλογον καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένου, δῆλόν που καὶ πρὸ λόγου καὶ πολλοὶ καὶ ἱκανοὶ καταβέβληνται δεικνύντες τοῦτο *[5]* λόγοι· τὸ δὲ τίς ὁ τρόπος τοῦ ταῦτα γίνεσθαι ἕκαστα καὶ πεποιῆσθαι, ἐξ ὧν καὶ ἐνίων ὡς οὐκ ὀρθῶς γινομένων ἀπορεῖν περὶ τῆς τοῦ παντὸς προνοίας συμβαίνει, καὶ τοῖς μὲν ἐπῆλθε μηδὲ εἶναι εἰπεῖν, τοῖς δὲ ὡς ὑπὸ κακοῦ δημιουργοῦ ἐστι γεγενημένος, ἐπισκέψασθαι[a] προσήκει *[10]* ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς τὸν λόγον λαβόντας. Πρόνοιαν τοίνυν τὴν μὲν ἐφ' ἑκάστῳ, ἥ ἐστι λόγος πρὸ ἔργου ὅπως δεῖ γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι τι τῶν οὐ δεόντων πραχθῆναι ἢ ὅπως τι εἴη ἢ μὴ εἴη ἡμῖν, ἀφείσθω· ἣν δὲ τοῦ παντὸς λέγομεν πρόνοιαν εἶναι, ταύτην ὑποθέμενοι τὰ *[15]* ἐφεξῆς[b] συνάπτωμεν. Εἰ μὲν οὖν ἀπό τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐτιθέμεθα, οἵαν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ, ὡς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν, καὶ ὡς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατὸν εἴη. *[20]* Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδέ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸν[c] εἶναι, καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἐστι καὶ φύσει πρότερος ἐκεῖνος καὶ αἴτιος τούτου *[25]* ἀρχέτυπον οἷον καὶ παράδειγμα εἰκόνος τούτου ὄντος καὶ δι' ἐκεῖνον ὄντος καὶ ὑποστάντος ἀεί, τόνδε τὸν τρόπον· ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ οὐδὲ ἐλλιπὴς οὐδὲ τοῖς μέρεσι γενόμενος ἅτε ἑκάστου μὴ *[30]* ἀποσπασθέντος τοῦ ὅλου· ἀλλ' ἡ πᾶσα ζωὴ αὐτοῦ καὶ πᾶς νοῦς ἐν ἑνὶ ζῶσα καὶ νοοῦσα ὁμοῦ καὶ τὸ μέρος παρέχεται ὅλον καὶ πᾶν αὐτῷ[d] φίλον οὐ χωρισθὲν ἄλλο ἀπ' ἄλλου οὐδὲ ἕτερον γεγενημένον μόνον καὶ τῶν ἄλλων ἀπεξενωμένον· ὅθεν οὐδὲ ἀδικεῖ ἄλλο ἄλλο οὐδ' ἂν ᾖ ἐναντίον. Πανταχοῦ *[35]* δὲ ὂν ἓν καὶ τέλειον ὁπουοῦν ἕστηκέ τε καὶ ἀλλοίωσιν οὐκ ἔχει· οὐδὲ γὰρ ποιεῖ ἄλλο εἰς ἄλλο. Τίνος γὰρ ἂν ἕνεκα ποιοῖ ἐλλεῖπον οὐδενί; Τί δ' ἂν λόγος λόγον ἐργάσαιτο ἢ νοῦς νοῦν ἄλλον; Ἀλλὰ τὸ δι' αὐτοῦ[e] δύνασθαί τι ποιεῖν ἦν ἄρα οὐκ εὖ ἔχοντος πάντη, ἀλλὰ

1. *[La provvidenza universale è la conformità del mondo all'Intelligenza]*

Quanto sia assurdo[26] e degno di un uomo incapace di comprendere e di guardare, l'attribuire al meccanicismo e al caso l'esistenza e la formazione dell'universo, è chiaro anche prima di ogni ragionamento; e ci sono d'altronde molti argomenti sufficienti a provare tale assurdità. *[5]* Però è necessario, esaminando il problema dai suoi principi, considerare quale sia il modo di nascere e di formarsi di tutte le cose, delle quali alcune, essendo non rettamente costituite, ci fanno dubitare della provvidenza universale, sicché accade che alcuni addirittura la neghino, altri considerino il mondo come l'opera di un cattivo Demiurgo. *[10]* Tralasciamo pure quella provvidenza particolare che è il ragionamento prima dell'azione, col quale ci chiediamo se occorra compiere o no quell'atto non necessario, e che cosa ne derivi o non derivi a noi; consideriamo soltanto la provvidenza universale e, supponendone l'esistenza, *[15]* deduciamone le conseguenze.

Se affermiamo che il mondo non è sempre esistito ma esiste solo da un certo tempo, porremo una provvidenza simile a quella che abbiamo ora nominata riguardo alle cose particolari: cioè una previsione e un calcolo di Dio sul come creare il mondo e renderlo il migliore possibile. *[20]* Ma poiché noi affermiamo[27] che il mondo esiste sempre e non v'è momento in cui esso non esista, dobbiamo giustamente concludere che c'è una provvidenza universale e che essa è la conformità dell'universo all'Intelligenza; che l'Intelligenza gli è anteriore, non cronologicamente, ma in quanto esso deriva dall'Intelligenza, la quale gli è anteriore per natura, ne è la causa, *[25]* l'archetipo e modello, di cui il mondo è immagine, esistente e sussistente per opera dell'Intelligenza, in questo modo.

La natura dell'Intelligenza e dell'Essere, costituiscono il mondo vero e primo, che non esce fuori di se stesso, e non perde la sua forza per divisione, né diventa incompleto in nessuna delle sue parti, poiché ciascuna di esse *[30]* non è separata dal Tutto, ma ogni sua vita ed intelligenza vive ed intende insieme in una unità, così che ogni parte diventa un tutto ed è unita a se stessa senza essere separata da un'altra, ed essendo soltanto differente rispetto alle altre, non è però estranea: nessuna parte fa torto a un'altra, neanche se è il suo contrario. Ovunque *[35]* una e completa, l'Intelligenza è immobile e non accoglie nessuna alterazione, poiché nessuna parte agisce sull'altra. E perché dovrebbe agire, se non ha difetti? Perché la Ragione produrrebbe una ragione, e l'Intelligenza un'altra Intelligenza? Il potere di produrre da sé non è

ταύτῃ ποιοῦντος καὶ [40] κινουμένου, καθ' ὅ τι καὶ χεῖρόν ἐστι· τοῖς δὲ πάντῃ μακαρίοις ἐν αὐτοῖς[f] ἑστάναι καὶ τοῦτο εἶναι, ὅπερ εἰσί, μόνον ἀρκεῖ, τὸ δὲ πολυπραγμονεῖν οὐκ ἀσφαλὲς ἑαυτοὺς ἐξ αὐτῶν[g] παρακινοῦσιν. Ἀλλὰ γὰρ οὕτω μακάριον κἀκεῖνο, ὡς ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὖ ἐργάζεσθαι, καὶ ἐν τῷ ἐφ' [45] ἑαυτοῦ μένειν οὐ σμικρὰ ποιεῖν.

2. Ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἑνὸς κόσμος οὗτος οὐχ εἷς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον καὶ οὐκέτι φιλία μόνον, ἀλλὰ [5] καὶ ἔχθρα τῇ διαστάσει καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. Οὐ γὰρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σῳζόμενον τῷ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστιν ὑφ' οὗ σῴζεται. Γέγονε δὲ οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ· οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο οἷον ἔσχατον [10] εἶναι τῶν ὄντων. Πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι. Ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀπ' αὐτοῦ[a] τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτόν, ἐκ [15] τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο. Νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· οὗτος δὲ ὁ λόγος[b] ἐκ νοῦ ῥυείς. Τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς. Ὥσπερ δὲ ἐν λόγῳ τῷ ἐν σπέρματι[c] ὁμοῦ πάντων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ [20] ὄντων καὶ οὐδενὸς οὐδενὶ μαχομένου οὐδὲ διαφερομένου οὐδὲ ἐμποδίου ὄντος, γίνεταί τι ἤδη ἐν ὄγκῳ καὶ ἄλλο μέρος ἀλλαχοῦ καὶ δὴ καὶ ἐμποδίσειεν ἂν ἕτερον ἑτέρῳ καὶ ἀπαναλώσειεν ἄλλο ἄλλο, οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη καὶ ἐξ [25] ἀνάγκης τὰ μὲν ἐγένετο φίλα καὶ προσηνῆ, τὰ δὲ ἐχθρὰ καὶ πολέμια, καὶ τὰ μὲν ἑκόντα, τὰ δὲ καὶ ἄκοντα ἀλλήλοις ἐλυμήνατο καὶ φθειρόμενα θάτερα γένεσιν ἀλλήλοις εἰργάσατο, καὶ μίαν ἐπ' αὐτοῖς[d] τοιαῦτα ποιοῦσι καὶ πάσχουσιν ὅμως ἁρμονίαν ἀνεστήσατο φθεγγομένων μὲν ἑκάστων τὰ [30] αὐτῶν, τοῦ δὲ λόγου ἐπ' αὐτοῖς τὴν ἁρμονίαν καὶ μίαν τὴν σύνταξιν εἰς τὰ ὅλα ποιουμένου. Ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου. Διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης, τῆς μὲν πρὸς τὸ χεῖρον

affatto degli esseri perfetti, poiché il produrre *[40]* e il muoversi sono in proporzione della <propria> imperfezione. Per gli esseri del tutto beati basta essere immobili in se stessi ed essere quello che sono; essi non corrono il rischio di occuparsi di molte cose, perché sarebbe per loro uscire da se stessi. Ma così è beato anche quel <mondo>: ed esso è tale che, pur non agendo, fa grandi cose e rimanendo immobile *[45]* compie opere non piccole.

2. *[L'universo sensibile partecipa di Intelligenza e ragione]*

Da quel mondo vero ed uno trae infatti la sua esistenza questo mondo che non è veramente uno; questo è multiplo e diviso in molte parti separate ed estranee fra loro; e più non <regna> sola l'amicizia, ma anche *[5]* l'odio[28] in causa della separazione spaziale; e così ogni cosa, perché imperfetta, è necessariamente nemica di ogni altra. Ogni parte infatti non basta a se stessa, ma, pur abbisognando d'essere conservata da un'altra, è poi nemica di quella da cui è conservata; <questo mondo> non è sorto per un atto di riflessione <dell'Intelligenza> sulla necessità di crearlo, ma <deriva> da una necessità della seconda natura: poiché quel mondo <intelligibile> non era tale da essere l'ultimo degli esseri. *[10]* Infatti esso è il primo ed ha molta potenza, anzi tutta: possiede dunque la potenza di produrre un altro essere senza lo sforzo di produrlo. Se facesse uno sforzo, non da se stesso né dalla sua essenza trarrebbe tale potere, ma sarebbe simile a un artigiano che non ha da sé il potere di produrre, *[15]* ma lo acquista ottenendolo dall'apprendimento.

L'Intelligenza dando qualcosa di se stessa alla materia produce tutte le cose serenamente e immobilmente: e ciò <che essa dà> è la ragione che procede dall'Intelligenza. Dall'Intelligenza infatti procede la ragione e sempre procede fino a che l'Intelligenza sia presente negli esseri. Come in una ragione seminale tutte le parti <del vivente> sono insieme in uno stesso punto, *[20]* senza che l'una contrasti all'altra o la combatta o la impedisca, mentre <nell'essere> che poi nasce col suo corpo, ogni parte occupa un posto diverso ostacolando e distruggendo le altre, così dall'Intelligenza una e dalla ragione che ne deriva nasce questo mondo esteso, nel quale, *[25]* necessariamente, vi sono parti amiche tra loro e concordi, altre invece odiose e nemiche, le quali o volontariamente o involontariamente si danneggiano a vicenda e distruggendosi originano altre; tra le parti che agiscono e patiscono in tal modo si determina un'unità armonica poiché ciascuna di esse dà il suo proprio suono, *[30]* poiché la ragione che è in esse produce l'armonia e l'ordine nella totalità.

Questo universo non è, come quello <intelligibile>, Intelligenza e ragione, ma partecipa di Intelligenza e di ragione. Esso ha bisogno di armonia «poiché vi concorrono l'Intelligenza e la necessità»[29]; questa lo

ἑλκούσης καὶ εἰς ἀλογίαν [35] φερούσης ἅτε οὐκ οὔσης λόγου[c], ἄρχοντος δὲ νοῦ ὅμως ἀνάγκης. Ὁ μὲν γὰρ νοητὸς μόνον λόγος, καὶ οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος μόνον λόγος· εἰ δέ τι ἐγένετο ἄλλο, ἔδει ἔλαττον ἐκείνου καὶ μὴ λόγον, μηδ' αὖ ὕλην τινά· ἄκοσμον γάρ· μικτὸν ἄρα. Καὶ εἰς ἃ μὲν λήγει, ὕλη καὶ [40] λόγος, ὅθεν δὲ ἄρχεται, ψυχὴ ἐφεστῶσα τῷ μεμιγμένῳ, ἣν οὐ κακοπαθεῖν δεῖ νομίζειν ῥᾷστα διοικοῦσαν τόδε τὸ πᾶν τῇ οἷον παρουσίᾳ.

3. Καὶ οὐκ ἄν τις εἰκότως οὐδὲ τούτῳ μέμψαιτο ὡς οὐ καλῷ οὐδὲ τῶν μετὰ σώματος οὐκ ἀρίστῳ, οὐδ' αὖ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι αὐτῷ αἰτιάσαιτο πρῶτον μὲν ἐξ ἀνάγκης ὄντος αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐκ λογισμοῦ γενομένου, ἀλλὰ φύσεως [5] ἀμείνονος γεννώσης κατὰ φύσιν ὅμοιον ἑαυτῇ· ἔπειτα οὐδ' εἰ λογισμὸς εἴη ὁ ποιήσας, αἰσχυνεῖται τῷ ποιηθέντι· ὅλον γάρ τι ἐποίησε πάγκαλον καὶ αὔταρκες καὶ φίλον αὐτῷ καὶ τοῖς μέρεσι τοῖς αὐτοῦ[a] τοῖς τε κυριωτέροις καὶ τοῖς ἐλάττοσιν ὡσαύτως προσφόροις. Ὁ τοίνυν ἐκ τῶν μερῶν [10] τὸ ὅλον αἰτιώμενος ἄτοπος ἂν εἴη τῆς αἰτίας· τά τε γὰρ μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν, εἰ σύμφωνα καὶ ἁρμόττοντα ἐκείνῳ, τό τε ὅλον σκοπούμενον μὴ πρὸς μέρη ἄττα μικρὰ[b] βλέπειν. Τοῦτο γὰρ οὐ τὸν κόσμον αἰτιωμένου, ἀλλά τινα τῶν αὐτοῦ χωρὶς λαβόντα[c], οἷον εἰ παντὸς [15] ζῴου τρίχα ἢ τῶν χαμαὶ δακτύλων[d] ἀμελήσας τὸν πάντα ἄνθρωπον, δαιμονίαν τινὰ ὄψιν βλέπειν, ἢ νὴ Δία τὰ ἄλλα ζῷα ἀφεὶς τὸ εὐτελέστατον λαμβάνοι, ἢ τὸ ὅλον γένος παρείς, οἷον τὸ ἀνθρώπου, Θερσίτην εἰς μέσον ἄγοι. Ἐπεὶ οὖν τὸ γενόμενον ὁ κόσμος ἐστὶν ὁ σύμπας, τοῦτον[e] [20] θεωρῶν τάχα ἂν ἀκούσαις[f] παρ' αὐτοῦ, ὡς «ἐμὲ πεποίηκε θεὸς κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζῴων καὶ ἱκανὸς ἐμαυτῷ καὶ αὐτάρκης οὐδενὸς δεόμενος, ὅτι πάντα ἐν ἐμοὶ καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γενητῶν φύσις[g] καὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ δαιμόνων δῆμοι καὶ [25] ψυχαὶ ἀγαθαὶ καὶ ἄνθρωποι ἀρετῇ εὐδαίμονες. Οὐ γὰρ δὴ γῆ μὲν κεκόσμηται φυτοῖς τε πᾶσι καὶ ζῴοις παντοδαποῖς καὶ μέχρι θαλάττης ψυχῆς ἦλθε δύναμις, ἀὴρ δὲ πᾶς καὶ αἰθὴρ καὶ οὐρανὸς σύμπας ψυχῆς ἄμοιρος, ἀλλ' ἐκεῖ ψυχαὶ ἀγαθαὶ πᾶσαι, ἄστροις ζῆν διδοῦσαι καὶ τῇ εὐτάκτῳ [30] οὐρανοῦ καὶ ἀιδίῳ περιφορᾷ νοῦ μιμήσει κύκλῳ φερομένῃ ἐμφρόνως περὶ ταὐτὸν ἀεί· οὐδὲν γὰρ ἔξω ζητεῖ. Πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐφίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, τυγχάνει δὲ κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτῶν ἕκαστα· ἐξήρτηται γὰρ πᾶς μὲν οὐρανὸς ἐκείνου, πᾶσα δὲ ἐμὴ

trae verso il male e lo porta verso l'irrazionalità, *[35]* essendo essa stessa irrazionale; però, l'Intelligenza domina sulla necessità. Il mondo intelligibile è soltanto ragione e non potrebbe nascerne un altro che fosse soltanto ragione; se nasce un'altra cosa, questa sarà necessariamente inferiore e non <pura> ragione; nemmeno sarà la materia, poiché essa è priva di ordine; sarà dunque un misto delle due. Il mondo si risolve dunque in materia *[40]* e ragione: ne è origine l'Anima che presiede a questo mescolamento, la quale non si deve credere che si affatichi poiché governa l'universo molto agevolmente con una certa presenza.

3. *[Bisogna guardare all'universo nella sua totalità]*

Nessuno può, se non a torto, disprezzare questo mondo, quasi non sia bello e il migliore degli esseri corporei, ed accusare chi è causa della sua esistenza. Anzitutto, esso esiste necessariamente e non deriva da un atto di riflessione, ma da un essere superiore che genera per natura un essere simile a se stesso; e se anche fosse stato prodotto per un atto di riflessione, chi l'ha prodotto non avrebbe da vergognarsene: poiché il tutto che egli ha prodotto è bello e sufficiente a se stesso, unito a sé e a tutte le sue parti, grandi e piccole, in modo egualmente conveniente. Perciò chi accusa il tutto guardando alle parti *[10]* fa un'accusa assurda, poiché bisogna esaminare le parti in relazione al tutto[30], <per vedere> se convengono ed armonizzano con esso, ed esaminare il tutto senza fermarsi ai piccoli dettagli. Non accusa certo il mondo colui che ne considera separatamente qualche parte; è come se qualcuno considerasse di un animale *[15]* intero soltanto un capello o un dito dei piedi trascurando la totalità dell'uomo che è un spettacolo divino; o come se si lasciassero da parte, per Zeus, tutti gli altri viventi per guardare al più abietto o, tralasciando tutta una specie, ad esempio quella umana, si ponesse al centro solo Tersite.

Ora, poiché ciò che è stato fatto è il mondo nella sua totalità, *[20]* chi lo consideri così, forse lo sentirà parlare in questo modo: «Un Dio mi ha fatto ed io che son venuto da Lui[31] sono perfetto poiché comprendo tutti i viventi, basto a me stesso e non ho bisogno di nessuno, poiché sono in me tutte le piante e gli animali e gli esseri tutti che nascono, molti dei e turbe di demoni, *[25]* anime buone e uomini felici per virtù. Non soltanto la terra è adorna di piante e di animali di ogni specie e non soltanto il mare ha ricevuto la potenza vitale; anche l'aria, l'etere e il cielo sono tutti partecipi di vita, poiché ivi son tutte le anime buone che danno la vita agli astri e alla sfera eterna *[30]* del cielo che, ad imitazione dell'Intelligenza, gira saggiamente con moto circolare sempre intorno al medesimo centro, poiché nulla essa cerca al di fuori di sé. Tutti gli esseri che sono in me aspirano al bene e ciascuno lo raggiunge secondo il suo potere. Da Lui dipendono tutto il cielo, la mia anima intera, gli dei

ψυχὴ καὶ οἱ ἐν μέρεσιν [35] ἐμοῖς θεοί, καὶ τὰ ζῷα δὲ πάντα καὶ φυτὰ[h] καὶ εἴ τι ἄψυχον δοκεῖ εἶναι ἐν ἐμοί. Καὶ τὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέχειν δοκεῖ μόνον, τὰ δὲ τοῦ ζῆν, τὰ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, τὰ δὲ ἤδη λόγον ἔχει, τὰ δὲ πᾶσαν ζωήν. Οὐ γὰρ τὰ ἴσα ἀπαιτεῖν δεῖ τοῖς μὴ ἴσοις· οὐδὲ γὰρ δακτύλῳ τὸ [40] βλέπειν, ἀλλὰ ὀφθαλμῷ τοῦτο, δακτύλῳ δὲ ἄλλο, τὸ εἶναι οἶμαι δακτύλῳ καὶ τὸ αὑτοῦ ἔχειν.»

4. Πῦρ δὲ εἰ ὑπὸ ὕδατος σβέννυται καὶ ἕτερον ὑπὸ πυρὸς φθείρεται, μὴ θαυμάσῃς. Καὶ γὰρ εἰς τὸ εἶναι ἄλλο αὐτὸ ἤγαγεν, οὐκ[a] ἀχθὲν ὑφ' αὑτοῦ ὑπ' ἄλλου ἐφθάρη, καὶ ἦλθε δὲ εἰς τὸ εἶναι ὑπ' ἄλλου φθορᾶς, καὶ ἡ φθορὰ [5] δὲ αὐτῷ οὐδὲν ἂν ἡ οὕτω δεινὸν φέροι, καὶ ἀντὶ τοῦ φθαρέντος πυρὸς πῦρ ἄλλο. Τῷ μὲν γὰρ ἀσωμάτῳ οὐρανῷ ἕκαστον μένει, ἐν δὲ τῷδε τῷ οὐρανῷ πᾶν μὲν ἀεὶ ζῇ καὶ ὅσα τίμια καὶ κύρια μέρη, αἱ δὲ ἀμείβουσαι ψυχαὶ σώματα καὶ ἄλλοτε[b] ἐν ἄλλῳ εἴδει γίγνονται, καὶ ὅταν δὲ [10] δύνηται, ἔξω γενέσεως στᾶσα ψυχὴ μετὰ τῆς πάσης ἐστὶ ψυχῆς. Σώματα δὲ ζῇ κατ' εἶδος καὶ καθ' ὅλου ἕκαστα[c], εἴπερ ἐξ αὐτῶν καὶ ζῷα ἔσται καὶ τραφήσεται· ζωὴ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένη, ἐκεῖ δὲ ἀκίνητος. Ἔδει δὲ κίνησιν ἐξ ἀκινησίας εἶναι καὶ ἐκ τῆς ἐν αὐτῇ ζωῆς τὴν ἐξ αὐτῆς [15] γεγονέναι ἄλλην, οἷον ἐμπνέουσαν καὶ οὐκ ἀτρεμοῦσαν ζωὴν ἀναπνοὴν τῆς ἠρεμούσης οὖσαν. Ζῴων δὲ εἰς ἄλληλα ἀναγκαῖαι αἱ ἐπιθέσεις καὶ φθοραί· οὐδὲ γὰρ ἀίδια ἐγίνετο. Ἐγίνετο[d] δέ, ὅτι λόγος πᾶσαν ὕλην κατελάμβανε καὶ εἶχεν ἐν αὐτῷ πάντα ὄντων αὐτῶν ἐκεῖ ἐν τῷ ἄνω οὐρανῷ· [20] πόθεν γὰρ ἂν ἦλθε μὴ ὄντων ἐκεῖ; Ἀνθρώπων δὲ εἰς ἀλλήλους ἀδικίαι ἔχοιεν μὲν ἂν αἰτίαν ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ, ἀδυναμίᾳ δὲ τοῦ τυχεῖν σφαλλόμενοι ἐπ' ἄλλους τρέπονται. Ἴσχουσι δὲ ἀδικοῦντες δίκας κακυνόμενοί τε ταῖς ψυχαῖς ἐνεργείαις κακίας τάττονταί τε εἰς τόπον χείρονα· [25] οὐ γὰρ μήποτε ἐκφύγῃ μηδὲν τὸ ταχθὲν ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ. Ἔστι δὲ οὐ διὰ τὴν ἀταξίαν τάξις οὐδὲ διὰ τὴν ἀνομίαν νόμος, ὥς τις οἴεται, ἵνα γένοιτο ἐκεῖνα διὰ τὰ χείρω καὶ ἵνα φαίνοιτο, ἀλλὰ διὰ τὴν τάξιν ἐπακτὸν οὖσαν· καὶ ὅτι τάξις, ἀταξία, καὶ διὰ τὸν νόμον καὶ τὸν λόγον καὶ [30] ὅτι λόγος, παρανομία καὶ ἄνοια οὐ τῶν βελτιόνων τὰ χείρω πεποιηκότων, ἀλλὰ τῶν δέχεσθαι δεομένων τὰ ἀμείνω φύσει τῇ ἑαυτῶν ἢ συντυχίᾳ καὶ κωλύσει ἄλλων δέξασθαι οὐ δεδυνημένων. Τὸ γὰρ ἐπακτῷ χρώμενον τάξει τοῦτο[e] ἂν οὐ τύχοι ἢ δι' αὐτὸ παρ' αὑτοῦ[f] ἢ δι' ἄλλο παρ' ἄλλου· [35] πολλὰ δὲ ὑπ' ἄλλων[g] πάσχει καὶ ἀκόντων τῶν ποιούντων καὶ πρὸς ἄλλο ἱεμένων. Τὰ δὲ δι' αὑτὰ[h]

che sono nelle mie parti, *[35]* tutti gli animali, le piante e gli esseri apparentemente inanimati che sono in me. Di questi esseri, alcuni partecipano soltanto dell'esistenza, altri della vita, altri hanno in più la sensibilità[32], altri hanno anche la ragione, altri la vita completa. Non bisogna richiedere da questi esseri diversi effetti eguali; al dito *[40]* non si può chiedere di vedere, ma all'occhio; al dito si richiede qualche altra cosa, cioè di essere dito e di compiere la sua funzione».

4. *[I conflitti nell'universo obbediscono a una legge]*

Se il fuoco è spento dall'acqua e se altra cosa è distrutta dal fuoco, non bisogna stupirsi. Poiché un'altra cosa l'ha condotto all'esistenza e non s'è prodotto da sé, perciò è distrutto da un'altra; esso è venuto alla esistenza per la distruzione di un'altra cosa e, se è così, la sua distruzione *[5]* non ha in sé nulla di terribile, perché, una volta distrutto, il fuoco è sostituito da altro fuoco. Nel cielo incorporeo ogni singola cosa sussiste, nel nostro cielo il tutto vive sempre insieme con le sue parti più preziose ed importanti, ma le anime che cambiano di corpo rinascono sotto nuovi aspetti[33] e, quando *[10]* possono, sfuggono alla nascita e si congiungono all'Anima del mondo. Ci sono poi corpi che vivono per la loro specie e per il loro gruppo, poiché da essi altri viventi trarranno esistenza e nutrimento: vita mobile quaggiù, ma lassù immobile.

Il movimento deve venire dall'immobilità; dalla vita che è in se stessa, *[15]* una vita diversa, una specie di soffio infaticabile che è come il respiro della vita immobile. Tra i viventi sono necessari i conflitti e le distruzioni, poiché essi sono nati e non sono eterni. E sono nati poiché la ragione occupa tutta la materia e tutti li contiene in sé, essendo essi lassù nel cielo intelligibile: *[20]* donde verrebbero se non fossero là? I torti che gli uomini si fanno reciprocamente hanno la loro causa nel desiderio del bene; ma per l'incapacità di raggiungerlo essi escono di cammino e si urtano l'un l'altro. Coloro che agiscono male hanno il loro castigo poiché le loro anime vengono danneggiate dalle loro cattive azioni e poste in un luogo inferiore, *[25]* perché nulla sfugge all'ordine scritto nella legge dell'universo. L'ordine non nasce dal disordine, né la legge dall'illegalità, come pensa qualcuno[34], cosicché le cose migliori nascano dalle peggiori e per queste vengano all'esistenza, ma per l'ordine che vi è stato introdotto. Il disordine c'è perché c'è l'ordine; perché c'è la legge e la ragione *[30]* c'è l'illegalità e l'irragionevolezza, non perché le cose migliori producano le peggiori, ma perché le cose che desiderano possedere il meglio non possono riceverlo o per la loro natura o per varie circostanze o per altri ostacoli. Ciò che si serve di un ordine estrinseco può non realizzarlo, o per opera sua o per colpa di altri *[35]* e spesso patisce danno per colpa di altri che lo fanno involontariamente nel tendere ad altro scopo.

ἔχοντα κίνησιν αὐτεξούσιον ζῷα ῥέποι ἂν ὁτὲ μὲν πρὸς τὰ βελτίω, ὁτὲ δὲ πρὸς τὰ χείρω. Τὴν δὲ πρὸς τὰ χείρω τροπὴν παρ' αὐτοῦ[i] ζητεῖν ἴσως οὐκ ἄξιον· ὀλίγη γὰρ ῥοπὴ κατ' ἀρχὰς [40] γενομένη προϊοῦσα ταύτῃ πλέον καὶ μεῖζον τὸ ἁμαρτανόμενον ἀεὶ ποιεῖ· καὶ σῶμα δὲ σύνεστι καὶ ἐξ ἀνάγκης ἐπιθυμία· καὶ παροφθὲν τὸ πρῶτον καὶ τὸ ἐξαίφνης καὶ μὴ ἀναληφθὲν αὐτίκα καὶ αἵρεσιν εἰς ὃ τις ἐξέπεσεν εἰργάσατο. Ἕπεταί γε μὴν δίκη· καὶ οὐκ ἄδικον τοιόνδε [45] γενόμενον ἀκόλουθα πάσχειν τῇ διαθέσει, οὐδ' ἀπαιτητέον τούτοις τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχειν, οἷς μὴ εἴργασται εὐδαιμονίας ἄξια. Οἱ δ' ἀγαθοὶ μόνοι εὐδαίμονες· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ θεοὶ εὐδαίμονες.

5. Εἰ τοίνυν καὶ ψυχαῖς ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἔξεστιν εὐδαίμοσιν εἶναι, εἴ τινες μὴ εὐδαίμονες, οὐκ αἰτιατέον τὸν τόπον, ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἀδυναμίας οὐ δυνηθείσας καλῶς ἐναγωνίσασθαι, οὗ δὴ ἆθλα ἀρετῆς πρόκειται. Καὶ [5] μὴ θείους δὲ γενομένους θεῖον βίον μὴ ἔχειν τί δεινόν; Πενίαι δὲ καὶ νόσοι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς οὐδέν, τοῖς δὲ κακοῖς συμφορά· καὶ ἀνάγκη νοσεῖν σώματα ἔχουσι. Καὶ οὐκ ἀχρεῖα δὲ οὐδὲ ταῦτα παντάπασιν εἰς σύνταξιν καὶ συμπλήρωσιν τοῦ ὅλου. Ὡς γὰρ φθαρέντων τινῶν ὁ λόγος [10] ὁ τοῦ παντὸς κατεχρήσατο τοῖς φθαρεῖσιν εἰς γένεσιν ἄλλων – οὐδὲν γὰρ οὐδαμῇ ἐκφεύγει τὸ ὑπὸ τούτου καταλαμβάνεσθαι – οὕτω καὶ κακωθέντος σώματος καὶ μαλακισθείσης δὲ ψυχῆς τῆς τὰ τοιαῦτα πασχούσης καὶ νόσοις[a] καὶ κακίᾳ καταληφθέντα ὑπεβλήθη ἄλλῳ εἱρμῷ καὶ ἄλλῃ [15] τάξει. Καὶ τὰ μὲν αὐτοῖς συνήνεγκε τοῖς παθοῦσιν, οἷον πενία καὶ νόσος, ἡ δὲ κακία εἰργάσατό τι χρήσιμον εἰς τὸ ὅλον παράδειγμα δίκης γενομένη καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῆς χρήσιμα παρασχομένη. Καὶ γὰρ ἐγρηγορότας ἐποίησε καὶ νοῦν καὶ σύνεσιν ἐγείρει πονηρίας ὁδοῖς ἀντιταττομένων, [20] καὶ μανθάνειν δὲ ποιεῖ οἷον ἀγαθὸν ἀρετὴ παραθέσει κακῶν ὧν οἱ πονηροὶ ἔχουσι. Καὶ οὐ γέγονε τὰ κακὰ διὰ ταῦτα, ἀλλ' ὅτι χρῆται καὶ αὐτοῖς εἰς δέον, ἐπείπερ ἐγένετο, εἴρηται. Τοῦτο δὲ δυνάμεως μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι καὶ τοῖς ἀμόρφοις [25] γενομένοις εἰς ἑτέρας μορφὰς χρῆσθαι ἱκανὴν εἶναι. Ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν ἀγαθοῦ θετέον· ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ, ὅτι ἐν ἄλλῳ. Τὸ οὖν ἄλλο, ἐν ᾧ ἐστι τὸ ἀγαθόν, ἕτερον ἀγαθοῦ ὂν ποιεῖ τὴν ἔλλειψιν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ἦν.

Gli esseri viventi che hanno il potere di muoversi da sé spontaneamente inclinano ora verso il meglio, ora verso il peggio. Forse non merita ricercare da dove derivi l'inclinazione verso il peggio; nel principio quest'inclinazione è debole, *[40]* poi aumenta nel suo processo e rende sempre maggiori e più numerosi gli errori. E poi il corpo è unito <all'anima> e necessariamente ne deriva il desiderio; infine, un primo e subitaneo errore che non sia subito represso spinge la volontà verso una completa caduta[35]. Ma la pena tien dietro; e non è ingiusto che l'anima, *[45]* diventata così <cattiva> subisca le conseguenze del suo stato, né bisogna esigere la felicità per coloro che non hanno fatto nulla che fosse degno di felicità. Soltanto i buoni sono felici: e perciò gli dei sono felici.

5. *[I mali esistono quaggiù in funzione del bene]*

Se dunque le anime possono essere felici anche in questo mondo e se alcuni non sono felici, non bisogna accusare il luogo, ma la loro incapacità a combattere valorosamente dove sono proposti i premi alla virtù. *[5]*

Che c'è di strano se coloro che non sono diventati divini non posseggono una vita divina?

La povertà poi e le malattie sono nulla per i buoni, mentre sono un male per i cattivi; e poi, per coloro che posseggono un corpo è necessità ammalarsi. E inoltre, essa non è del tutto senza utilità per l'ordine e la perfezione dell'universo.

Infatti, come la Ragione del mondo si serve degli esseri che si corrompono *[10]* per la generazione di altri – infatti nulla sfugge al suo dominio – così anche quando il corpo ha un malanno e l'anima che ne soffre viene indebolita, ciò che è colpito dalle malattie e dal male è subordinato ad un altro concatenamento e ad un altro ordine. *[15]*

Alcuni di questi <mali> servono a coloro che li subiscono, come ad esempio la povertà e la malattia; il vizio, poi, produce qualcosa di utile nell'universo, poiché diventa esempio di punizione, e molti altri vantaggi esso porta ancora. Infatti esso tien desti, eccita l'intelligenza e la coscienza facendole resistenti sulle vie della colpa, *[20]* fa vedere qual bene sia la virtù mediante la comparazione coi mali che i cattivi subiscono. Certo, non per questo esiste il male; ma anch'esso, come s'è detto[36], una volta nato, deve esserci utile. Il più grande potere è quello di saper bene utilizzare il male stesso e di essere capace di adoperare questa cosa informe *[25]* per <la produzione di> altre forme.

Insomma, bisogna affermare che il male è difetto del bene, ed è necessario che quaggiù ci sia difetto di bene, poiché esso è in altro.

Questo soggetto, in cui è il bene, essendo differente dal bene, produce il difetto: e infatti esso non è buono. Perciò «non si distruggono

Διὸ οὔτε ἀπολέσθαι τὰ κακά, ὅτι τε *[30]* ἄλλα ἄλλων ἐλάττω πρὸς ἀγαθοῦ φύσιν ἕτερά τε ἄλλα τοῦ ἀγαθοῦ τὴν αἰτίαν τῆς ὑποστάσεως ἐκεῖθεν λαβόντα, τοιαῦτα δὴ γενόμενα τῷ πόρρω.

6. Τὸ δὲ παρ' ἀξίαν, ὅταν ἀγαθοὶ κακὰ ἔχωσι, φαῦλοι δὲ τὰ ἐναντία, τὸ μὲν λέγειν ὡς οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ οὐδ' αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθὸν ὀρθῶς μὲν λέγεται· ἀλλὰ διὰ τί τὰ μὲν παρὰ φύσιν τούτῳ, τὰ δὲ κατὰ φύσιν τῷ πονηρῷ; *[5]* Πῶς γὰρ καλῶς νέμειν οὕτω;[a] Ἀλλ' εἰ τὸ κατὰ φύσιν οὐ ποιεῖ προσθήκην πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐδ' αὖ τὸ παρὰ φύσιν ἀφαιρεῖ τοῦ κακοῦ τοῦ ἐν φαύλοις, τί διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως; Ὥσπερ οὐδ' εἰ ὁ μὲν καλὸς τὸ σῶμα, ὁ δὲ αἰσχρὸς ὁ ἀγαθός. Ἀλλὰ τὸ πρέπον καὶ ἀνάλογον[b] καὶ τὸ κατ' *[10]* ἀξίαν ἐκείνως ἂν ἦν, ὃ νῦν οὐκ ἔστι· προνοίας δὲ ἀρίστης ἐκεῖνο ἦν. Καὶ μὴν καὶ τὸ δούλους, τοὺς δὲ δεσπότας εἶναι, καὶ ἄρχοντας τῶν πόλεων τοὺς κακούς, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς δούλους εἶναι, οὐ πρέποντα ἦν, οὐδ' εἰ προσθήκην ταῦτα μὴ φέρει εἰς ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ κτῆσιν. Καίτοι[c] τὰ ἀνομώτατα ἂν *[15]* πράξειεν ἄρχων πονηρός· καὶ κρατοῦσι δ' ἐν πολέμοις οἱ κακοὶ καὶ οἷα αἰσχρὰ δρῶσιν αἰχμαλώτους λαβόντες. Πάντα γὰρ ταῦτα ἀπορεῖν ποιεῖ, ὅπως προνοίας οὔσης γίνεται. Καὶ γὰρ εἰ[d] πρὸς τὸ ὅλον βλέπειν δεῖ τὸν ὁτιοῦν μέλλοντα ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰ μέρη ὀρθῶς ἔχει τάττειν ἐν *[20]* δέοντι αὐτῷ καὶ μάλιστα, ὅταν ἔμψυχα ᾖ καὶ ζωὴν ἔχῃ ἢ καὶ λογικὰ ᾖ, καὶ τὴν πρόνοιαν δὲ ἐπὶ πάντα φθάνειν καὶ τὸ ἔργον αὐτῆς τοῦτ' εἶναι, τὸ μηδενὸς ἠμεληκέναι. Εἰ οὖν φαμεν ἐκ νοῦ τόδε τὸ πᾶν ἠρτῆσθαι καὶ εἰς ἅπαντα ἐληλυθέναι τὴν δύναμιν αὐτοῦ, πειρᾶσθαι δεῖ *[25]* δεικνύναι, ὅπῃ ἕκαστα τούτων καλῶς ἔχει.

7. Πρῶτον τοίνυν ληπτέον ὡς τὸ καλῶς ἐν τῷ μικτῷ ζητοῦντας χρὴ μὴ πάντῃ ἀπαιτεῖν ὅσον τὸ καλῶς ἐν τῷ ἀμίκτῳ ἔχει, μηδ' ἐν δευτέροις ζητεῖν τὰ πρῶτα, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ σῶμα ἔχει, συγχωρεῖν καὶ παρὰ τούτου ἰέναι *[5]* εἰς τὸ πᾶν[a], ἀπαιτεῖν δὲ παρὰ τοῦ λόγου, ὅσον ἐδύνατο δέξασθαι τὸ μίγμα, εἰ μηδὲν τούτου ἐλλείπει· οἷον, εἴ τις ἐσκόπει τὸν ἄνθρωπον τὸν αἰσθητὸν ὅστις κάλλιστος, οὐκ ἂν δήπου τῷ ἐν νῷ ἀνθρώπῳ ἠξίωσε τὸν αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖνο ἀποδεδέχθαι τοῦ ποιητοῦ, εἰ ὅμως ἐν σαρξὶ καὶ *[10]* νεύροις καὶ ὀστέοις ὄντα κατέλαβε τῷ λόγῳ, ὥστε καὶ ταῦτα καλλῦναι καὶ τὸν λόγον δυνηθῆναι ἐπανελθεῖν τῇ ὕλῃ. Ταῦτα

i mali»[37], poiché [30] rispetto al bene ci sono degli esseri inferiori gli uni agli altri ed essi, pur avendo nel bene, da cui differiscono, la causa della loro esistenza, divengono ciò che sono allontanandosi <da lui>.

6. [Dubbi contro la provvidenza]

A chi dicesse che, contro il merito, i buoni ottengono dei mali e i cattivi dei beni[38], si può giustamente rispondere che non c'è nessun male per i buoni e nessun bene per i cattivi. Ma allora, perché al buono accadono cose contro natura, al cattivo cose secondo natura? [5] Come sarebbe buona una simile ripartizione? Ma se la conformità alla natura non aggiunge nulla alla felicità, il suo contrario nulla toglie al vizio dei cattivi; che importa essere così o così? Nulla, come avere un corpo bello o brutto.

Ma, in quel modo, ci sarebbe convenienza, ordine, [10] giusta distribuzione, che ora non ci sono: e questo sarebbe una provvidenza perfetta. Non è certo conveniente che ci siano schiavi e che i cattivi siano i padroni e i capi delle città e i giusti siano schiavi, anche se questo fatto non aggiunge nulla al possesso del bene e del male. Se il malvagio è padrone può commettere i più grandi delitti; [15] e se i malvagi vincono in guerra, quali scelleratezze commettono verso i prigionieri catturati! Tutte queste cose ci fanno dubitare: come avviene tutto ciò, se c'è una provvidenza[39]? Chi si accinge a produrre qualche opera deve guardare al tutto, ma deve anche ordinare ciascuna parte [20] nel luogo che le conviene, specialmente quando si tratta di esseri animati, viventi o ragionevoli; così la provvidenza <deve> estendersi a tutto e l'opera sua consiste nel non trascurar nulla. Se dunque noi affermiamo che questo universo dipende da un'Intelligenza il cui potere penetra ovunque, bisogna cercare [25] di mostrare come ogni cosa sia come deve.

7. [Ogni cosa occupa il suo posto nell'universo]

Anzitutto bisogna comprendere che quando cerchiamo un bene in un essere misto non dobbiamo richiedere che esso sia così grande come il bene che è nell'essere non misto, né dobbiamo ricercare qualità primarie presso gli esseri di secondo ordine; poiché il mondo ha un corpo, bisogna ammettere che questo gli dia qualche cosa [5] e chiedere al mescolamento solo quel tanto di ragione che esso può accogliere e <vedere> se questa parte non sia difettosa. Così, ad esempio, se si esamina l'uomo sensibile più bello, non si può davvero giudicarlo eguale all'uomo intelligibile, ma approviamo l'opera del Creatore se questo essere, pur essendo fatto di carni, di nervi [10] e di ossa, è dominato dalla ragione in modo che essa possa render belle quelle cose e penetrare la materia.

τοίνυν ὑποθέμενον χρὴ προιέναι τὸ ἐντεῦθεν ἐπὶ τὰ ἐπιζητούμενα· τάχα γὰρ ἂν ἐν τούτοις τὸ θαυμαστὸν ἀνεύροιμεν[b] τῆς προνοίας καὶ τῆς δυνάμεως, παρ' [15] οὗ ὑπέστη τὸ πᾶν τόδε. Ὅσα μὲν οὖν ἔργα ψυχῶν, ἃ δὴ ἐν αὐταῖς ἵσταται ταῖς ἐργαζομέναις τὰ χείρω, οἷον ὅσα κακαὶ ψυχαὶ ἄλλας ἔβλαψαν καὶ ὅσα ἀλλήλας αἱ κακαί, εἰ μὴ καὶ τοῦ κακὰς ὅλως αὐτὰς εἶναι τὸ προνοοῦν αἰτιῷτο, ἀπαιτεῖν[c] λόγον οὐδὲ εὐθύνας προσήκει «αἰτία [20] ἑλομένου» διδόντας· εἴρηται γὰρ ὅτι ἔδει καὶ ψυχὰς κινήσεις οἰκείας ἔχειν καὶ ὅτι οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ζῷα ἤδη, καὶ δὴ καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν οὔσας ὅ εἰσιν ἀκόλουθον βίον ἔχειν· οὐδὲ γάρ, ὅτι κόσμος ἦν, ἐληλύθασιν, ἀλλὰ πρὸ κόσμου τὸ κόσμου εἶναι εἶχον καὶ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ὑφιστάναι [25] καὶ διοικεῖν καὶ ποιεῖν ὅστις τρόπος[d], εἴτε ἐφεστῶσαι καὶ διδοῦσαί τι παρ' αὐτῶν[e] εἴτε κατιοῦσαι εἴτε αἱ μὲν οὕτως, αἱ δ' οὕτως· οὐ γὰρ ἂν τὰ νῦν περὶ τούτων, ἀλλ' ὅτι, ὅπως πότ' ἂν ᾖ, τήν γε πρόνοιαν ἐπὶ τούτοις οὐ μεμπτέον. Ἀλλ' ὅταν πρὸς τοὺς ἐναντίους[f] τὴν παράθεσιν τῶν [30] κακῶν τις θεωρῇ, πένητας ἀγαθοὺς καὶ πονηροὺς πλουσίους καὶ πλεονεκτοῦντας ἐν οἷς ἔχειν δεῖ ἀνθρώπους ὄντας τοὺς χείρους καὶ κρατοῦντας, καὶ ἑαυτῶν[g] καὶ τὰ ἔθνη καὶ τὰς πόλεις; Ἆρ' οὖν, ὅτι μὴ μέχρι γῆς φθάνει; Ἀλλὰ τῶν ἄλλων γινομένων λόγῳ μαρτύριον τοῦτο καὶ μέχρι γῆς [35] ἰέναι· καὶ γὰρ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ λόγου καὶ ψυχῆς καὶ ζωῆς μεταλαμβάνει. Ἀλλὰ φθάνουσα οὐ κρατεῖ; Ἀλλὰ ζῴου ἑνὸς ὄντος τοῦ παντὸς ὅμοιον ἂν γένοιτο, εἴ τις κεφαλὴν μὲν ἀνθρώπου καὶ πρόσωπον ὑπὸ φύσεως καὶ λόγου γίνεσθαι[h] λέγοι κρατοῦντος, τὸ δὲ λοιπὸν ἄλλαις [40] ἀναθείη αἰτίαις, τύχαις ἢ ἀνάγκαις, καὶ φαῦλα διὰ τοῦτο ἢ δι' ἀδυναμίαν φύσεως γεγονέναι. Ἀλλ' οὐδὲ[i] ὅσιον οὐδ' εὐσεβὲς ἐνδόντας τῷ μὴ καλῶς[l] ταῦτα ἔχειν καταμέμφεσθαι τῷ ποιήματι.

8. Λοιπὸν δὴ ζητεῖν ὅπῃ καλῶς ταῦτα, καὶ ὡς τάξεως μετέχει, ἢ ὅπῃ μή. Ἢ οὐ κακῶς. Παντὸς δὴ ζῴου τὰ μὲν ἄνω, πρόσωπα[a] καὶ κεφαλή, καλλίω, τὰ δὲ μέσα καὶ κάτω οὐκ ἴσα· ἄνθρωποι δὲ ἐν μέσῳ καὶ κάτω, ἄνω δὲ οὐρανὸς καὶ [5] οἱ ἐν αὐτῷ θεοί· καὶ τὸ πλεῖστον τοῦ κόσμου θεοὶ καὶ οὐρανὸς πᾶς κύκλῳ, γῆ δὲ οἷα κέντρον καὶ πρὸς ἕν[b] τι τῶν ἄστρων. Θαυμάζεται δὲ ἐν ἀνθρώποις ἀδικία, ὅτι ἄνθρωπον ἀξιοῦσιν ἐν τῷ παντὶ τὸ τίμιον

Ammesso questo, dobbiamo procedere verso il nostro assunto; forse potremo trovare in questi esseri questa provvidenza e potenza meravigliosa, *[15]* da cui dipende il nostro universo.

<Se consideriamo> le azioni delle anime, le azioni che appartengono alle anime che compiono il male, come ad esempio le offese che arrecano alle altre e si fanno tra loro, non possiamo chiedere alla provvidenza – a meno che non si voglia accusarla di averle fatte cattive – né conto né ragione <di quelle azioni>, dal momento che si ammette che «la colpa *[20]* è di chi ha scelto»[40]. S'è detto[41] infatti che le anime devono avere un movimento proprio e poiché non sono anime soltanto, ma viventi <in un corpo>, non è da meravigliarsi se esse vivono quella vita che corrisponde al loro stato. Esse non sono discese <nei corpi>, perché il mondo esisteva, ma già prima del mondo esse gli appartenevano, si curavano di farlo esistere, di ordinarlo, *[25]* di fabbricarlo in tutti i modi, sia dirigendolo sia dandogli qualcosa di se stesse, sia discendendovi in un modo o in un altro: non di questo dobbiamo ora trattare, ma, comunque sia, basta perché non si abbia ad accusare la provvidenza.

Ma quando paragoniamo i buoni ai cattivi *[30]* e vediamo poveri i buoni e i cattivi ricchi e ben forniti di quei beni che dovrebbero possedere anche i loro inferiori che pur sono uomini, e li vediamo dominare i loro popoli e le loro città? Forse che <la provvidenza> non si estende sino alla terra?

Ma, oltre alle cose che avvengono secondo ragione, c'è questo che ci prova che essa discende sino alla terra: *[35]* cioè che le piante e gli esseri viventi partecipano di ragione, di anima e di vita.

Ma se si estende fin quaggiù, non domina.

Poiché questo universo è un essere animato unico, è come se qualcuno dicesse che la testa e il viso dell'uomo derivano dalla natura e dalla ragione dominante e attribuisse il rimanente <del corpo> ad altre cause, *[40]* al caso o alla necessità, spiegando così mediante l'impotenza della natura l'origine delle parti meno importanti. Ma non è santo né pio biasimare la creazione affermando che queste cose non sono bene disposte.

8. *[I malvagi comandano per la viltà dei loro sudditi]*

Resta da cercare come queste cose siano bene ordinate e come partecipino dell'ordine o, altrimenti, come queste cose siano un male. In ogni essere vivente le parti superiori, il viso e la testa, sono le più belle, ma non sono tali le parti mediane e inferiori. Gli uomini sono nella regione media e inferiore <del mondo>, in alto sono il cielo *[5]* e gli dei che esso contiene; gli dei e il cielo che circonda il mondo formano la maggior parte del mondo, la terra sta al centro e non è che un astro qualunque. Ci stupiamo che negli uomini ci sia l'ingiustizia poiché

εἶναι ὡς οὐδενὸς ὄντος σοφωτέρου. Τὸ δὲ κεῖται ἄνθρωπος ἐν μέσῳ[c] θεῶν καὶ θηρίων *[10]* καὶ ῥέπει ἐπ' ἄμφω καὶ ὁμοιοῦνται οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ, οἱ δὲ μεταξύ εἰσιν, οἱ πολλοί. Οἱ δὴ κακυνθέντες εἰς τὸ ἐγγὺς ζῴων ἀλόγων καὶ θηρίων ἰέναι ἕλκουσι τοὺς μέσους καὶ βιάζονται· οἱ δὲ βελτίους μέν εἰσι τῶν βιαζομένων, κρατοῦνταί γε μὴν ὑπὸ τῶν χειρόνων· ᾗ εἰσι[d] χείρους *[15]* καὶ αὐτοὶ καὶ οὐκ εἰσὶν ἀγαθοὶ οὐδὲ παρεσκεύασαν αὐτοὺς μὴ παθεῖν. Εἰ οὖν παῖδες ἀσκήσαντες μὲν τὰ σώματα, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀπαιδευσίας τούτου χείρους γενόμενοι[e] ἐν πάλῃ κρατοῖεν τῶν μήτε τὰ σώματα μήτε τὰς ψυχὰς πεπαιδευμένων καὶ τὰ σιτία αὐτῶν ἁρπάζοιεν καὶ τὰ *[20]* ἱμάτια αὐτῶν τὰ ἁβρὰ λαμβάνοιεν, τί ἂν τὸ πρᾶγμα ἢ γέλως εἴη; Ἢ πῶς οὐκ ὀρθὸν καὶ τὸν νομοθέτην συγχωρεῖν ταῦτα μὲν πάσχειν ἐκείνους δίκην ἀργίας καὶ τρυφῆς διδόντας, οἳ ἀποδεδειγμένων[f] γυμνασίων αὐτοῖς οἵδ' ὑπ' ἀργίας[g] καὶ τοῦ ζῆν μαλακῶς καὶ ἀνειμένως *[25]* περιεῖδον ἑαυτοὺς ἄρνας καταπιανθέντας λύκων ἁρπαγὰς εἶναι; Τοῖς δὲ ταῦτα ποιοῦσι πρώτη μὲν δίκη τὸ λύκοις εἶναι καὶ κακοδαίμοσιν ἀνθρώποις· εἶτα αὐτοῖς καὶ κεῖται ἃ παθεῖν χρεὼν τοὺς τοιούτους· οὐ γὰρ ἔστη ἐνταῦθα κακοῖς γενομένοις ἀποθανεῖν, ἀλλὰ τοῖς ἀεὶ προτέροις *[30]* ἕπεται ὅσα κατὰ λόγον καὶ φύσιν, χείρω τοῖς χείροσι, τοῖς δὲ ἀμείνοσι τὰ ἀμείνω. Ἀλλ' οὐ παλαῖστραι[h] τὰ τοιαῦτα· παιδιὰ γὰρ ἐκεῖ. Ἔδει γὰρ μειζόνων τῶν παίδων μετὰ ἀνοίας ἀμφοτέρων γινομένων ἀμφοτέρους μὲν ζώννυσθαι ἤδη καὶ ὅπλα ἔχειν, καὶ ἡ θέα καλλίων ἢ κατὰ πάλας *[35]* γυμνάζοντι· νῦν δ' οἱ μὲν ἄοπλοι, οἱ δὲ ὁπλισθέντες κρατοῦσιν. Ἔνθα οὐ θεὸν ἔδει ὑπὲρ τῶν ἀπολέμων αὐτὸν μάχεσθαι· σῴζεσθαι γὰρ ἐκ πολέμων φησὶ δεῖν ὁ νόμος ἀνδριζομένους, ἀλλ' οὐκ εὐχομένους· οὐδὲ γὰρ κομίζεσθαι καρποὺς εὐχομένους ἀλλὰ γῆς ἐπιμελουμένους, οὐδέ γε *[40]* ὑγιαίνειν μὴ ὑγείας ἐπιμελουμένους· οὐδ' ἀγανακτεῖν δέ, εἰ τοῖς φαύλοις πλείους γίνοιντο καρποὶ ἢ ὅλως αὐτοῖς γεωργοῦσιν εἴη ἄμεινον. Ἔπειτα γελοῖον τὰ μὲν ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὸν βίον γνώμῃ τῇ ἑαυτῶν πράττειν, κἂν μὴ ταύτῃ πράττωσιν, ᾗ θεοῖς φίλα, σῴζεσθαι δὲ μόνον παρὰ *[45]* θεῶν οὐδὲ ταῦτα ποιήσαντας, δι' ὧν κελεύουσιν αὐτοὺς οἱ θεοὶ σῴζεσθαι. Καὶ τοίνυν οἱ θάνατοι αὐτοῖς βελτίους ἢ τὸ οὕτω[i] ζῶντας εἶναι, ὅπως ζῆν αὐτοὺς οὐκ ἐθέλουσιν οἱ ἐν τῷ παντὶ νόμοι· ὥστε τῶν ἐναντίων γινομένων[l], εἰρήνης ἐν ἀνοίαις καὶ κακίαις πάσαις φυλαττομένης, ἀμελῶς ἂν *[50]* ἔσχε τὰ προνοίας[m] ἐώσης κρατεῖν ὄντως τὰ χείρω. Ἄρχουσι δὲ κακοὶ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ· τοῦτο γὰρ δίκαιον, οὐκ ἐκεῖνο.

giudichiamo che l'uomo sia la cosa più preziosa dell'universo e l'essere più saggio di tutti. Invece egli sta in mezzo tra gli dei e le bestie *[10]* e inclina verso gli uni e verso le altre: alcuni assomigliano agli dei, altri alle bestie, la maggioranza sta nel mezzo.

Coloro che per la loro corruzione son vicini agli animali senza ragione e alle fiere, trascinano e maltrattano gli uomini che sono nel mezzo: e questi, che pur sono superiori a coloro che li maltrattano, si lasciano dominare dagli inferiori poiché sono in certo modo inferiori *[15]* ad essi, perché non sono ancora virtuosi e non sono preparati a non soffrire <quei mali>. Se fanciulli fisicamente esercitati, ma moralmente inferiori per mancanza di educazione, vincessero nella lotta altri fanciulli non educati né fisicamente né moralmente e rubassero loro i cibi *[20]* e portassero via i loro begli abiti, non sarebbe una cosa da ridere?

E come non agirebbe bene quel legislatore che permettesse che essi soffrissero quei danni a castigo della loro ignavia ed inerzia[42]?

Sono stati insegnati loro degli esercizi, ma essi per la loro ignavia e per la loro vita molle ed incurante *[25]* sono rimasti là inattivi, diventando così agnelli grassi preda dei lupi[43]. Per quelli poi che fanno il male, il primo castigo consiste nell'essere lupi e uomini malvagi; esistono inoltre per loro delle pene convenienti che essi devono subire, perché per coloro che sono stati cattivi quaggiù tutto non finisce, ma alle loro azioni antecedenti seguono sempre *[30]* le conseguenze, secondo ragione e natura, il male per quelle cattive, il bene per le buone.

Questa <vita> certo non è una palestra, ove si fanno dei giochi.

Quando i fanciulli sono cresciuti nell'ignoranza, bisognerebbe che essi, d'ambo le parti, cingessero le spade e prendessero le armi: il loro spettacolo sarebbe superiore a un esercizio ginnastico; *[35]* invece alcuni sono disarmati, altri sono armati e li vincono. Non tocca a Dio combattere per i pacifici: la legge vuole che alla guerra si salvi colui che è valoroso, non colui che prega, perché raccolgono frutti non quelli che pregano, ma quelli che coltivano la terra, *[40]* né sono sani coloro che non si prendono cura della loro salute; e non bisogna brontolare se i cattivi hanno un raccolto più abbondante, o se a loro riesca meglio la coltivazione. E poi sarebbe ridicolo compiere a proprio capriccio tutto ciò che riguarda la vita e, benché queste azioni non siano come piace agli dei, esigere la salvezza propria dagli dei *[45]* senza fare quanto gli dei comandano per la nostra salvezza. La morte è migliore della vita per coloro che vivono contro il volere delle leggi dell'universo; sicché quando i nemici sopravvengono, se la pace fosse loro conservata malgrado le loro follie e i loro vizi, la provvidenza sarebbe troppo negligente *[50]* a lasciar dominare i più deboli. I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi[44]: ed è giusto così, non il contrario.

9. Οὐ γὰρ δὴ οὕτω[a] τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι. Πάντα δὲ οὔσης προνοίας καὶ μόνης αὐτῆς οὐδ' ἂν εἴη· τίνος γὰρ ἂν ἔτι εἴη; Ἀλλὰ μόνον ἂν εἴη τὸ θεῖον. Τοῦτο δὲ καὶ νῦν ἐστι· καὶ πρὸς ἄλλο δὲ ἐλήλυθεν, *[5]* οὐχ ἵνα ἀνέλῃ τὸ ἄλλο, ἀλλ' ἐπιόντι οἷον[b] ἀνθρώπῳ ἦν ἐπ' αὐτῷ τηροῦσα τὸν ἄνθρωπον ὄντα· τοῦτο δέ ἐστι νόμῳ προνοίας ζῶντα, ὅ δή ἐστι πράττοντα ὅσα ὁ νόμος αὐτῆς λέγει. Λέγει δὲ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς γενομένοις ἀγαθὸν βίον ἔσεσθαι καὶ κεῖσθαι καὶ εἰς ὕστερον[c], τοῖς δὲ κακοῖς τὰ *[10]* ἐναντία. Κακοὺς δὲ γενομένους ἀξιοῦν ἄλλους αὐτῶν σωτῆρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους οὐ θεμιτὸν εὐχὴν ποιουμένων· οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον οὐδέ γε τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθούς, ἄλλον βίον ζῶντας τὸν ἀρχῆς ἀνθρωπίνης *[15]* ἀμείνω, τούτους αὐτῶν ἄρχοντας εἶναι· ἐπεὶ οὐδ' αὐτοὶ ἐπεμελήθησάν ποτε, ὅπως ἄρχοντες ἀγαθοὶ γένοιντο τῶν ἄλλων, ὅπως αὐτοῖς ᾖ ἐπιμελούμενοι[d], ἀλλὰ φθονοῦσιν, ἐάν τις ἀγαθὸς παρ' αὐτοῦ[e] φύηται· ἐπεὶ πλείους ἂν ἐγένοντο ἀγαθοί, εἰ τούτους ἐποιοῦντο προστάτας. *[20]* Γενόμενοι[f] τοίνυν ζῷον οὐκ ἄριστον, ἀλλὰ μέσην τάξιν ἔχον καὶ ἑλόμενον, ὅμως ἐν ᾧ κεῖται τόπῳ ὑπὸ προνοίας οὐκ ἐώμενον ἀπολέσθαι, ἀλλὰ ἀναφερόμενον ἀεὶ πρὸς τὰ ἄνω παντοίαις μηχαναῖς, αἷς τὸ θεῖον χρῆται ἐπικρατεστέραν ἀρετὴν ποιοῦν, οὐκ ἀπώλεσε τὸ λογικὸν εἶναι τὸ ἀνθρώπινον *[25]* γένος, ἀλλὰ μετέχον, εἰ καὶ μὴ ἄκρως, ἐστὶ καὶ σοφίας καὶ νοῦ καὶ τέχνης καὶ δικαιοσύνης, τῆς γοῦν πρὸς ἀλλήλους ἕκαστοι· καὶ οὓς ἀδικοῦσι δέ, οἴονται δικαίως ταῦτα ποιεῖν· εἶναι γὰρ ἀξίους. Οὕτω καλόν ἐστιν ἄνθρωπος ποίημα, ὅσον δύναται καλὸν εἶναι, καὶ συνυφανθὲν *[30]* εἰς τὸ πᾶν μοῖραν ἔχει τῶν ἄλλων ζῴων ὅσα ἐπὶ γῆς βελτίονα. Ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα ἐλάττω ζῷα αὐτοῦ κόσμον γῇ φέροντα μέμφεται οὐδεὶς νοῦν ἔχων. Γελοῖον γάρ, εἴ τις μέμφοιτο, ὅτι τοὺς ἀνθρώπους δάκνοι, ὡς δέον αὐτοὺς ζῆν κοιμωμένους. Ἀνάγκη δὲ καὶ ταῦτα *[35]* εἶναι· καὶ αἱ μὲν πρόδηλοι παρ' αὐτῶν ὠφέλειαι, τὰς δὲ οὐ φανερὰς ἀνεῦρε πολλὰς ὁ χρόνος[g]· ὥστε μηδὲν αὐτοῖς μάτην μηδὲ ἀνθρώποις εἶναι. Γελοῖον δὲ καὶ ὅτι ἄγρια πολλὰ αὐτῶν μέμφεσθαι γινομένων καὶ ἀνθρώπων ἀγρίων· εἰ δὲ μὴ πεπίστευκεν ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἀπιστοῦντα ἀμύνεται, *[40]* τί θαυμαστόν ἐστιν;

10. Ἀλλ' εἰ ἄνθρωποι ἄκοντές εἰσι κακοὶ καὶ τοιοῦτοι οὐχ ἑκόντες, οὔτ' ἄν τις τοὺς ἀδικοῦντας αἰτιάσαιτο, οὔτε τοὺς

9. *[L'uomo occupa nell'universo il posto che ha scelto]*

La provvidenza non dev'essere tale da ridurci a nulla; se la provvidenza fosse tutto e fosse sola, sarebbe come non fosse: di che sarebbe infatti provvidenza? Esisterebbe solo l'essere divino. E questo esiste davvero, ma esso si diffonde a un altro essere *[5]* non per distruggerlo, ma si avvicina, per esempio, all'uomo per conservargli il suo essere di uomo, cioè una vita secondo la legge della provvidenza, o meglio, una condotta fedele a quanto la legge prescrive.

Essa prescrive che coloro che diventano buoni avranno una vita buona, la quale sarà loro riservata anche più tardi e che i cattivi avranno *[10]* il contrario. Coloro che son diventati cattivi e domandano che altri dimenticando se stessi li salvino, fanno voti impossibili; nemmeno gli dei possono trascurare la loro vita per regolare le nostre cose e nemmeno ai buoni che vivono una vita superiore a ogni potenza umana *[15]* conviene assumere il governo <dei cattivi>; costoro poi non si sono mai curati di aver dei buoni governanti né di cercare per sé chi li diriga, ma provano rabbia se sorge qualche uomo di buona indole; poiché sarebbero di più i governanti buoni, se essi li prendessero come capi. *[20]*

<L'uomo> non è il migliore degli esseri viventi, ma occupa quel posto medio che ha scelto e nel luogo dove egli si trova la provvidenza non lo lascia perire; il genere umano, sempre ricondotto all'alto da diversi mezzi di cui si serve l'essere divino per far trionfare la virtù, non perde la sua essenza razionale, *[25]* ma partecipa, anche se non del tutto, di saggezza, d'intelligenza, d'arte e di giustizia, che gli uomini <esercitano> tra loro – infatti quando fanno un torto a qualcuno credono di agire giustamente e di trattarlo secondo il suo merito –; così l'uomo è una bella creatura, tanto bella quanto può essere, ed è posto *[30]* nell'universo in modo da avere una sorte migliore di tutti gli esseri che vivono sulla terra. Nessuno che abbia senno potrà rimproverare <alla provvidenza> l'esistenza di altri animali inferiori che sono l'ornamento della terra[45]. E infatti sarebbe ridicolo lamentarsi perché essi mordono gli uomini, come se gli uomini dovessero vivere sempre nel sonno. È necessario che anche questi <animali> *[35]* esistano: alcuni sono manifestamente utili, altri svelano per lo più col tempo la loro utilità, poiché nessuno è inutile né per sé né agli uomini. Obiettare che fra essi ci sono molte fiere selvagge è ridicolo, dal momento che anche alcuni uomini diventano bestie; e se esse non si fidano degli uomini, ma diffidano e si difendono, *[40]* che c'è da meravigliarsi?

10. *[L'uomo si muove liberamente nel mondo delle azioni]*

Ma se gli uomini sono cattivi contro il loro stesso volere[46] e involontariamente, nessuno potrà accusare né coloro che offendono, né

πάσχοντας ὡς δι' αὐτοὺς ταῦτα πάσχοντας. Εἰ δὲ δὴ καὶ ἀνάγκη οὕτω κακοὺς γίνεσθαι εἴτε ὑπὸ τῆς φορᾶς *[5]* εἴτε τῆς ἀρχῆς διδούσης τὸ ἀκόλουθον ἐντεῦθεν, φυσικῶς οὕτως. Εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ λόγος αὐτός ἐστιν ὁ ποιῶν, πῶς οὐκ ἄδικα οὕτως; Ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκοντες, ὅτι ἁμαρτία ἀκούσιον· τοῦτο δὲ οὐκ ἀναιρεῖ τὸ αὐτοὺς τοὺς πράττοντας παρ' αὐτῶν εἶναι, ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποιοῦσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ *[10]* ἁμαρτάνουσιν· ἢ οὐδ' ἂν ὅλως ἥμαρτον μὴ αὐτοὶ οἱ ποιοῦντες ὄντες. Τὸ δὲ τῆς ἀνάγκης οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ὅτι πάντως. Τὸ δὲ τῆς φορᾶς οὐχ ὥστε μηδὲν ἐφ' ἡμῖν εἶναι· καὶ γὰρ εἰ ἔξωθεν τὸ πᾶν, οὕτως ἂν ἦν, ὡς αὐτοὶ οἱ ποιοῦντες ἐβούλοντο· ὥστε οὐκ ἂν αὐτοῖς ἐναντία ἐτίθεντο *[15]* ἄνθρωποι οὐδ' ἂν ἀσεβεῖς, εἰ θεοὶ ἐποίουν. Νῦν δὲ παρ' αὐτῶν τοῦτο. Ἀρχῆς δὲ δοθείσης τὸ ἐφεξῆς περαίνεται συμπαραλαμβανομένων εἰς τὴν ἀκολουθίαν καὶ τῶν ὅσαι εἰσὶν ἀρχαί· ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι. Κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.

11. Πότερα δὲ φυσικαῖς ἀνάγκαις οὕτως ἕκαστα καὶ ἀκολουθίαις καὶ ὅπῃ δυνατὸν καλῶς; Ἢ οὔ, ἀλλ' ὁ λόγος ταῦτα πάντα ποιεῖ ἄρχων καὶ οὕτω βούλεται καὶ τὰ λεγόμενα κακὰ αὐτὸς κατὰ λόγον ποιεῖ οὐ βουλόμενος πάντα *[5]* ἀγαθὰ εἶναι, ὥσπερ ἂν εἴ τις τεχνίτης οὐ πάντα τὰ ἐν τῷ ζῴῳ ὀφθαλμοὺς ποιεῖ[a]· οὕτως οὐδ' ὁ λόγος πάντα θεοὺς εἰργάζετο, ἀλλὰ τὰ μὲν θεούς, τὰ δὲ δαίμονας, δευτέραν φύσιν, εἶτα ἀνθρώπους καὶ ζῷα ἐφεξῆς, οὐ φθόνῳ, ἀλλὰ λόγῳ ποικιλίαν νοερὰν ἔχοντι. Ἡμεῖς δέ, ὥσπερ οἱ ἄπειροι *[10]* γραφικῆς τέχνης αἰτιῶνται, ὡς οὐ καλὰ τὰ χρώματα πανταχοῦ, ὁ δὲ ἄρα τὰ προσήκοντα ἀπέδωκεν ἑκάστῳ τόπῳ· καὶ αἱ πόλεις δὲ οὐκ ἐξ ἴσων, καὶ εἰ εὐνομίᾳ[b] χρῶνται· ἢ εἴ τις δρᾶμα μέμφοιτο, ὅτι μὴ πάντες ἥρωες ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ οἰκέτης καί τις ἀγροῖκος καὶ φαύλως *[15]* φθεγγόμενος· τὸ δὲ οὐ καλόν ἐστιν, εἴ τις τοὺς χείρους ἐξέλοι, καὶ ἐκ τούτων συμπληρούμενον.

12. Εἰ μὲν οὖν αὐτὸς ὁ λόγος ἐναρμόσας ἑαυτὸν εἰς ὕλην ταῦτα εἰργάσατο τοῦτο ὢν οἷός ἐστιν, ἀνόμοιος τοῖς μέρεσιν, ἐκ τοῦ πρὸ αὐτοῦ τοῦτο ὤν, καὶ τοῦτο τὸ γενόμενον οὕτω γενόμενον μὴ ἂν ἔσχε[a] κάλλιον ἑαυτοῦ ἄλλο. Ὁ δὲ *[5]* λόγος ἐκ πάντων ὁμοίων

coloro che soffrono l'offesa, come se questi soffrissero per causa di quelli. E se è fatale che essi diventino cattivi o per causa del movimento [5] del cielo o perché l'avvenimento susseguente si collega all'antecedente, avviene così per natura. E se la ragione stessa è quella che produce <la natura>, come non produrrebbe anche le cose ingiuste?

Sì, gli uomini sono cattivi involontariamente, poiché l'errore è involontario; ma ciò non impedisce che essi siano esseri che agiscono da se stessi: di conseguenza, siccome agiscono di per sé, anche per ciò [10] errano e non errerebbero affatto se non fossero loro ad agire. Il principio della fatalità <della colpa> non è esterno a loro, se non in un senso generale. Il movimento del cielo poi non è tale da far sì che nulla dipenda da noi: perché se il tutto venisse da fuori, esso sarebbe come hanno voluto coloro che lo hanno fatto; e gli uomini, anche se empi, non potrebbero opporsi [15] a quanto hanno fatto gli dei; ora, questa opposizione viene proprio dagli uomini.

E poi, dato il principio ne segue la conseguenza, purché per spiegare la conseguenza si considerino tutti i principi; ora, anche gli uomini sono principi. Essi infatti si muovono verso le cose oneste, per loro natura, e questo è il principio indipendente.

11. *[L'universo è, nella sua struttura, pluralistico]*

È forse per necessità naturali e per concatenazione <di eventi> che ogni cosa è quella che è ed è bella quanto è possibile?

No, ma è la Ragione che fa tutto da sovrana e secondo la sua volontà e quando fa gli esseri detti cattivi agisce conforme a se stessa non volendo che tutto [5] sia buono; come un pittore non fa soltanto occhi in un animale, così la Ragione non fa soltanto esseri divini, ma fa gli dei, i demoni che sono al secondo posto, poi gli uomini e infine gli animali, non per invidia ma per mezzo della ragione formale che contiene in sé tutta la varietà degli intelligibili. E noi siamo come quegli ignoranti [10] che criticano il pittore perché non ha messo ovunque i suoi bei colori[47], mentre ha messo in ogni parte i colori che convenivano. Le città ben governate non sono composte di eguali. È come se si biasimasse un dramma, perché in esso tutti non sono eroi, ma c'è un servitore, o un rusticone [15] dalla voce rozza; il dramma non è più bello se si sopprimono queste parti secondarie, anzi è completato da queste.

12. *[Ogni anima occupa il posto che le è dovuto]*

Se dunque la Ragione stessa ha prodotto questi esseri adattandosi alla materia, poiché essa ha la proprietà di essere composta di parti dissimili e trae queste proprietà dall' <Intelligenza> che è prima di lei, l'opera sua, così com'è, non potrebbe essere più bella. [5] La ragione

καὶ παραπλησίων οὐκ ἂν ἐγένετο καὶ οὗτος ὁ τρόπος μεμπτός[b]· πάντα ὄντος κατὰ μέρος ἕκαστον ἄλλος[c]. Εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ ἄλλα εἰσήγαγεν, οἷον ψυχάς, καὶ ἐβιάσατο παρὰ τὴν αὐτῶν φύσιν ἐναρμόσαι[d] τῷ ποιήματι πρὸς τὸ χεῖρον πολλάς, πῶς ὀρθῶς; Ἀλλὰ [10] φατέον καὶ τὰς ψυχὰς οἷον μέρη αὐτοῦ εἶναι καὶ μὴ χείρους ποιοῦντα ἐναρμόττειν, ἀλλ' ὅπου προσῆκον αὐταῖς καταχωρίζειν κατ' ἀξίαν.

13. Ἐπεὶ οὐδὲ ἐκεῖνον ἀποβλητέον τὸν λόγον, ὃς οὐ πρὸς τὸ παρὸν ἑκάστοτέ φησι βλέπειν, ἀλλὰ πρὸς τὰς πρόσθεν περιόδους καὶ αὖ τὸ μέλλον, ὥστε ἐκεῖθεν τάττειν τὴν ἀξίαν καὶ μετατιθέναι ἐκ δεσποτῶν τῶν πρόσθεν [5] δούλους ποιοῦντα, εἰ ἐγένοντο κακοὶ δεσπόται, καὶ ὅτι σύμφορον αὐτοῖς οὕτω, καὶ εἰ κακῶς ἐχρήσαντο πλούτῳ, πένητας —καὶ ἀγαθοῖς[a] οὐκ ἀσύμφορον πένησιν εἶναι—καὶ φονεύσαντας ἀδίκως φονευθῆναι ἀδίκως μὲν τῷ ποιήσαντι, αὐτῷ δὲ δικαίως τῷ παθόντι, καὶ τὸ πεισόμενον[b] [10] συναγαγεῖν εἰς τὸ αὐτὸ τῷ ἐπιτηδείῳ ποιῆσαι, ἃ παθεῖν ἐχρῆν ἐκεῖνον. Μὴ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν δοῦλον μηδὲ αἰχμάλωτον ὡς ἔτυχε μηδὲ ὑβρισθῆναι εἰς σῶμα εἰκῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ταῦτα ποιήσας, ἃ νῦν ἐστι πάσχων· καὶ μητέρα τις ἀνελὼν ὑπὸ παιδὸς ἀναιρεθήσεται γενόμενος [15] γυνή, καὶ βιασάμενος γυναῖκα ἔσται, ἵνα βιασθῇ. Ὅθεν καὶ θείᾳ φήμῃ[c] Ἀδράστεια· αὕτη γὰρ ἡ διάταξις Ἀδράστεια ὄντως καὶ ὄντως Δίκη καὶ σοφία θαυμαστή. Τεκμαίρεσθαι δὲ δεῖ τοιαύτην τινὰ εἶναι τὴν τάξιν ἀεὶ τῶν ὅλων ἐκ τῶν ὁρωμένων ἐν τῷ παντί, ὡς εἰς ἅπαν [20] χωρεῖ καὶ ὅ τι μικρότατον, καὶ ἡ τέχνη θαυμαστὴ οὐ μόνον ἐν τοῖς θείοις, ἀλλὰ καὶ ὧν ἄν τις ὑπενόησε καταφρονῆσαι ὡς μικρῶν τὴν πρόνοιαν, οἷα καὶ ἐν τοῖς τυχοῦσι ζῴοις ἡ ποικίλη θαυματουργία καὶ τὸ μέχρι τῶν ἐμφύτων καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις τὸ εὐειδὲς[d] καὶ τὸ ῥᾷστα εὐανθὲς καὶ ῥαδινὸν [25] καὶ ποικίλον, καὶ ὅτι οὐ πεποίηται ἅπαξ καὶ ἐπαύσατο, ἀλλ' ἀεὶ ποιεῖται τῶν ὑπεράνω φερομένων κατὰ ταῦτα οὐχ ὡσαύτως. Μετατίθεται τοίνυν τὰ μετατιθέμενα οὐκ εἰκῇ μετατιθέμενα οὐδ' ἄλλα σχήματα λαμβάνοντα, ἀλλ' ὡς καλόν, καὶ ὡς πρέποι ἂν δυνάμεσι θείαις ποιεῖν. Ποιεῖ γὰρ [30] πᾶν τὸ θεῖον ὡς πέφυκε· πέφυκε δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν· οὐσία δὲ αὐτῷ,[e] ἣ τὸ καλὸν ἐν ταῖς ἐνεργείαις αὐτοῦ καὶ τὸ δίκαιον συνεκφέρει. Εἰ γὰρ μὴ ἐκεῖ ταῦτα, ποῦ ἂν εἴη;

non è composta di parti tutte simili ed eguali, e di ciò non la si deve biasimare, poiché essa è tutti gli esseri e ciascuno particolarmente in modo diverso. Se essa avesse introdotto <nel mondo> esseri estranei a sé, per esempio delle anime, e poi ne avesse forzate parecchie a contrastare alla loro natura per accordarle con la creazione, come <avrebbe agito> rettamente? Ma *[10]* bisogna affermare che anche le anime sono come parti della ragione e che questa non le rende peggiori per accomodarle <alla creazione>, ma pone ciascuna secondo il merito nel luogo che le conviene.

13. *[Gli eventi nel tempo accadono secondo giustizia]*

E poi non bisogna rigettare quel ragionamento per il quale si deve guardare per ciascun essere non <solo> al suo stato presente, ma ai suoi periodi passati ed anche al suo avvenire, sicché di qui si deve partire per distribuire <le sorti> secondo il merito: di quelli che sono stati prima padroni, *[5]* farne degli schiavi se sono stati cattivi padroni; e questo è un vantaggio per loro; rendere poveri coloro che hanno adoperato male le loro ricchezze, poiché non è svantaggiosa ai buoni la povertà. Coloro che hanno ucciso ingiustamente vengono a loro volta uccisi, ingiustamente per chi commette <il delitto>, ma giustamente per colui che ne è vittima: *[10]* colui che dovrà essere vittima incontrerà l'uomo pronto a fargli subire il trattamento che egli deve soffrire. Non per caso si è schiavi o prigionieri o si subiscono delle violenze, ma perché si sono compiuti una volta quegli atti che ora si devono subire. Chi ha ucciso la propria madre rinascerà donna per essere ucciso dal figlio[48], *[15]* chi ha violentato una donna rinascerà donna per essere violentata; di qui la divina formula Adrastea[49]; questo è ordine veramente inevitabile, vera giustizia, ammirabile saggezza.

Bisogna ammettere che l'ordine dell'universo è tale da estendersi a tutte le cose che vediamo, *[20]* e che esso si estende anche alle più piccole; quest'arte ammirabile non regna soltanto nelle cose divine ma anche in quegli esseri che potremmo credere disprezzati dalla provvidenza per la loro esiguità: e veramente meravigliosa è la varietà in qualsiasi essere vivente, fino alle piante stesse che son tanto belle nei loro frutti e fronde, coi loro fiori appena sbocciati, coi rami agili *[25]* e multiformi; tutte queste cose non sono state create una volta per poi cessare, ma son create continuamente sotto l'influsso degli astri che non mantengono sempre, rispetto ad esse, le loro posizioni. Tutti gli esseri che così cambiano e si trasformano non si mutano per caso, ma secondo le norme della bellezza e come conviene agiscano le potenze divine. Il divino infatti agisce *[30]* sempre secondo la sua natura e la sua natura, dipende dalla sua essenza, e la sua essenza esplica nelle sue azioni la bellezza e la giustizia. Se queste non fossero lassù, dove si troverebbero?

14. Ἔχει τοίνυν ἡ διάταξις οὕτω κατὰ νοῦν, ὡς ἄνευ λογισμοῦ εἶναι, οὕτω δὲ εἶναι, ὡς, εἴ τις ἄριστα δύναιτο λογισμῷ χρῆσθαι, θαυμάσαι, ὅτι μὴ ἂν ἄλλως εὗρε λογισμὸς ποιῆσαι, ὁποῖόν[a] τι γινώσκεται καὶ ἐν ταῖς *[5]* καθ' ἕκαστα φύσεσι, γινομένων[b] εἰς ἀεὶ νοερώτερον ἢ κατὰ λογισμοῦ διάταξιν. Ἐφ' ἑκάστου μὲν οὖν τῶν γινομένων ἀεὶ γενῶν οὐκ ἔστιν αἰτιᾶσθαι τὸν ποιοῦντα λόγον, εἴ τις μὴ ἀξιοῖ ἕκαστον οὕτω γεγονέναι χρῆναι, ὡς τὰ μὴ γεγονότα, ἀίδια δέ, ἔν τε νοητοῖς ἔν τε αἰσθητοῖς ἀεὶ καὶ αὐτὰ[c] *[10]* ὄντα, προσθήκην αἰτῶν ἀγαθοῦ πλείονα, ἀλλ' οὐ τὸ δοθὲν ἑκάστῳ εἶδος αὔταρκες ἡγούμενος, οἷον τῷδε, ὅτι μὴ καὶ κέρατα, οὐ σκοπούμενος ὅτι ἀδύνατον ἦν λόγον μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα ἐλθεῖν, ἀλλ' ὅτι ἔδει ἐν τῷ μείζονι τὰ ἐλάττω καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὰ μέρη καὶ οὐκ ἴσα δυνατὸν εἶναι· ἢ οὐκ *[15]* ἂν ἦν μέρη. Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα, τὰ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον. Καὶ ἄνθρωπος δή, καθ' ὅσον μέρος ἕκαστον, οὐ πᾶς. Εἰ δέ που ἐν μέρεσί τισι καὶ ἄλλο τι, ὃ οὐ μέρος, τούτῳ κἀκεῖνο πᾶν. Ὁ δὲ καθ' ἕκαστα, ᾗ τοῦτο, οὐκ ἀπαιτητέος τέλεος[d] εἶναι εἰς ἀρετῆς ἄκρον· ἤδη γὰρ *[20]* οὐκέτ' ἂν μέρος. Οὐ μὴν οὐδὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος κοσμηθὲν εἰς μείζονα ἀξίαν ἐφθόνηται· καὶ γὰρ κάλλιον τὸ ὅλον ποιεῖ κοσμηθὲν ἀξίᾳ μείζονι. Καὶ γὰρ γίνεται τοιοῦτον ἀφομοιωθὲν τῷ ὅλῳ καὶ οἷον συγχωρηθὲν τοιοῦτον εἶναι καὶ συνταχθὲν οὕτως, ἵνα καὶ κατὰ τὸν ἀνθρώπου τόπον *[25]* ἐκλάμπῃ τι ἐν αὐτῷ, οἷον καὶ κατὰ τὸν θεῖον οὐρανὸν τὰ ἄστρα, καὶ ᾖ ἐντεῦθεν[e] ἀντίληψις οἷον ἀγάλματος μεγάλου καὶ καλοῦ εἴτε ἐμψύχου εἴτε καὶ τέχνῃ Ἡφαίστου γενομένου, ᾧ ‹εἰ›σι μὲν[f] καὶ κατὰ τὸ πρόσωπον ἐπιστίλβοντες ἀστέρες καὶ ἐν τοῖς στήθεσι δὲ ἄλλοι καὶ εἰ ἔμελλεν[g] *[30]* ἐπιπρέψειν ἄστρων θέσις κειμένων.

15. Τὰ μὲν οὖν ἕκαστα αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν θεωρούμενα οὕτως· ἡ συμπλοκὴ δὲ ἡ τούτων γεννηθέντων καὶ ἀεὶ γεννωμένων ἔχοι ἂν τὴν ἐπίστασιν καὶ ἀπορίαν κατά τε τὴν ἀλληλοφαγίαν τῶν ἄλλων ζῴων καὶ τὰς ἀνθρώπων εἰς *[5]* ἀλλήλους ἐπιθέσεις, καὶ ὅτι πόλεμος ἀεὶ καὶ οὐ μήποτε παῦλαν οὐδ' ἂν ἀνοχὴν λάβοι, καὶ μάλιστα εἰ λόγος πεποίηκεν οὕτως ἔχειν, καὶ οὕτω λέγεται καλῶς ἔχειν. Οὐ γὰρ ἔτι τοῖς οὕτω λέγουσιν ἐκεῖνος ὁ λόγος βοηθεῖ, ὡς καλῶς κατὰ τὸ δυνατὸν ἔχειν, αἰτίᾳ ὕλης[a] οὕτως ἐχόντων, *[10]* ὡς ἐλαττόνως ἔχειν, καὶ ὡς οὐ δυνατὸν τὰ κακὰ ἀπολέσθαι, εἴπερ

14. *[Soltanto nel mondo dell'Intelligenza ogni essere è tutti gli esseri]*

Quest'ordine dunque è conforme all'Intelligenza, pur non derivando da un atto di riflessione; ed esso è tale che, se si fosse potuta adoperare la migliore riflessione, questa non avrebbe trovato da creare, oh meraviglia!, se non ciò che noi conosciamo; *[5]* ed anche nelle singole cose esso deriva eternamente dall'Intelligenza piuttosto che da un ordine <escogitato> dalla riflessione. In ognuno dei generi di cose che incessantemente divengono, non c'è da accusare la Ragione creatrice, purché taluno non pensi che esse dovrebbero essere come gli esseri immobili ed eterni che sono nel mondo intelligibile o in quello sensibile, *[10]* chiedendo così un'aggiunta di bene e giudicando insufficiente la forma data a ciascun essere; per esempio <si criticherà> perché non <siano state date> le corna a un qualche animale, poiché non si pensa che è impossibile che la ragione si estenda a tutto, che il più grande deve contenere il più piccolo, che il tutto deve contenere le parti, le quali non possono essere eguali, se no, *[15]* non sarebbero parti. Nel mondo intelligibile ogni essere è tutti gli esseri, quaggiù ogni cosa non è tutte le cose. Anche l'uomo singolo in quanto è una parte <del mondo> non è tutto. Ma se in alcune parti c'è un essere che non sia una parte, anche quelle parti sono delle totalità. Non si deve richiedere all'essere particolare in quanto tale di raggiungere in perfezione la vetta della virtù; altrimenti *[20]* non sarebbe una parte.

Certamente l'universo non lesina per gelosia nell'adornare le sue parti per aumentarne il pregio: difatti esso fa più bello il Tutto, se le parti sono meglio adornate. E queste parti diventano tali in quanto si fanno simili al Tutto e possono imitarlo e conformarsi a lui, affinché ci sia, anche nella regione degli uomini, *[25]* qualcosa che brilli, come gli astri nel cielo divino; di qui noi lo contempliamo come una grande e bella statua[50] animata e prodotta dall'arte di Efesto; sulla sua fronte splendono stelle, altre sul suo petto *[30]* ed ovunque occorrerà che esse siano collocate a risplendere.

15. *[Significato dei conflitti nel mondo sensibile]*

Così sono le cose considerate singolarmente. Ma il loro reciproco legame, sia che esse siano state generate nel passato o siano generate in ogni istante, suscita obiezioni e difficoltà, sia per la voracità degli animali nel divorarsi tra loro, sia per i conflitti reciproci degli uomini, *[5]* sia per la guerra che continua perenne e non ha pace né tregua; e soprattutto quando si dica che la Ragione ha fatto tutto questo e che così va bene. Contro coloro che parlano così non vale il precedente ragionamento, secondo il quale tutto è nel miglior modo possibile, la materia è la causa per cui *[10]* le cose si trovano ad essere in una condizione

οὕτως ἐχρῆν ἔχειν, καὶ καλῶς οὕτω, καὶ οὐχ ἡ ὕλη παρελθοῦσα κρατεῖ, ἀλλὰ παρήχθη, ἵνα οὕτω, μᾶλλον δὲ ἦν καὶ αὐτὴ αἰτίᾳ λόγου οὕτως. Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος καὶ τὰ γινόμενα κατ' αὐτὸν καὶ *[15]* συντταττόμενα ἐπὶ τῇ γενέσει πάντως οὕτως. Τίς οὖν ἡ τοῦ πολέμου τοῦ ἀκηρύκτου ἐν ζῴοις καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνάγκη; Ἢ ἀλληλοφαγίαι μὲν ἀναγκαῖαι, ἀμοιβαὶ ζῴων οὖσαι οὐ δυναμένων, οὐδ' εἴ τις μὴ κτιννύοι αὐτά, οὕτω μένειν εἰς ἀεί. Εἰ δὲ ἐν ᾧ χρόνῳ δεῖ ἀπελθεῖν οὕτως *[20]* ἀπελθεῖν ἔδει, ὡς ἄλλοις γενέσθαι χρείαν παρ' αὐτῶν, τί φθονεῖν ἔδει; Τί δ' εἰ βρωθέντα ἄλλα ἐφύετο; Οἷον εἰ ἐπὶ σκηνῆς τῶν ὑποκριτῶν ὁ πεφονευμένος ἀλλαξάμενος τὸ σχῆμα ἀναλαβὼν πάλιν εἰσίοι ἄλλου πρόσωπον. Ἀλλὰ τέθνηκεν[b] ἀληθῶς οὗτος. Εἰ οὖν καὶ τὸ ἀποθανεῖν ἀλλαγή *[25]* ἐστι σώματος, ὥσπερ ἐσθῆτος ἐκεῖ, ἢ καί τισιν ἀποθέσεις[c] σώματος, ὥσπερ ἐκεῖ ἔξοδος ἐκ τῆς σκηνῆς παντελὴς τότε, εἰσύστερον πάλιν ἥξοντος ἐναγωνίσασθαι, τί ἂν δεινὸν εἴη ἡ τοιαύτη τῶν ζῴων εἰς ἄλληλα μεταβολὴ πολὺ βελτίων οὖσα τοῦ μηδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ γενέσθαι; Ἐκείνως *[30]* μὲν γὰρ ἐρημία ζωῆς καὶ τῆς ἐν ἄλλῳ οὔσης ἀδυναμία· νῦν δὲ πολλὴ οὖσα ἐν τῷ παντὶ ζωὴ πάντα ποιεῖ καὶ ποικίλλει ἐν τῷ ζῆν καὶ οὐκ ἀνέχεται μὴ ποιοῦσα ἀεὶ καλὰ καὶ εὐειδῆ ζῶντα παίγνια. Ἀνθρώπων δὲ ἐπ' ἀλλήλους ὅπλα θνητῶν ὄντων ἐν τάξει εὐσχήμονι μαχομένων, οἷα ἐν *[35]* πυρρίχαις παίζοντες ἐργάζονται, δηλοῦσι τάς τε ἀνθρωπίνας σπουδὰς ἁπάσας παιδιὰς οὔσας τούς τε θανάτους μηνύουσιν οὐδὲν δεινὸν εἶναι, ἀποθνῄσκειν δ' ἐν πολέμοις καὶ ἐν μάχαις ὀλίγον προλαβόντας τοῦ γινομένου ἐν γήρᾳ θᾶττον ἀπιόντας καὶ πάλιν ἰόντας. Εἰ δ' ἀφαιροῖντο *[40]* ζῶντες χρημάτων, γινώσκοιεν ἂν μηδὲ πρότερον αὐτῶν εἶναι καὶ τοῖς ἁρπάζουσιν αὐτοῖς γελοίαν εἶναι τὴν κτῆσιν ἀφαιρουμένων αὐτοὺς ἄλλων· ἐπεὶ καὶ τοῖς μὴ ἀφαιρεθεῖσι χεῖρον γίνεσθαι τῆς ἀφαιρέσεως τὴν κτῆσιν. Ὥσπερ δ' ἐπὶ τῶν θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς φόνους *[45]* θεᾶσθαι καὶ πάντας θανάτους καὶ πόλεων ἁλώσεις καὶ ἁρπαγάς, μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ' ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ ὀδύρεται καὶ πάντα ποιεῖ *[50]* ἐν σκηνῇ τῇ ὅλῃ γῇ πολλαχοῦ σκηνὰς ποιησαμένων. Τοιαῦτα γὰρ ἔργα ἀνθρώπου τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω μόνα ζῆν εἰδότος καὶ ἐν δακρύοις καὶ σπουδαίοις ὅτι παίζων ἐστὶν ἠγνοηκότος. Μόνῳ γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις, ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγνιον. *[55]* Σπουδάζεται δὲ

inferiore, il male non può sparire[51] se le cose devono essere come sono, e perciò bene, la materia non è apparsa per dominare, ma è stata introdotta, perché si raggiungesse tale ordine o, per dir meglio, essa si trova così per causa della Ragione[52]. In tal modo la ragione è principio ed è tutto; e tutto ciò che diviene diviene *[15]* e si ordina in modo conforme alla Ragione. Ma da dove deriva allora la necessità dell'implacabile guerra tra gli animali e tra gli uomini?

È necessario che gli animali si divorino tra loro; è questo uno scambio <di vita> tra esseri che non potrebbero, anche se nessuno li uccidesse, sussistere eternamente. Se nel tempo in cui essi devono morire, *[20]* la loro morte può essere utile ad altri, che cosa si dovrebbe obiettare? Che cosa <obietteremo>, dal momento che gli esseri divorati nascono sotto altre forme? Similmente, l'attore ucciso sulla scena cambia aspetto[53] e riappare sotto altre spoglie, ma non è morto veramente. Se anche il morire è un cambiare *[25]* di corpo, come l'attore cambia di abito, o anche per alcuni è abbandonare il corpo, come un attore che avendo fatto la sua parte esce per sempre dal teatro per non riapparire più sulla scena, che ha di terribile questo cangiamento degli animali gli uni negli altri? Per loro non è migliore questa sorte piuttosto che il non essere mai nati? *[30]* Se essi fossero privi di vita non potrebbero certo aver relazione con quella di altri. Ma c'è nell'universo una vita multiforme che produce tutti gli esseri e li foggia nelle loro varie forme di vita e non cessa mai di produrre questi belli e graziosi giocattoli viventi[54]. Gli uomini si armano gli uni contro gli altri perché sono mortali; e i loro ordinati combattimenti, *[35]* che assomigliano a danze pirriche, ci mostrano che gli affari degli uomini sono semplicemente dei giochi e che la morte non è nulla di terribile; che morire nelle guerre e nei combattimenti è anticipare un po' il termine della vecchiezza, è partire più presto per ritornare poi nuovamente. Ma se rimanendo vivi perdono *[40]* i loro beni, conosceranno così che quei beni non appartenevano a loro e che è un risibile possesso per gli stessi ladri quello che può essere tolto anche a loro da altri; ed anche per coloro che non ne vengono spogliati il possesso diventa peggiore della spoliazione.

Come sulle scene del teatro, così dobbiamo contemplare anche <nella vita> le stragi, *[45]* le morti, la conquista e il saccheggio delle città come fossero tutti cambiamenti di scena e di costume, lamenti e gemiti teatrali. Infatti, in tutti i casi della vita, non è la vera anima interiore, ma un'ombra dell'uomo esteriore quella che si lamenta e geme e sostiene tutte le sue parti *[50]* su questo vario teatro che è la terra tutta. Tali sono le azioni dell'uomo che sa vivere soltanto una vita inferiore ed esteriore e non sa che le sue lacrime e i suoi affari sono un puro gioco. Soltanto con la parte saggia <della sua anima> l'uomo deve prendere sul serio le cose serie, ogni altra parte di lui è un giocattolo, *[55]* ma coloro che non

καὶ τὰ παίγνια τοῖς σπουδάζειν οὐκ εἰδόσι καὶ τοῖς αὐτοῖς[d] οὖσι παιγνίοις. Εἰ δέ τις συμπαίζων αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα πάθοι, ἴστω παραπεσὼν παίδων παιδιᾷ τὸ περὶ αὐτὸν ἀποθέμενος παίγνιον[e]. Εἰ δὲ δὴ καὶ παίζοι Σωκράτης, παίζει τῷ ἔξω Σωκράτει. Δεῖ δὲ κἀκεῖνο *[60]* ἐνθυμεῖσθαι, ὡς οὐ δεῖ τεκμήρια τοῦ κακὰ εἶναι τὸ δακρύειν καὶ θρηνεῖν τίθεσθαι, ὅτι δὴ καὶ παῖδες ἐπὶ οὐ κακοῖς καὶ δακρύουσι καὶ ὀδύρονται.

16. Ἀλλ' εἰ καλῶς ταῦτα λέγεται, πῶς ἂν ἔτι πονηρία; Ποῦ δ' ἀδικία; Ἁμαρτία δὲ ποῦ; Πῶς γὰρ ἔστι καλῶς γινομένων ἁπάντων ἀδικεῖν ἢ ἁμαρτάνειν τοὺς ποιοῦντας; Κακοδαίμονες δὲ πῶς, εἰ μὴ ἁμαρτάνοιεν μηδὲ ἀδικοῖεν; *[5]* Πῶς δὲ τὰ μὲν κατὰ φύσιν, τὰ δὲ παρὰ φύσιν φήσομεν εἶναι, τῶν γινομένων ἁπάντων καὶ δρωμένων κατὰ φύσιν ὄντων; Πῶς δ' ἂν καὶ πρὸς τὸ θεῖον ἀσέβειά τις εἴη τοιούτου ὄντος τοῦ ποιουμένου; Οἷον εἴ τις ἐν δράμασι[a] λοιδορούμενον ποιητὴς ὑποκριτὴν ποιήσαιτο καὶ *[10]* κατατρέχοντα τοῦ ποιητοῦ τοῦ δράματος. Πάλιν οὖν σαφέστερον λέγωμεν τίς ὁ λόγος καὶ ὡς εἰκότως τοιοῦτός ἐστιν. Ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος – τετολμήσθω γάρ· τάχα δ' ἂν καὶ τύχοιμεν – ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος *[15]* δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν. Πᾶσα δὲ ζωὴ ἐνέργεια, καὶ ἡ φαύλη· ἐνέργεια δὲ οὐχ ὡς τὸ πῦρ ἐνεργεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνέργεια αὐτῆς, κἂν μὴ αἴσθησίς τις παρῇ, κίνησίς *[20]* τις οὐκ εἰκῇ. Οἷς γοῦν, ἐὰν μὴ παρῇ καὶ μετάσχῃ ὁπωσοῦν ὁτιοῦν, εὐθὺς λελόγωται, τοῦτο δέ ἐστι μεμόρφωται, ὡς τῆς ἐνεργείας τῆς κατὰ τὴν ζωὴν μορφοῦν δυναμένης καὶ κινούσης οὕτως ὡς μορφοῦν. Ἡ τοίνυν ἐνέργεια αὐτῆς τεχνική, ὥσπερ ἂν ὁ ὀρχούμενος κινούμενος εἴη· ὁ γὰρ *[25]* ὀρχηστὴς τῇ οὕτω τεχνικῇ ζωῇ ἔοικεν αὐτὸς καὶ ἡ τέχνη αὐτὸν κινεῖ καὶ οὕτω κινεῖ, ὡς τῆς ζωῆς αὐτῆς τοιαύτης πως οὔσης. Ταῦτα μὲν οὖν εἰρήσθω τοῦ οἵαν δεῖ καὶ τὴν ἡντινοῦν ζωὴν ἡγεῖσθαι ἕνεκα. Ἥκων τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἐκ νοῦ ἑνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου *[30]* οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἷς οὔτε ἑκασταχοῦ πλήρης οὐδὲ διδοὺς ἑαυτὸν οἷς δίδωσιν ὅλον τε καὶ πάντα. Ἀντιθεὶς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένεσιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἐστὶν εἷς πᾶς, εἰ μὴ ἓν εἴη. Γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι *[35]* πολέμιον οὕτως

conoscono ciò che è serio prendono sul serio i loro giochi e sono giocattoli essi stessi. Se qualcuno fa le stesse cose giocando con costoro sappia che si è imbattuto in un gioco di ragazzi ed ha perduto la sua dignità. E se anche Socrate gioca, egli gioca con ciò che v'è in lui di esteriore. E bisogna anche *[60]* pensare che le lacrime e i lamenti non sono necessariamente indizi di mali reali: infatti anche i fanciulli piangono e si lamentano per cose che non sono mali.

16. *[L'unità della Ragione cosmica deriva dai contrari]*

Ma se è vero quanto s'è detto, come potrà esistere ancora la malvagità? Dove saranno l'ingiustizia e la colpa? E come, se tutto è bene, coloro che agiscono potranno essere ingiusti e colpevoli? E perché ci sono degli infelici, se non commettono ingiustizie né colpe? *[5]* Come distingueremo azioni secondo natura e azioni contro natura se tutto ciò che si fa è secondo natura? Com'è possibile l'empietà verso il divino, se la sua opera è così buona? Sarebbe allora come se un poeta drammatico ponesse sulla scena *[10]* un personaggio che l'oltraggi e l'offenda.

Diciamo dunque di nuovo e con maggiore chiarezza che cosa è la Ragione e come è giusto che essa sia tale. Questa Ragione – si abbia audacia, perché così forse arriveremo allo scopo – non è la pura Intelligenza o l'Intelligenza in sé, nemmeno è l'anima pura, *[15]* ma ne dipende ed è come un raggio luminoso uscito da l'una e da l'altra: l'Intelligenza e l'anima che si conforma all'Intelligenza generano questa Ragione che è una vita la quale possiede segretamente una ragione. Ogni vita, anche la più vile, è un atto[55]: questo atto non è come quello del fuoco poiché esso è un movimento che non avviene per caso, anche se non c'è alcuna percezione[56]. *[20]* Le cose che non hanno coscienza e che in qualche modo partecipano <della vita>, sono immediatamente sottomesse alla Ragione, cioè ricevono una forma, poiché l'atto <della Ragione> è capace di informarle conforme alla sua vita e di muoverle in modo da dar loro una forma. *[25]* Il suo atto dunque è artistico, paragonabile al movimento di un danzatore; il danzatore infatti assomiglia a questa vita che procede artisticamente; l'arte lo muove e lo guida così come procede la vita negli esseri. E tutto ciò sia detto perché si capisca meglio che cosa debba essere ogni vita.

Dunque questa Ragione procedente dall'Intelligenza una e dalla Vita una, ambedue perfette, *[30]* non è in sé una Vita una né un'Intelligenza una, non è del tutto perfetta né si dà tutt'intera alle cose alle quali si dà. Ma opponendo fra loro le parti, e creandole perciò difettose, produce un motivo e un principio di guerra e di lotta; e così essa è un tutt'uno pur non essendo un'unità <indivisibile>.

Pur essendo nemica a se stessa nelle sue parti, *[35]* essa è egualmente

ἕν ἐστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἰ δράματος λόγος[b]· εἷς ὁ τοῦ δράματος ἔχων[c] ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας. Τὸ μὲν οὖν δρᾶμα τὰ μεμαχημένα οἷον εἰς μίαν ἁρμονίαν ἄγει σύμφωνον οἷον διήγησιν τὴν πᾶσαν τῶν μαχομένων ποιούμενος[d]· ἐκεῖ δὲ ἐξ ἑνὸς λόγου ἡ τῶν διαστατῶν[e] μάχη· *[40]* ὥστε μᾶλλον ἄν τις τῇ ἁρμονίᾳ τῇ ἐκ μαχομένων εἰκάσειε, καὶ ζητήσει[f] διὰ τί τὰ μαχόμενα ἐν τοῖς λόγοις. Εἰ οὖν καὶ ἐνταῦθα ὀξὺ καὶ βαρὺ ποιοῦσι λόγοι[g] καὶ συνίασιν εἰς ἕν, ὄντες ἁρμονίας λόγοι, εἰς αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα, ὄντες ἐλάττους αὐτοὶ καὶ *[45]* μέρη, ὁρῶμεν δὲ καὶ ἐν τῷ παντὶ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν μέλαν, θερμὸν ψυχρόν, καὶ δὴ πτερωτὸν ἄπτερον, ἄπουν ὑπόπουν[h], λογικὸν ἄλογον, πάντα δὲ ζῴου ἑνὸς τοῦ σύμπαντος μέρη, καὶ τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῷ τῶν μερῶν πολλαχοῦ μαχομένων, κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν, ἀνάγκη καὶ *[50]* τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγον εἶναι ἕνα, τὴν σύστασιν αὐτῶν[i] καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης. Καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν, οὐδ' ἂν ἦν πᾶς, οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διάφορός τε πρὸς αὑτόν[l] ἐστι καὶ ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν· ὥστε εἰ ἕτερον ὅλως, *[55]* τὸ δὲ ἕτερον ποιεῖ, καὶ μάλιστα ἕτερον, ἀλλ' οὐχ ἧττον ἕτερον ποιήσει· ὥστε ἄκρως ἕτερον ποιῶν καὶ τὰ ἐναντία ποιήσει ἐξ ἀνάγκης καὶ τέλεος[m] ἔσται, οὐκ εἰ διάφορα μόνον, ἀλλ' εἰ καὶ ἐναντία ποιοῖ εἶναι ἑαυτόν[n].

17. Ὢν δὴ τοιοῦτος οἷος καὶ πάντως ποιεῖ, πολὺ μᾶλλον τὰ ποιούμενα ποιήσει ἐναντία, ὅσῳ καὶ διέστηκε μᾶλλον· καὶ ἧττον ἓν ὁ κόσμος ὁ αἰσθητὸς ἢ ὁ λόγος αὐτοῦ, ὥστε καὶ πολὺς μᾶλλον καὶ ἡ ἐναντιότης μᾶλλον καὶ ἡ τοῦ *[5]* ζῆν ἔφεσις μᾶλλον ἑκάστῳ καὶ ὁ ἔρως τοῦ εἰς ἓν μᾶλλον. Φθείρει δὲ καὶ τὰ ἐρῶντα τὰ ἐρώμενα πολλάκις εἰς τὸ αὐτῶν[a] ἀγαθὸν σπεύδοντα, ὅταν φθαρτὰ ᾖ, καὶ ἡ ἔφεσις δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὸ ὅλον ἕλκει εἰς αὐτὸ ὃ δύναται. Οὕτως οὖν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ κακοί, ὥσπερ παρὰ τῆς αὐτῆς *[10]* τέχνης ὀρχουμένου τὰ ἐναντία· καὶ αὐτοῦ τὸ μέν τι μέρος ἀγαθόν, τὸ δὲ κακὸν φήσομεν, καὶ οὕτω καλῶς ἔχει. Καίτοι οὐδὲ κακοὶ ἔτι. Ἢ τὸ μὲν κακοὺς εἶναι οὐκ ἀναιρεῖται, ἀλλ' ἢ μόνον ὅτι μὴ παρ' αὐτῶν[b] τοιοῦτοι. Ἀλλὰ ἴσως συγγνώμη τοῖς κακοῖς, εἰ μὴ καὶ τὸ τῆς *[15]* συγγνώμης καὶ μὴ ὁ λόγος ποιεῖ· ποιεῖ δὲ ὁ λόγος μηδὲ συγγνώμονας ἐπὶ τοῖς τοιούτοις εἶναι. Ἀλλ' εἰ τὸ μὲν μέρος αὐτοῦ ἀγαθὸς ἀνήρ, τὸ δὲ ἄλλο

una ed armonica quanto il soggetto di un dramma che è uno pur contenendo in sé molti conflitti. Il dramma accorda e armonizza questi conflitti mettendo innanzi il quadro completo dei protagonisti in lotta; così dall'unica Ragione deriva il conflitto tra le parti separate. *[40]* Perciò è meglio paragonare quest'armonia a quella che <risulta> dai contrari e cercare perché ci siano dei contrari nelle ragioni delle cose. E come, nella musica, acuto e grave formano un rapporto musicale e cospirano, in quanto elementi dell'armonia, all'unità, cioè a un'armonia che è un rapporto più grande, del quale quelli sono le parti più piccole, *[45]* così nell'universo noi vediamo dei contrari: il bianco e il nero, il caldo e il freddo, l'animale alato e il privo d'ali, quello che ha piedi e quello che non li ha, il ragionevole e l'irragionevole; tutte queste son parti di un unico vivente che è l'universo[57], e l'universo è d'accordo con se stesso anche se le parti sono spesso in lotta tra loro, poiché l'universo è secondo Ragione; ed è necessario *[50]* poi che quest'unità della Ragione derivi dai contrari, poiché questa contrarietà dà ad essa la sua consistenza e quasi l'essere suo.

Se essa non fosse molteplice non sarebbe né un tutto né una ragione; in quanto è Ragione, è differenziata in sé, e la massima delle differenze è la contrarietà[58]. Cosicché, se ci sono in genere degli esseri differenti *[55]* e se la Ragione li rende tali, essa li farà differenti più che è possibile, non meno; sicché facendoli estremamente differenti li farà necessariamente anche contrari; ed essa sarà perfetta se li farà non soltanto differenti, ma anche contrari.

17. *[La parte delle anime nel dramma dell'universo]*

Essendo dunque tale <la Ragione> nella sua complessa attività, essa produrrà le cose tanto più contrarie quanto più esse sono disperse <nello spazio>: perciò il mondo sensibile ha meno unità della sua ragione ed è perciò più molteplice; maggiore vi è la contrarietà ed in ogni individuo c'è un maggior *[5]* desiderio di vivere e un più ardente amore dell'unità. Spesso l'amante che tende al suo proprio bene distrugge l'amato, quando questo è periturо; l'aspirazione di ciascuna parte all'universo attrae a sé ciò che può. E così ci sono i buoni e i cattivi, così come *[10]* le due parti di un coro, <obbedendo> a una stessa arte, si muovono in senso opposto l'una all'altra; noi diremo che una parte è buona e l'altra è cattiva, e così va bene.

Ma allora non ci sono più cattivi!

Non si nega che i cattivi esistano, ma solo che essi non sono tali per se stessi.

Ma forse bisogna perdonare i cattivi; purché questo compito *[15]* di perdonare o no non tocchi alla Ragione; ma la Ragione vuole che non si perdoni ai cattivi.

πονηρός, καὶ πλείω μέρη ὁ πονηρός, ὥσπερ ἐν δράμασι τὰ μὲν τάττει αὐτοῖς ὁ ποιητής, τοῖς δὲ χρῆται οὖσιν ἤδη· οὐ γὰρ αὐτὸς *[20]* πρωταγωνιστὴν οὐδὲ δεύτερον οὐδὲ τρίτον ποιεῖ, ἀλλὰ διδοὺς ἑκάστῳ τοὺς προσήκοντας λόγους ἤδη ἀπέδωκεν ἑκάστῳ εἰς ὃ τετάχθαι δέον· οὕτω τοι καὶ ἔστι τόπος ἑκάστῳ ὁ μὲν τῷ ἀγαθῷ, ὁ δὲ τῷ κακῷ πρέπων. Ἑκάτερος οὖν κατὰ φύσιν καὶ κατὰ λόγον εἰς ἑκάτερον καὶ τὸν πρέποντα *[25]* χωρεῖ τὸν τόπον ἔχων, ὃν εἵλετο. Εἶτα φθέγγεται καὶ ποιεῖ ὁ μὲν ἀσεβεῖς λόγους καὶ ἔργα ποιῶν[c], ὁ δὲ τὰ ἐναντία· ἦσαν γὰρ καὶ πρὸ τοῦ δράματος οἱ τοιοῦτοι ὑποκριταὶ[d] διδόντες ἑαυτοὺς τῷ δράματι. Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀνθρωπίνοις δράμασιν ὁ μὲν ποιητὴς ἔδωκε τοὺς λόγους, οἱ δὲ *[30]* ἔχουσι παρ' αὐτῶν[e] καὶ ἐξ αὐτῶν τό τε καλῶς καὶ τὸ κακῶς ἕκαστος—ἔστι γὰρ καὶ ἔργον αὐτοῖς μετὰ τὰς ῥήσεις τοῦ ποιητοῦ· ἐν δὲ τῷ ἀληθεστέρῳ ποιήματι, ὅ τι μιμοῦνται κατὰ μέρος ἄνθρωποι ποιητικὴν ἔχοντες φύσιν, ψυχὴ μὲν ὑποκρίνεται, ἃ δ' ὑποκρίνεται λαβοῦσα παρὰ τοῦ ποιητοῦ, *[35]* ὥσπερ οἱ τῇδε ὑποκριταὶ τὰ προσωπεῖα, τὴν ἐσθῆτα, τοὺς κροκωτοὺς καὶ τὰ ῥάκη, οὕτω καὶ ψυχὴ αὐτὴ τὰς τύχας οὐ λαβοῦσα εἰκῇ· κατὰ λόγον δὲ καὶ αὗται· καὶ ἐναρμοσαμένη ταύτας σύμφωνος γίνεται καὶ συνέταξεν ἑαυτὴν τῷ δράματι καὶ τῷ λόγῳ παντί· εἶτα οἷον φθέγγεται τὰς *[40]* πράξεις καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἂν ψυχὴ κατὰ τρόπον τὸν ἑαυτῆς ποιήσειεν, ὥσπερ τινὰ ᾠδήν. Καὶ ὡς ὁ φθόγγος καὶ τὸ σχῆμα παρ' αὐτοῦ[f] καλὸν ἢ αἰσχρὸν καὶ ἢ κόσμον προσέθηκεν, ὡς δόξειεν ἄν, εἰς τὸ ποίημα ἢ προσθεὶς τὴν αὐτοῦ[g] τῆς φωνῆς κάκην οὐκ ἐποίησε μὲν τὸ δρᾶμα ἕτερον *[45]* ἢ οἷον ἦν, αὐτὸς δὲ ἀσχήμων ἐφάνη, ὁ δὲ ποιητὴς τοῦ δράματος ἀπέπεμψε κατ' ἀξίαν ἀτιμάσας καὶ τοῦτο ἔργον ποιῶν ἀγαθοῦ κριτοῦ, τὸν δὲ ἤγαγεν εἰς μείζους τιμὰς καί, εἰ ἔχοι, ἐπὶ τὰ καλλίω δράματα, τὸν δ' ἕτερον, εἴ που εἶχε χείρονα, τοῦτον τὸν τρόπον εἰσελθοῦσα εἰς τόδε τὸ πᾶν *[50]* ποίημα καὶ μέρος ἑαυτὴν ποιησαμένη τοῦ δράματος εἰς ὑπόκρισιν τὸ εὖ ἢ τὸ κακῶς εἰσενεγκαμένη παρ' αὐτῆς[h] καὶ ἐν τῇ εἰσόδῳ συνταχθεῖσα καὶ τὰ ἄλλα πάντα χωρὶς ἑαυτῆς καὶ τῶν ἔργων αὐτῆς λαβοῦσα δίκας τε καὶ τιμὰς αὖ ἔχει. Πρόσεστι δέ τι τοῖς ὑποκριταῖς ἅτε ἐν μείζονι τόπῳ ἢ *[55]* κατὰ σκηνῆς μέτρον ὑποκρινομένοις, καὶ τοῦ ποιητοῦ παντὸς τούτους ποιοῦντος κυρίους, καὶ δυνάμεως οὔσης μείζονος ἐπὶ πολλὰ ἰέναι εἴδη τόπων τιμὰς καὶ ἀτιμίας ὁρίζουσι κατὰ τῷ συνεπιλαμβάνειν[i] καὶ αὐτοὺς ταῖς τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις, ἁρμόζοντος ἑκάστου τόπου τοῖς ἤθεσιν, ὡς *[60]* συμφωνεῖν τῷ τοῦ παντὸς λόγῳ, ἐναρμοζομένου κατὰ δίκην ἑκάστου τοῖς μέρεσι τοῖς δεξομένοις, ὥσπερ χορδῆς ἑκάστης εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ προσήκοντα τόπον ταττομένης κατὰ λόγον τὸν τοῦ φθέγγεσθαι, ὁποῖόν ἐστιν αὐτῇ τὸ τῆς δυνάμεως εἰς τοῦτο.

Ma se quaggiù da una parte ci sono i buoni e dall'altra i cattivi – e questi sono in numero maggiore – avviene come nei drammi in cui il poeta assegna agli attori la loro parte e si serve di quelli che ci sono; *[20]* e non è lui che dà agli attori la prima o la seconda o la terza parte, ma assegna a ciascuno la parte conveniente e il posto in cui deve stare. Similmente, <nel mondo> c'è un posto per ciascuno, quello che conviene al buono e quello che conviene al cattivo. E l'uno e l'altro, conforme alla natura e alla Ragione, vanno in questo o quel luogo e occupano il posto conveniente, *[25]* che essi hanno scelto[59]. Poi ambedue parlano ed agiscono: l'uno parla ed agisce empiamente, l'altro fa il contrario: infatti gli attori sono quello che erano già prima del dramma e si presentano come sono. Nei drammi umani il poeta assegna le parti; *[30]* gli attori poi devono pensarci loro a fare bene o male; la loro opera comincia dopo l'assegnazione fatta dal poeta. Nel dramma vero, imitato in parte da quegli uomini che hanno natura poetica, l'anima è l'attore: la sua parte essa la riceve dal Poeta <dell'universo>; *[35]* e come i nostri attori ricevono le maschere, i costumi, una gialla tunica o uno straccio di vestito, l'anima riceve la sua sorte e non a caso, ma anch'essa secondo ragione: <l'anima> vi si adatta e si conforma al dramma e alla Ragione dell'universo, poi si esprime *[40]* nelle sue azioni e in ogni altra cosa che compie secondo il suo carattere, come in un motivo musicale. La voce e il comportamento son belli o brutti per se stessi ed evidentemente o aggiungono decoro al dramma o vi introducono la stonatura della voce, non mutando così affatto il valore del dramma, *[45]* poiché è l'attore che s'è comportato male; allora l'autore del dramma lo licenzia giudicandolo secondo il suo merito e agisce così da buon giudice, mentre innalza a maggiori onori <il bravo attore> e lo riserva, eventualmente, per drammi più importanti e all'altro assegna, caso mai, le parti minori. Nello stesso modo <l'anima>, entrata nel poema di questo mondo, *[50]* vi fa la sua parte come l'attore di un dramma portando con sé il suo bene o il suo male; appena giunta viene messa al suo posto e riceve ogni altra cosa, ma non però il suo essere e le sue proprie azioni, per le quali poi ottiene castighi o premi.

Ma questi attori hanno qualcosa di più in quanto *[55]* rappresentano la loro parte sopra un teatro più vasto delle nostre scene; il Poeta <dell'universo> li fa padroni di questo mondo ed essi hanno la maggiore possibilità di andare in molti e diversi luoghi e di separare onore da infamia contribuendo, essi stessi, al proprio onore o alla propria infamia, ciascuno nel luogo che conviene ai suoi costumi: *[60]* in questo modo si accordano con la Ragione dell'universo, per il fatto che ciascuno si adatta, secondo giustizia, al posto che lo accoglierà, così come <in una lira> ciascuna corda è collocata in un posto particolare e conveniente alla natura del suono che essa è capace di produrre.

Nel mondo vi saranno ordine e *[65]* bellezza, se ciascuno è messo

Καὶ γὰρ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ πρέπον καὶ τὸ *[65]* καλόν, εἰ ἕκαστος οὗ δεῖ τετάξεται φθεγγόμενος κακὰ ἐν τῷ σκότῳ καὶ τῷ ταρτάρῳ· ἐνταῦθα γὰρ καλὸν τὸ οὕτω φθέγγεσθαι· καὶ τὸ ὅλον τοῦτο καλόν, οὐκ εἰ Λίνος εἴη ἕκαστος, ἀλλ' εἰ τὸν φθόγγον τὸν αὑτοῦ εἰσφερόμενος συντελεῖ εἰς μίαν ἁρμονίαν ζωὴν καὶ αὐτὸς φωνῶν, ἐλάττω *[70]* δὲ καὶ χείρω καὶ ἀτελεστέραν· ὥσπερ οὐδ' ἐν σύριγγι φωνὴ μία, ἀλλὰ καὶ ἐλάττων τις οὖσα καὶ ἀμυδρὰ πρὸς ἁρμονίαν τῆς πάσης σύριγγος συντελεῖ, ὅτι μεμέρισται ἡ ἁρμονία εἰς οὐκ ἴσα μέρη καὶ ἄνισοι μὲν οἱ φθόγγοι πάντες, ὁ δὲ τέλεος εἷς ἐκ πάντων. Καὶ δὴ καὶ ὁ λόγος ὁ πᾶς εἷς, *[75]* μεμέρισται δὲ οὐκ εἰς ἴσα· ὅθεν καὶ τοῦ παντὸς διάφοροι τόποι, βελτίους καὶ χείρους, καὶ ψυχαὶ οὐκ ἴσαι ἐναρμόττουσιν οὕτω τοῖς οὐκ ἴσοις, καὶ οὕτω καὶ ἐνταῦθα συμβαίνει καὶ τοὺς τόπους ἀνομοίους καὶ τὰς ψυχὰς οὐ τὰς αὐτάς, ἀλλ' ἀνίσους οὔσας καὶ ἀνομοίους τοὺς τόπους ἐχούσας[l], *[80]* οἷον κατὰ σύριγγος ἤ τινος ἄλλου ὀργάνου ἀνομοιότητας, ἐν τόποις τε πρὸς ἄλληλα[m] διαφέρουσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον τόπον τὰ αὑτῶν συμφώνως καὶ τοῖς τόποις καὶ τῷ ὅλῳ φθεγγομένας. Καὶ τὸ κακῶς αὐταῖς ἐν καλῷ κατὰ τὸ πᾶν κείσεται καὶ τὸ παρὰ φύσιν τῷ παντὶ κατὰ φύσιν καὶ *[85]* οὐδὲν ἧττον φθόγγος ἐλάττων. Ἀλλ' οὐ χεῖρον πεποίηκε τὸ ὅλον οὕτω φθεγγομένη, ὥσπερ οὐδὲ ὁ δήμιος πονηρὸς ὢν χείρω πεποίηκε τὴν εὐνομουμένην πόλιν, εἰ δεῖ καὶ ἄλλῃ χρῆσθαι εἰκόνι. Δεῖ γὰρ καὶ τούτου ἐν πόλει – δεῖ δὲ καὶ ἀνθρώπου τοιούτου πολλάκις – καὶ καλῶς καὶ οὗτος κεῖται.

18. Χείρους δὲ καὶ βελτίους ψυχαὶ αἱ μὲν καὶ δι' ἄλλας αἰτίας, αἱ δὲ οἷον ἐξ ἀρχῆς οὐ πᾶσαι ἴσαι· ἀνάλογον γὰρ καὶ αὗται τῷ λόγῳ μέρη οὐκ ἴσα, ἐπείπερ διέστησαν. Χρὴ δὲ ἐνθυμεῖσθαι καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ τρίτα καὶ τὸ μὴ *[5]* τοῖς αὐτοῖς ἐνεργεῖν ἀεὶ μέρεσι ψυχήν. Ἀλλὰ πάλιν αὖ καὶ ὧδε λεκτέον· πολλὰ γὰρ ἐπιποθεῖ εἰς σαφήνειαν ὁ λόγος. Μὴ γὰρ οὐδὲν δεῖ ἐπεισάγειν τοιούτους ὑποκριτάς, οἳ ἄλλο τι φθέγγονται[a] ἢ τὰ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ ἀτελοῦς παρ' αὐτοῦ τοῦ δράματος ὄντος αὐτοὶ ἀποπληροῦντες τὸ *[10]* ἐλλεῖπον καὶ τοῦ ποιήσαντος διὰ μέσου κενοὺς ποιήσαντος τοὺς τόπους[b], ὡς τῶν ὑποκριτῶν οὐχ ὑποκριτῶν ἐσομένων, ἀλλὰ μέρος[c] τοῦ ποιητοῦ, καὶ προειδότος ἃ φθέγξονται, ἵν' οὕτω τὰ λοιπὰ συνείρων[d] καὶ τὰ ἐφεξῆς οἷός τε ᾖ. Καὶ γὰρ τὰ ἐφεξῆς ἐν τῷ παντὶ καὶ ἑπόμενα τοῖς κακοῖς τῶν *[15]* ἔργων οἱ λόγοι[e] καὶ κατὰ λόγον· οἷον ἐκ μοιχείας καὶ αἰχμαλώτου ἀγωγῆς παῖδες κατὰ φύσιν καὶ βελτίους ἄνδρες, εἰ τύχοι, καὶ πόλεις ἄλλαι ἀμείνους τῶν πεπορθημένων ὑπὸ ἀνδρῶν πονηρῶν. Εἰ οὖν ἄτοπος

dove deve stare e se chi dà un suono cattivo è gettato nel tenebroso Tartaro; perché là è bello un tal suono. Questo mondo non sarebbe bello se ogni essere fosse una pietra, ma se con la sua voce concorre ad un'unica armonia: e anche la sua voce è una vita, *[70]* anche se fievole, o mediocre, o imperfetta; neanche il suono del flauto è unico, ma esso dà ancora suoni leggeri e deboli che concorrono all'armonia totale; infatti l'armonia si divide in parti non eguali e tutti i toni sono dissimili, ma il suono perfetto è quello unico formato da tutti gli altri.

Anche la Ragione universale è una, *[75]* però è divisa in parti non eguali: perciò nell'universo ci sono regioni, buone e cattive; e le anime ineguali corrispondono così ai luoghi non eguali. Ne consegue che le regioni del nostro mondo sono dissimili proprio come le anime e che queste, dissimili, occupano luoghi dissimili, *[80]* come nel flauto o in un altro strumento c'è la diversa lunghezza <delle canne>; <le anime> occupano ciascuna un luogo diverso e ciascuna nel suo proprio luogo dà il suono che s'accorda con la sua posizione e col tutto. Anche il cattivo suono delle anime ha il suo posto nella bellezza dell'universo e ciò, che <in esse> è contro natura, è secondo natura per l'universo; *[85]* nondimeno quel suono è più debole. Tuttavia esso non rende per questo l'universo peggiore, come il boia, che è un male – se vogliamo adoperare un'altra immagine –, non rende peggiore una città ben governata. Anch'egli è necessario in una città e di tali uomini c'è spesso bisogno e perciò è bene che anche egli ci sia.

18. *[Tutte le anime, nell'universo, sono parti della Ragione]*

Alcune anime diventano migliori o peggiori per diversi motivi, altre invece non sono sin da principio tutte eguali e sono tali in rapporto con la Ragione di cui sono le parti, le quali sono ineguali perché sono separate. Dobbiamo pensare che ci sono <nell'anima> parti di secondo e di terzo ordine *[5]* e che un'anima non agisce sempre secondo le stesse parti. Ma siccome l'argomento richiede ancora molto per essere chiarito, bisogna dire di nuovo così: non si devono ammettere certi attori che recitino un altro lavoro che non sia quello del poeta; quasi che il suo dramma sia imperfetto, essi aggiungono ciò che manca, *[10]* come se il poeta avesse lasciato qua e là delle lacune: in tal modo questi attori non sarebbero più attori, ma una parte del poeta, e saprebbero prima ciò che diranno così da poter collegare convenientemente ciò che segue col principio <del dramma>. Infatti nell'universo le conseguenze e i risultati delle cattive azioni *[15]* sono o Ragione o conformi a Ragione; così da un adulterio o da un assalto armato possono provenire figli di buona indole e uomini e nuove città migliori di quelle che sono state saccheggiate da uomini malvagi.

ἡ εἰσαγωγὴ τῶν ψυχῶν, αἳ δὴ τὰ πονηρά, αἱ δὲ τὰ χρηστὰ ἐργάσονται *[20]* – ἀποστερήσομεν γὰρ τὸν λόγον καὶ τῶν χρηστῶν ἀφαιροῦντες αὐτοῦ τὰ πονηρά – τί κωλύει καὶ τὰ τῶν ὑποκριτῶν ἔργα μέρη ποιεῖν, ὥσπερ τοῦ δράματος ἐκεῖ, οὕτω καὶ τοῦ ἐν τῷ παντὶ λόγου, καὶ ἐνταῦθα καὶ τὸ καλῶς καὶ τὸ ἐναντίον, ὥστε εἰς ἕκαστον τῶν ὑποκριτῶν οὕτω *[25]* παρ' αὐτοῦ τοῦ λόγου, ὅσῳ τελειότερον τοῦτο τὸ δρᾶμα καὶ πάντα παρ' αὐτοῦ. Ἀλλὰ τὸ κακὸν ποιῆσαι ἵνα τί; καὶ αἱ ψυχαὶ δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν τῷ παντὶ αἱ θειότεραι. Ἀλλὰ μέρη[f] λόγου πᾶσαι· καὶ ἢ οἱ λόγοι πάντες ψυχαί, ἢ διὰ τί οἱ μὲν ψυχαί, οἱ δὲ λόγοι μόνον παντὸς[g] ψυχῆς τινος ὄντος;

Se è dunque assurdo introdurre <nel mondo> delle anime che abbiano l'iniziativa le une del bene e le altre del male *[20]* – in tal modo noi priveremmo la Ragione anche delle buone azioni se le togliessimo quelle cattive – che cosa impedisce che il bene e il male dell'universo siano parti della Ragione universale come sulla scena le azioni degli attori sono parti del dramma? E così ciascun attore si comporta *[25]* secondo Ragione quanto più completo è il dramma e quanto più ogni cosa <dipende> dalla Ragione. Ma a quale scopo produrre il male? Le anime, anche le più divine, non sono nell'universo che parti della Ragione: e le ragioni sono tutte anime. Ma perché alcune saranno anime, altre soltanto ragioni, dal momento che ogni ragione è un'anima?

1. Τί τοίνυν δοκεῖ περὶ τούτων; Ἢ καὶ τὰ πονηρὰ καὶ τὰ χρηστὰ λόγος περιείληφεν ὁ πᾶς, οὗ μέρη καὶ ταῦτα· οὐ γὰρ ὁ πᾶς λόγος γεννᾷ ταῦτα, ἀλλ' ὁ πᾶς ἐστι μετὰ τούτων. Ψυχῆς γάρ τινος πάσης ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ *[5]* μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνάλογον καὶ οἱ λόγοι, ὥστε καὶ τὰ ἔργα ἔσχατα ὄντα γεννήματα. Σύμφωνοι δὲ αἵ τε ψυχαὶ πρὸς ἀλλήλας τά τε ἔργα· σύμφωνα δὲ οὕτως, ὡς ἓν ἐξ αὐτῶν, καὶ εἰ ἐξ ἐναντίων. Ἐκ γὰρ ἑνός τινος ὁρμηθέντα πάντα εἰς ἓν συνέρχεται *[10]* φύσεως ἀνάγκῃ, ὥστε καὶ διάφορα ἐκφύντα καὶ ἐναντία γενόμενα τῷ ἐξ ἑνὸς εἶναι συνέλκεται ὅμως εἰς σύνταξιν μίαν· ὥσπερ γὰρ καὶ ἐφ' ἑκάστων ζῴων ἐν ἵππων γένει[a], κἂν μάχωνται κἂν δάκνωσιν ἀλλήλους κἂν φιλονεικῶσι κἂν ζήλῳ θυμῶνται, καὶ τὰ ἄλλα καθ' ἓν γένη *[15]* ὡσαύτως· καὶ δὴ οὕτω καὶ ἀνθρώπους θετέον. Συναπτέον τοίνυν αὖ πάλιν πάντα τὰ εἴδη ταῦτα εἰς ἓν «τὸ ζῷον» γένος· εἶτα καὶ τὰ μὴ ζῷα κατ' εἴδη αὖ· εἶτα εἰς ἓν «τὸ μὴ ζῷον»· εἶτα ὁμοῦ, εἰ βούλει, εἰς τὸ εἶναι· εἶτα εἰς τὸ παρέχον τὸ εἶναι. Καὶ πάλιν ἐπὶ τούτῳ ἐκδήσας κατάβαινε *[20]* διαιρῶν καὶ σκιδνάμενον τὸ ἓν ὁρῶν τῷ ἐπὶ πάντα φθάνειν καὶ ὁμοῦ περιλαμβάνειν συντάξει μιᾷ, ὡς διακεκριμένον ἓν εἶναι ζῷον πολὺ ἑκάστου πράττοντος τῶν ἐν αὐτῷ τὸ κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτοῦ ἐν αὐτῷ τῷ ὅλῳ ὅμως ὄντος, οἷον πυρὸς μὲν καίοντος, ἵππου τὰ ἵππου[b] ἔργα, ἄνθρωποι *[25]* δὲ τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ᾗ πεφύκασι καὶ διάφορα οἱ διάφοροι. Καὶ ἕπεται κατὰ τὰς φύσεις καὶ τὰ ἔργα καὶ τὸ ζῆν[c] τὸ εὖ καὶ τὸ κακῶς.

2. Αἱ δὲ συντυχίαι οὐ κύριαι τοῦ εὖ, ἀκολουθοῦσι δὲ καὶ αὗται συμφώνως τοῖς πρὸ αὐτῶν καὶ ἴασιν ἀκολουθίαι ἐμπλεκεῖσαι. Συμπλέκει δὲ πάντα τὸ ἡγούμενον συμφερομένων τῶν ἐφ' ἑκάτερα κατὰ φύσιν, οἷον ἐν στρατηγίαις *[5]* ἡγουμένου μὲν τοῦ στρατηγοῦ, συμπνεόντων δὲ τῶν συντεταγμένων. Ἐτάχθη δὲ τὸ πᾶν προνοίᾳ στρατηγικῇ ὁρώσῃ καὶ τὰς πράξεις καὶ τὰ πάθη καὶ ἃ δεῖ παρεῖναι,

1. *[Tutto deriva da un'unità e tutto vi ritorna]*

Che penseremo dunque di questi problemi?

Ora, se la Ragione universale contiene i mali e i beni, anche i mali sono due parti: infatti la Ragione universale non li produce, ma li ha con sé. Le ragioni sono l'atto di un'Anima, di quella universale; e le loro parti sono <l'atto> delle sue parti; *[5]* e come quest'Anima, pur essendo una, ha parti diverse, anche le ragioni hanno parti, cosicché anche le loro opere che sono prodotte per ultime <ne avranno>. E come le anime tra loro, così sono in armonia le loro opere; e sono così concordi che di loro, anche se siano contrarie, si forma un'unità. Tutto deriva da un'unità e tutto, per una necessità naturale, vi ritorna[60], *[10]* cosicché anche cose diverse e persino contrarie, qualora derivino da un'unità, sono tratte insieme verso un ordine unico.

Così è anche di ogni specie di animali: i cavalli, ad esempio, formano una specie sola, anche se si combattono e si mordono e lottano furibondi tra loro, e così si dica degli altri animali presi specie per specie; *[15]* e così è pure degli uomini. Bisogna dunque raggruppare tutte queste specie sotto il genere unico degli animali; poi raccogliere nelle loro specie gli esseri che non sono animali, quindi risalire al <genere unico> dei non-animali, di qui all'essere e finalmente a ciò che produce l'essere. In senso inverso, dopo aver collegato <tutto> con quel principio, *[20]* discendi dividendo e vedrai come l'uno si frammenti estendendosi a tutte le cose e tutte contenendole insieme in un ordine unico, cosicché esso, diviso com'è, è un vivente molteplice eppure uno; e ciascuna delle parti che sono in lui agisce secondo la sua propria natura pur rimanendo nell'universo: per esempio, il fuoco brucia e il cavallo agisce da cavallo, gli uomini *[25]* compiono, ciascuno, quelle azioni per le quali son nati e queste son diverse come loro. A questa vita e a queste opere conformi a natura segue il bene o il male.

2. *[C'è un grande Generale da cui dipendono tutte le strategie?]*

Le circostanze non sono padrone della nostra felicità, ma sono conseguenze anch'esse che si collegano agli avvenimenti precedenti e si connettono al complesso delle relazioni causali. Il Dominatore <del mondo> collega insieme tutte le cose mediante gli esseri che per natura si portano verso il bene o il male, così come in un esercito *[5]* il generale comanda e <i soldati> che stanno ai loro posti collaborano con lui[61]. L'universo è ordinato come dalla preveggenza di un generale, il quale

σιτία καὶ ποτὰ καὶ δὴ καὶ ὅπλα πάντα καὶ μηχανήματα, καὶ ὅσα ἐξ αὐτῶν συμπλεκομένων προεώραται, ἵνα τὸ ἐκ τούτων *[10]* συμβαῖνον ἔχῃ χώραν τοῦ τεθῆναι εὖ, καὶ ἐλήλυθε πάντα τρόπον τινὰ εὐμήχανον παρὰ τοῦ στρατηγοῦ, καίτοι ἔξωθεν ἦν ὅσα ἔμελλον δράσειν οἱ ἐναντίοι. Εἰ δὲ[a] οἷόν τε ἦν κἀκείνου ἄρχειν τοῦ στρατοπέδου, εἰ δὲ δὴ ὁ μέγας ἡγεμὼν εἴη, ὑφ' ᾧ πάντα, τί ἂν ἀσύντακτον, τί δὲ οὐκ ἂν *[15]* συνηρμοσμένον εἴη;

3. Καὶ γὰρ «εἰ ἐγὼ κύριος τοῦ τάδε ἑλέσθαι ἢ τάδε», ἀλλ' ἃ αἱρήσει[a], συντέτακται, ὅτι μὴ ἐπεισόδιον τὸ σὸν τῷ παντί, ἀλλ' ἠρίθμησαι ὁ τοιόσδε. Ἀλλὰ πόθεν ὁ τοιόσδε; Ἔστι δὴ[b] δύο, ἃ ὁ λόγος ζητεῖ, τὸ μέν, εἰ ἐπὶ τὸν ποιήσαντα, εἴ τις *[5]* ἐστίν, ἀνενεγκεῖν δεῖ τοῦ ποιοῦ τοῦ ἐν τοῖς ἤθεσιν ἑκάστου τὴν αἰτίαν ἢ ἐπὶ τὸ γενόμενον αὐτό· ἢ ὅλως οὐκ αἰτιατέον, ὥσπερ οὐδὲ ἐπὶ φυτῶν γενέσεως, ὅτι μὴ αἰσθάνεται, ἢ ἐπὶ ζῴων τῶν ἄλλων, ὅτι μὴ ὡς ἄνθρωποι ἔχουσι· ταὐτὸν γὰρ τούτῳ[c] «διὰ τί ἄνθρωποι οὐχ ὅπερ θεοί;» Διὰ τί γὰρ *[10]* ἐνταῦθα οὔτε αὐτὰ οὔτε τὸν ποιήσαντα εὐλόγως αἰτιώμεθα, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων, ὅτι μὴ κρεῖττον ἢ τοῦτο; Εἰ μὲν γάρ, ὅτι ἐδύνατο τοῦτο κάλλιον εἶναι, εἰ μὲν παρ' αὐτοῦ[d] προστιθέντος τι εἰς τὸ κρεῖττον, αὐτὸς αἴτιος ἑαυτῷ ὁ μὴ ποιήσας· εἰ δὲ μὴ παρ' αὐτοῦ[e], ἀλλ' ἔδει ἔξωθεν προσεῖναι *[15]* παρὰ τοῦ γεννητοῦ, ἄτοπος ὁ τὸ πλέον ἀπαιτῶν τοῦ δοθέντος, ὥσπερ εἰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἀπαιτοῖ καὶ τῶν φυτῶν. Δεῖ γὰρ οὐ ζητεῖν, εἰ ἔλαττον ἄλλου, ἀλλ' εἰ ὡς αὐτὸ αὐτάρκως· οὐ γὰρ πάντα ἴσα ἔδει. Ἆρ' οὖν μετρήσαντος αὐτοῦ προαιρέσει τοῦ μὴ δεῖν πάντα ἴσα; *[20]* Οὐδαμῶς· ἀλλ' οὕτω κατὰ φύσιν εἶχε γενέσθαι. Ἀκόλουθος γὰρ οὗτος ὁ λόγος ψυχῇ ἄλλῃ, ἀκόλουθος δὲ ψυχὴ αὕτη νῷ, νοῦς δὲ οὐ τούτων τι ἕν, ἀλλὰ πάντα· τὰ δὲ πάντα πολλά· πολλὰ δὲ ὄντα καὶ οὐ ταὐτὰ τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεύτερα, τὰ δὲ ἐφεξῆς καὶ τῇ ἀξίᾳ ἔμελλεν εἶναι. Καὶ *[25]* τοίνυν καὶ τὰ γενόμενα ζῷα οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ψυχῶν ἐλαττώσεις, οἷον ἐξίτηλον ἤδη προιόντων. Ὁ γὰρ τοῦ ζῴου λόγος, κἂν ἔμψυχος ᾖ, ἑτέρα ψυχή, οὐκ ἐκείνη, ἀφ' ἧς ὁ λόγος, καὶ ὁ σύμπας οὗτος

considera le azioni e le perdite, e ciò che è necessario, cibi e bevande, armi e macchine, e prevede ancora i risultati di queste cose combinate insieme, affinché ciascuno di questi risultati *[10]* si produca nel luogo più conveniente: e così tutto procede in ordine per l'abilità del generale, ma tutto ciò che faranno i suoi nemici avviene fuori di lui né egli può comandare al loro esercito. Ma se c'è il grande generale[62], dal quale tutte le cose dipendono, che cosa *[15]* potrà rimaner fuori del suo piano e delle sue combinazioni?

3. *[È conforme alla natura che tutti gli esseri non siano eguali]*

Ma io, <potresti dire>, sono padrone di scegliere questa o quella cosa.

Ma ciò che tu scegli si coordina con l'universo, poiché l'opera tua non è qualcosa di accidentale in esso, ma anche tu vi sei contato così come sei.

Ma da che cosa dipende che io sia tale?

Qui ci sono due questioni da trattare: *[5]* se si debba riportare la causa del carattere di ciascuno di noi a Colui che ci ha creati, se questo c'è; o se si debba assegnarla a colui che è stato creato. Oppure, non bisogna fare nessuna accusa, come non ne facciamo per il fatto che le piante non sentono e che gli animali non sono come gli uomini; che sarebbe come <chiedere> perché gli uomini non siano dei. Perché *[10]* sarebbe giusto non accusare gli esseri e il loro Autore, e sarebbe giusto invece accusare l'uomo per il fatto che egli non è migliore di come è? E se <ci lamentiamo> perché egli avrebbe potuto essere migliore, o questo bene soprappiù dipendeva da lui, e allora è causa egli stesso che non se l'è dato; o non dipendeva da lui, ma dal suo Autore che avrebbe dovuto aggiungerglielo, *[15]* ma allora è assurdo richiedere <per l'uomo> più di quello che gli è stato dato, non meno che se si richiedesse ciò per gli animali e le piante. Non bisogna chiedere se un essere è inferiore a un altro, ma se, così com'è, è completo in se stesso: non bisogna che gli esseri siano tutti eguali.

Ma questa necessaria diseguaglianza deriva dalla volontà di chi ha proporzionato tutte le cose? *[20]*

Niente affatto, ma è conforme alla natura che le cose siano così. La Ragione dell'universo procede infatti da un'Anima superiore e l'Anima procede dall'Intelligenza; e l'Intelligenza non è un solo essere, ma è tutti gli esseri. La totalità è molteplicità; e se gli esseri sono molteplici, non sono identici, ma ci sono esseri primari, secondari e così via secondo il loro valore. *[25]* E poi, anche gli esseri viventi generati non sono semplicemente anime, ma diminuzioni di anime, che vanno in certo modo indebolendo man mano che procedono. La ragione <seminale> dell'essere vivente, pur essendo animata, è un'anima diversa da quella

ἐλάττων δὴ γίνεται σπεύδων εἰς ὕλην, καὶ τὸ γενόμενον ἐξ αὐτοῦ ἐνδεέστερον. *[30]* Σκόπει δὴ ὅσον ἀφέστηκε τὸ γενόμενον καὶ ὅμως ἐστὶ θαῦμα. Οὐ τοίνυν, εἰ τοιοῦτον τὸ γενόμενον, καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ τοιοῦτον· ἔστι γὰρ παντὸς κρεῖττον τοῦ γενομένου καὶ ἔξω αἰτίας καὶ μᾶλλον θαυμάσαι, ὅτι ἔδωκέ τι μετ' αὐτὸ[f] καὶ τὰ ἴχνη αὐτοῦ τοιαῦτα. Εἰ δὲ δὴ καὶ πλέον *[35]* ἔδωκεν ἢ ὅσον ἔχουσι κτήσασθαι, ἔτι μᾶλλον ἀποδεκτέον· ὥστε κινδυνεύειν τὴν αἰτίαν ἐπὶ τοὺς γενομένους ἰέναι, τὸ δὲ τῆς προνοίας μειζόνως ἔχειν.

4. Ἁπλοῦ μὲν γὰρ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου – λέγω δὲ ἁπλοῦ ὡς τοῦτο ὃ πεποίηται μόνον ὄντος καὶ κατὰ ταὐτὰ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος – ἀπῆν αἰτία[a] ἡ κατὰ τὴν ἐπιτίμησιν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων. Νῦν δὲ *[5]* ἄνθρωπος μόνος ἐν ψόγῳ ὁ κακὸς καὶ τοῦτο ἴσως εὐλόγως. Οὐ γὰρ μόνον ὃ πεποίηταί ἐστιν, ἀλλ' ἔχει ἀρχὴν ἄλλην ἐλευθέραν οὐκ ἔξω τῆς προνοίας οὖσαν οὐδὲ τοῦ λόγου τοῦ ὅλου· οὐ γὰρ ἀπήρτηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ' ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο· καὶ *[10]* λόγος ὁ μὲν ποιητικός, ὁ δὲ συνάπτων τὰ κρείττω τοῖς γενομένοις, κἀκεῖνα πρόνοια ἡ ἄνωθεν, ἡ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω, ὁ ἕτερος λόγος συνημμένος ἐκείνῳ, καὶ γίνεται ἐξ ἀμφοῖν πᾶν πλέγμα καὶ πρόνοια ἡ πᾶσα. Ἀρχὴν μὲν οὖν ἔχουσιν ἄλλην ἄνθρωποι, οὐ πάντες δὲ πᾶσιν οἷς ἔχουσι χρῶνται, *[15]* ἀλλ' οἱ μὲν τῇ ἑτέρᾳ, οἱ δὲ τῇ ἑτέρᾳ ἢ ταῖς ἑτέραις ταῖς χείροσι χρῶνται. Πάρεισι δὲ κἀκεῖναι οὐκ ἐνεργοῦσαι εἰς αὐτούς, οὔ τι[b] γε αὐταὶ ἀργοῦσαι· πράττει γὰρ ἕκαστον τὸ ἑαυτοῦ. Ἀλλ' εἰς τούτους οὐκ ἐνεργοῦσιν αἰτίᾳ τίνος, εἴποι τις ἄν, παροῦσαι; Ἢ οὐ πάρεισι; Καίτοι πάντη *[20]* φαμὲν παρεῖναι καὶ οὐδὲν ἔρημον. Ἢ οὐ τούτοις, ἐν οἷς μὴ εἰς αὐτοὺς ἐνεργεῖ. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐνεργεῖ εἰς πάντας, εἴπερ μέρη καὶ ταῦτα αὐτῶν; Λέγω δὲ τὴν ἀρχὴν τὴν τοιαύτην. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων ζῴων οὐκ αὐτῶν ἡ ἀρχὴ αὕτη, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων οὐκ ἐπὶ πάντων. Ἆρ' οὖν *[25]* οὐκ ἐπὶ πάντων οὐ μόνον ἥδε; Ἀλλὰ διὰ τί οὐ μόνη;

da cui procede; il loro insieme diventa sempre minore nel loro tendere verso la materia e il loro prodotto è sempre più imperfetto. *[30]* Considera quanto lontano sia questo prodotto e quanto sia meraviglioso.

Dunque, se il prodotto è tale <cioè imperfetto>, non è certo imperfetto il suo Autore: esso è superiore a tutto ciò che produce ed è perciò fuori d'ogni accusa; piuttosto bisogna ammirare perché egli ha donato qualcosa agli esseri che vengono dopo di lui e poiché tali sono le sue tracce. E se ha dato loro più *[35]* di quanto essi possano possedere, tanto più dobbiamo essere soddisfatti: perciò è chiaro che la responsabilità ricade sulle creature; la questione della provvidenza è più che risolta[63].

4. *[Gli esseri inferiori deviano facilmente dalla linea retta]*

Se l'uomo fosse un essere semplice – se rimanesse cioè sempre tale quale fu fatto e se agisse e patisse sempre nello stesso modo – non ci sarebbe nessun motivo di biasimarlo, così come non si biasimano gli altri animali. Invece, *[5]* l'uomo soltanto è biasimevole quando è cattivo, e questo biasimo forse è ragionevole. L'uomo infatti non rimane sempre come è stato creato, ma possiede un altro principio che è libero, ma che certamente non è fuori della provvidenza e della Ragione universale: infatti le cose superiori non sono separate dalle inferiori, ma le illuminano e questa <luce> è la provvidenza completa. *[10]*

C'è una Ragione che produce gli esseri e c'è quella che congiunge gli esseri superiori ai loro prodotti; gli esseri superiori sono la provvidenza che <agisce> dall'alto, l'altra <deriva> da questa provvidenza superiore, cosicché la seconda Ragione è legata alla prima; da ambedue nasce la trama dell'universo e la provvidenza completa.

Gli uomini possiedono dunque un altro principio, ma non tutti adoperano tutto ciò che posseggono: *[15]* gli uni adoperano una facoltà, altri un'altra o parecchie altre, ed anche le peggiori. Le facoltà superiori rimangono, ma, pur non operando su di loro, non sono inattive, poiché ciascuna compie la sua funzione.

Ma, dirà qualcuno, se esse non agiscono su di loro, pur essendo presenti, di chi è la colpa?

Forse perché non sono presenti. Eppure *[20]* noi affermiamo che esse sono ovunque e che nulla di esse li abbandona. <Forse perché> non <sono presenti> in quegli esseri, nei quali esse non sono in atto.

E perché non sono in atto in tutti gli uomini, dal momento che anch'esse sono parti della loro <anima>? Intendo parlare di quel principio <di libertà>.

Infatti per gli altri animali questo principio non è una loro parte, negli uomini sì, ma non in tutti.

Se dunque *[25]* non è in tutti, è forse perché non è il solo principio?

Ἐφ' ὧν δὲ μόνη, καὶ κατὰ ταύτην τὸ ζῆν, τὰ δ' ἄλλα ὅσον ἀνάγκη. Εἴτε γὰρ ἡ σύστασις τοιαύτη, ὡς οἷον εἰς θολερὸν ἐμβάλλειν, εἴτε ἐπιθυμίαι κρατοῦσιν, ὅμως ἀνάγκη λέγειν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὸ αἴτιον εἶναι. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν δόξει [30] οὐκέτι ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ ἡ ὕλη, οὐχ ὁ λόγος κρατήσει, εἶτα τὸ ὑποκείμενον ὡς πέπλασται. Ἢ τὸ ὑποκείμενον τῇ ἀρχῇ ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τὸ ἐκ τοῦ λόγου γενόμενον καὶ ὂν κατὰ τὸν λόγον· ὥστε οὐχ ἡ ὕλη κρατήσει, εἶτα ἡ πλάσις. Καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι ἐπὶ τὴν προτέραν [35] βιοτὴν ἀνάγοι[c] τις, οἷον γινομένου ἐκ τῶν προτέρων ἀμυδροῦ ὡς πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ τοῦ λόγου, οἷον ψυχῆς ἀσθενεστέρας γενομένης· ὕστερον δὲ καὶ ἐκλάμψει. Καὶ ὁ λόγος δὲ λεγέσθω ἔχειν καὶ τὸν λόγον αὖ ἐν αὐτῷ τῆς ὕλης, ἣν αὐτῷ ἐργάσεται ποιώσας καθ' αὑτὸν τὴν ὕλην ἢ [40] σύμφωνον εὑρών. Οὐ γὰρ ὁ τοῦ βοὸς λόγος ἐπ' ἄλλης ἢ βοὸς ὕλης· ὅθεν καὶ εἰς τὰ ἄλλα ζῷά φησιν εἰσκρίνεσθαι οἷον ἄλλης τῆς ψυχῆς γενομένης καὶ ἑτεροιωθέντος τοῦ λόγου, ἵνα γένηται ψυχὴ βοός, ἣ πρότερον ἦν ἄνθρωπος· ὥστε κατὰ δίκην ὁ χείρων. Ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς διὰ τί ὁ χείρων [45] ἐγένετο καὶ πῶς ἐσφάλη; Πολλάκις[d] εἴρηται, ὡς οὐ πρῶτα πάντα, ἀλλ' ὅσα δεύτερα καὶ τρίτα ἐλάττω τὴν φύσιν τῶν πρὸ αὐτῶν ἔχει, καὶ σμικρὰ ῥοπὴ ἀρκεῖ εἰς ἔκβασιν τοῦ ὀρθοῦ. Καὶ ἡ συμπλοκὴ δὲ ἡ πρὸς ἄλλο ἄλλου ὥσπερ τις σύγκρασίς ἐστιν, ἑτέρου ἐξ ἀμφοῖν γενομένου, [50] καὶ οὐκ ὄντος ἠλάττωσεν· ἀλλὰ ἐγένετο ἐξ ἀρχῆς ἔλαττον τὸ ἔλαττον καὶ ἔστιν ὃ ἐγένετο κατὰ φύσιν τὴν αὐτοῦ ἔλαττον, καί, εἰ τὸ ἀκόλουθον πάσχει, πάσχει τὸ κατ' ἀξίαν. Καὶ εἰς τὰ προβεβιωμένα δὲ ἀναπέμπειν δεῖ τὸν λογισμὸν ὡς κἀκεῖθεν ἠρτημένων τῶν ἐφεξῆς.

5. Γίνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἷον κατ' ἀριθμόν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ, ὥσπερ ἐπὶ ζῴου ἑνὸς εἰς ἔσχατον ἐξ ἀρχῆς ἠρτημένου, ἑκάστου τὸ οἰκεῖον ἔχοντος, [5] τοῦ μὲν βελτίονος τὸ βέλτιον τῆς ἐνεργείας, τοῦ δὲ πρὸς τὸ κάτω ἤδη ἐνεργοῦντός τε τοῦ αὐτοῦ[a] καὶ πάσχοντος τὰ ὅσα αὐτῷ οἰκεῖα παθήματα πρός αὐτό τε καὶ πρὸς τὴν σύνταξιν τὴν πρὸς ἄλλο. Καὶ δὴ καὶ οὑτωσὶ πληγέντα

E perché non è il solo? In alcuni esso è solo e la loro vita è conforme ad esso, mentre le altre parti <persistono> quanto è necessario.

La causa di ciò va ricercata sia nella organizzazione corporea che fa cadere nell'impurità, sia nel dominio dei desiderî; insomma la causa va necessariamente ricercata nel substrato <corporeo>.

E allora sembra che <questa causa> *[30]* non sia più nella ragione <seminale>, ma piuttosto nella materia; e in tal modo non la ragione domina, ma la materia e poi il substrato, così come è stato conformato.

No, infatti il substrato per questo principio è la ragione stessa o un prodotto di questa ragione, ad essa conforme, perciò non dominerà la materia e la conformazione del substrato verrà dopo. Si potrebbe anche ricondurre l'essere attuale di un uomo ad una sua vita anteriore, *[35]* come se la sua ragione fosse diventata oscura in causa delle azioni anteriori, rispetto a ciò che essa era prima; la sua anima è diventata più debole ma più tardi risplenderà. E diciamo un'altra volta che la ragione <seminale> contiene in sé anche la ragione della materia e che essa la elabora o conformandola a se stessa *[40]* o trovandola già conforme; difatti la ragione <seminale> di un bue non si trova che nella materia di un bue; perciò <Platone>[64] dice che l'anima è entrata in animali diversi, perché l'anima e la ragione che erano prima quelle di un uomo si sono alterate in modo da diventare l'anima di un bue: perciò l'essere inferiore esiste secondo giustizia.

Ma, all'origine, perché l'anima è diventata inferiore *[45]* e perché ha errato?

Spesso s'è detto[65] che tutti gli esseri non sono primari[66] e che gli esseri di secondo e terzo grado sono inferiori per natura a quelli che sono prima di loro e che un debole impulso li fa deviare dalla linea retta. E poi il collegamento di un essere con un altro è una specie di mescolanza; dai due deriva un altro essere *[50]* che non viene diminuito <dall'altro>; ma ciò che ne deriva era inferiore sin da principio ed è ciò che diventa, cioè, inferiore per la sua stessa natura e, se ne patisce le conseguenze, patisce secondo il suo merito. E poi bisogna risalire col pensiero alle vite anteriori, poiché da queste dipendono le vite seguenti.

5. *[In alto la provvidenza è provvidenza, in basso è destino]*

La provvidenza dunque, dal principio alla fine, discende dall'alto, e non dona con eguale misura alle cose secondo il numero ma con misura diversa in proporzione ai diversi luoghi <del mondo>; così in un animale, che dipende sino alle minime parti dal suo principio, ciascuna parte ha la sua funzione, *[5]* e la migliore compie il suo atto migliore e la più bassa compie il suo; e l'animale stesso agisce e patisce nel modo che gli è proprio secondo quello che esso è e secondo il posto che occupa rispetto ad altri esseri. Se esso è battuto, la sua gola getta un grido, ma

οὕτως ἐφθέγξατο τὰ φωνήεντα, τὰ δὲ σιωπῇ πάσχει καὶ κινεῖται *[10]* τὰ ἀκόλουθα, καὶ ἐκ τῶν φθόγγων ἁπάντων καὶ ἐκ τῶν παθημάτων καὶ ἐνεργημάτων μία τοῦ ζῴου οἷον φωνὴ καὶ ζωὴ καὶ βίος· καὶ γὰρ καὶ τὰ μόρια διάφορα ὄντα καὶ διάφορον τὴν ἐνέργειαν ἔχοντα· ἄλλο γὰρ ποιοῦσι πόδες, ὀφθαλμοὶ δ' ἄλλο, διάνοια δὲ ἄλλο καὶ νοῦς ἄλλο. Ἓν δὲ *[15]* ἐκ πάντων καὶ πρόνοια μία· εἱμαρμένη δὲ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀρξαμένη, τὸ δὲ ὑπεράνω πρόνοια μόνον. Τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ πάντα λόγος καὶ ὑπὲρ λόγον· νοῦς γὰρ καὶ ψυχὴ καθαρά· τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη ὅσον μὲν ἔρχεται ἐκεῖθεν, πρόνοια, καὶ ὅσον ἐν ψυχῇ καθαρᾷ καὶ ὅσον ἐντεῦθεν *[20]* εἰς τὰ ζῷα. Ἔρχεται δὲ μεριζόμενος ὁ λόγος οὐκ ἴσα· ὅθεν οὐδ' ἴσα ποιεῖ, ὥσπερ καὶ ἐν ζῴῳ ἑκάστῳ. Τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη ἀκόλουθα μὲν τὰ δρώμενα καὶ προνοίᾳ ἑπόμενα, εἴ τις δρῴη θεοῖς φίλα· ἦν γὰρ θεοφιλὴς ὁ λόγος ὁ προνοίας. Συνείρεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἔργων, *[25]* πεποίηται δὲ οὐ προνοίᾳ, ἀλλὰ γενόμενα ἢ παρὰ ἀνθρώπων τὰ γενόμενα ἢ παρ' ὁτουοῦν ἢ ζῴου ἢ ἀψύχου, εἴ τι ἐφεξῆς τούτοις χρηστόν, πάλιν κατείληπται προνοίᾳ, ὡς πανταχοῦ ἀρετὴν κρατεῖν καὶ μετατιθεμένων καὶ διορθώσεως τυγχανόντων τῶν ἡμαρτημένων, οἷον ἐν ἑνὶ[b] *[30]* σώματι ὑγιείας δοθείσης κατὰ πρόνοιαν τοῦ ζῴου, γενομένης τομῆς καὶ ὅλως[c] τραύματος, πάλιν ἐφεξῆς ὁ λόγος ὁ διοικῶν συνάπτοι καὶ συνάγοι καὶ ἰῷτο καὶ διορθοῖτο τὸ πονῆσαν. Ὥστε τὰ κακὰ ἑπόμενα εἶναι, ἐξ ἀνάγκης δέ· καὶ γὰρ παρ' ἡμῶν κατ' αἰτίας οὐχ ὑπὸ τῆς προνοίας ἠναγκασμένων, *[35]* ἀλλ' ἐξ αὐτῶν συναψάντων μὲν τοῖς τῆς προνοίας καὶ ἀπὸ προνοίας ἔργοις, τὸ δὲ ἐφεξῆς συνεῖραι κατὰ βούλησιν ἐκείνης οὐ δυνηθέντων, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν πραξάντων ἢ κατ' ἄλλο τι τῶν ἐν τῷ παντί, μηδ' αὐτοῦ κατὰ πρόνοιαν πεπραχότος ἢ πεποιηκότος τι ἐν ἡμῖν *[40]* πάθος. Οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ ποιεῖ πᾶν προσελθὸν παντί, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς ἄλλο· οἷον καὶ τὸ τῆς Ἑλένης κάλλος πρὸς μὲν τὸν Πάριν ἄλλο εἰργάζετο, Ἰδομενεὺς δὲ ἔπαθεν οὐ τὸ αὐτό· καὶ ἀκόλαστος ἀκολάστῳ καλὸς καλῷ συμπεσὼν ἄλλο, ὁ δὲ σώφρων καλὸς ἄλλο πρὸς *[45]* σώφρονα τοιοῦτον· ἢ πρὸς ἀκόλαστον ἄλλο ὁ αὐτός, ὁ δ' ἀκόλαστος πρὸς αὐτὸν ἄλλο. Καὶ παρὰ μὲν τοῦ ἀκολάστου τὸ πραχθὲν οὔτε ὑπὸ προνοίας οὔτε κατὰ πρόνοιαν, τὸ δ' ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔργον οὐχ ὑπὸ προνοίας μέν, ὅτι ὑπ' αὐτοῦ, κατὰ πρόνοιαν δέ· σύμφωνον γὰρ τῷ λόγῳ, ὥσπερ *[50]* καὶ ὃ ὑγιεινῶς

le altre parti del corpo patiscono in silenzio e per conseguenza si muovono; *[10]* di tutti i suoni e di tutte le passioni e atti dell'animale si forma per così dire il canto unico dell'animale che è la sua vita e il suo comportamento. Infatti gli organi sono diversi ed hanno una funzione diversa; in un modo agiscono i piedi, in un altro gli occhi, in un modo la ragione, in un altro l'intelligenza. *[15]*

Di tutte le cose si forma un'unità, ed una è la provvidenza; se cominciamo dalle cose inferiori essa è destino, in alto essa è solo provvidenza. Nel mondo intelligibile tutto è o Ragione o sopra la Ragione, cioè Intelligenza ed Anima pura; e tutto ciò che discende da lassù, cioè quanto è nell'Anima pura e quanto di lì viene negli animali, è provvidenza. *[20]* La Ragione discende dividendosi in parti non eguali, e perciò nemmeno produce cose eguali, e così avviene in ciascun animale. Seguono poi le azioni degli esseri, le quali sono conformi a provvidenza, quando si agisce in modo caro agli dei; perché la legge della provvidenza è cara agli dei. Questi atti dunque le sono legati *[25]* ma non sono compiuti dalla provvidenza, ma sono opera o degli uomini o di altri esseri, animati o inanimati; e quanto di bene ne deriva viene accolto dalla provvidenza, in modo che ovunque trionfi la virtù e si convertano coloro che hanno errato e si correggano le colpe. Allo stesso modo *[30]* nel corpo di un animale la salute è stata data dalla provvidenza, e quando sopraggiunge qualche ferita od altro accidente, tosto la ragione <seminale> che governa <quel corpo> connette e unisce e così guarisce e rimette in buono stato la parte malata.

Perciò i mali sono conseguenze, e conseguenze necessarie; ed essi derivano da noi quando, senza essere costretti dalla provvidenza, *[35]* congiungiamo da noi stessi le nostre azioni alle opere della provvidenza e a quelle che derivano da essa, ma non siamo capaci di accordare insieme le nostre azioni secondo la volontà della provvidenza ed agiamo secondo il nostro volere o secondo quello di un'altra parte dell'universo, o non operando secondo la provvidenza o accogliendo in noi *[40]* qualche passione.

Infatti un oggetto non appare il medesimo a tutti, ma ad uno appare in un modo, ad un altro in un altro: per esempio la bellezza di Elena commosse in un certo modo Paride, ma Idomeneo non ne provò la stessa impressione[67]: diverse sono le impressioni che prova l'intemperante che ne incontra un altro, di un uomo bello che incontri un suo simile, di un uomo bello e saggio di fronte *[45]* a un altro bello e saggio o di fronte a un intemperante, o di un intemperante di fronte a un uomo saggio e bello. L'azione compiuta dall'intemperante non è né opera della provvidenza né è secondo provvidenza; anche l'azione dell'uomo saggio non è compiuta dalla provvidenza, ma da lui stesso, però è conforme alla provvidenza poiché si accorda con la ragione; nello stesso modo *[50]* chi segue le pratiche dell'igiene, agisce egli stesso, ma

πράξειεν ἄν τις αὐτὸς πράξας κατὰ λόγον τὸν τοῦ ἰατροῦ. Τοῦτο γὰρ καὶ ὁ ἰατρὸς παρὰ τῆς τέχνης ἐδίδου εἴς τε τὸ ὑγιαῖνον εἴς τε τὸ κάμνον. Ὃ δ' ἄν τις μὴ ὑγιαῖνον ποιῇ, αὐτός τε ποιεῖ καὶ παρὰ τὴν πρόνοιαν τοῦ ἰατροῦ εἰργάσατο.

6. Πόθεν οὖν καὶ τὰ χείρω μάντεις προλέγουσι καὶ εἰς τὴν τοῦ παντὸς φορὰν ὁρῶντες πρὸς ταῖς ἄλλαις μαντείαις προλέγουσι ταῦτα[a]; Ἢ δῆλον ὅτι τῷ συμπεπλέχθαι πάντα τὰ ἐναντία, οἷον τὴν μορφὴν καὶ τὴν ὕλην· οἷον ἐπὶ ζῴου *[5]* συνθέτου ὄντος ὅ τι τὴν μορφὴν[b] καὶ τὸν λόγον θεωρῶν καὶ τὸ μεμορφωμένον θεωρεῖ. Οὐ γὰρ ὡσαύτως ζῷον νοητὸν καὶ ζῷον σύνθετον θεωρεῖ, ἀλλὰ λόγον ζῴου ἐν τῷ συνθέτῳ μορφοῦντα τὰ χείρω. Ζῴου δὴ ὄντος τοῦ παντὸς ὁ τὰ ἐν αὐτῷ γινόμενα θεωρῶν θεωρεῖ ἅμα καὶ ἐξ ὧν ἐστι *[10]* καὶ τὴν πρόνοιαν τὴν ἐπ' αὐτῷ· τέταται δὴ ἐπὶ πάντα καὶ τὰ γινόμενα· τὰ δ' ἐστὶ καὶ ζῷα καὶ πράξεις αὐτῶν καὶ διαθέσεις κραθεῖσαι, λόγῳ καὶ ἀνάγκῃ μεμιγμέναι· μεμιγμένα οὖν θεωρεῖ καὶ διηνεκῶς μιγνύμενα· καὶ διακρίνειν μὲν αὐτὸς οὐ δύναται πρόνοιαν καὶ τὸ κατὰ πρόνοιαν χωρὶς καὶ *[15]* αὖ τὸ ὑποκείμενον ὅσα δίδωσιν εἰς τὸ ὑποκείμενον παρ' αὐτοῦ. Ἀλλ' οὐδὲ ἀνδρὸς τοῦτο ποιεῖν ἢ σοφοῦ τινος καὶ θείου· ἢ θεὸς ἂν ἔχοι, φαίη τις ἄν, τοῦτο τὸ γέρας. Καὶ γὰρ οὐ τοῦ μάντεως τὸ διότι, ἀλλὰ τὸ ὅτι μόνον εἰπεῖν, καὶ ἡ τέχνη ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων καὶ τάξιν δηλούντων καὶ *[20]* οὐδαμοῦ πρὸς τὸ ἄτακτον ἀποκλινόντων, μᾶλλον δὲ καταμαρτυρούσης τῆς φορᾶς καὶ εἰς φῶς ἀγούσης καὶ πρὶν παρ' αὐτῶν φανῆναι, οἷος ἕκαστος καὶ ὅσα. Συμφέρεται γὰρ καὶ ταῦτα ἐκείνοις κἀκεῖνα τούτοις συντελοῦντα ἅμα πρὸς σύστασιν καὶ ἀιδιότητα κόσμου, ἀναλογίᾳ δὲ σημαίνοντα *[25]* τὰ ἄλλα τῷ τετηρηκότι· ἐπεὶ καὶ αἱ ἄλλαι μαντικαὶ τῷ ἀναλόγῳ. Οὐ γὰρ ἔδει ἀπηρτῆσθαι ἀλλήλων τὰ πάντα, ὡμοιῶσθαι δὲ πρὸς ἄλληλα ἀμηγέπη. Καὶ τοῦτ' ἂν ἴσως εἴη τὸ λεγόμενον ὡς συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἡ ἀναλογία, ὥστε καὶ τὸ χεῖρον πρὸς τὸ χεῖρον ὡς *[30]* τὸ βέλτιον πρὸς τὸ βέλτιον, οἷον ὡς ὄμμα πρὸς ὄμμα καὶ ποδὸς πρὸς πόδα[c], θάτερον πρὸς θάτερον, καί, εἰ βούλει, ὡς ἀρετὴ πρὸς δικαιοσύνην καὶ κακία πρὸς ἀδικίαν. Εἰ τοίνυν ἀναλογία ἐν τῷ παντί, καὶ προειπεῖν ἔνι· καὶ εἰ ποιεῖ δὲ ἐκεῖνα εἰς ταῦτα, οὕτω ποιεῖ, ὡς καὶ τὰ ἐν παντὶ ζῴῳ εἰς *[35]* ἄλληλα, οὐχ ὡς θάτερον γεννᾷ θάτερον

secondo le prescrizioni del medico. Il medico le dà secondo la sua arte sia riguardo alla salute sia riguardo alla malattia. Ma chi agisce in modo contrario all'igiene, agisce così egli stesso ed opera contro la provvidenza del medico.

6. [*«L'analogia contiene tutte le cose»*]

E perché dunque i vati predicono anche gli avvenimenti cattivi e predicono anche questi, oltre che gli altri, guardando al movimento del cielo?

Certo, perché tutti i contrari sono collegati insieme, come la forma e la materia; e così, in un essere vivente composto, *[5]* chi considera la ragione informante considera anche il soggetto informato. La considerazione infatti di un vivente razionale è tutta diversa da quella di un vivente composto, poiché la ragione del vivente va considerata nel composto in quanto informa la <materia> inferiore. Ma siccome l'universo è un essere animato, chi osserva le cose che nascono in esso osserva insieme <i principi> da cui risulta *[10]* e la provvidenza che gli sovrasta; questa infatti si estende a tutte le cose, anche a quelle che vi si producono, cioè agli animali e alle loro azioni e disposizioni, che sono unite alla ragione e commiste alla necessità[68]; osserva inoltre le mescolanze che incessantemente si ripetono, ma non può distinguere e porre da una parte la provvidenza e ciò che avviene conforme alla provvidenza, *[15]* e dall'altra il soggetto materiale e ciò che esso dà di se stesso alle cose. Un'operazione simile non è propria di un uomo, per quanto esso sia sapiente e divino; Dio solo, si dirà, può avere questo privilegio[69].

Non è ufficio dell'indovino dire il perché, ma solo la esistenza <dei fatti> e la sua arte è quella di leggere i caratteri naturali che rivelano un ordine *[20]* e non precipitano mai nel disordine, o meglio, di considerare la testimonianza delle rivoluzioni <celesti> che mettono in evidenza quali e quante siano le proprietà di ciascun essere prima ancora che esse siano apparse nelle cose stesse.

Infatti i fenomeni terrestri concorrono con quelli celesti e questi con quelli alla costituzione ed alla eternità del mondo; e, per analogia, gli uni, *[25]* per chi osserva, sono segni degli altri; così procedono analogicamente anche le altre arti divinatorie. Infatti tutte le cose non devono dipendere le une dalle altre bensì assomigliarsi in qualche modo tra loro. E forse questo significa il detto: «L'analogia contiene tutte le cose»[70]. E così, per l'analogia, il peggio sta al peggio, come *[30]* il meglio sta al meglio; ed anche, un occhio sta all'altro come un piede all'altro o altra cosa ad altra cosa; oppure, se si vuole, la virtù alla giustizia come il vizio all'ingiustizia. Se dunque c'è analogia nell'universo, la predizione è possibile; e se le cose celesti agiscono su quelle terrestri, esse agiscono come agiscono tra loro le parti di un animale, *[35]* in cui

–ἅμα γὰρ γεννᾶται–ἀλλ' ὡς, ᾗ πέφυκεν ἕκαστον, οὕτω καὶ πάσχει τὸ πρόσφορον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν, καὶ ὅτι τοῦτο τοιοῦτον, καὶ τὸ τοιοῦτον τοῦτο· οὕτω γὰρ καὶ λόγος εἷς.

7. Καὶ ὅτι δὲ τὰ βελτίω, καὶ τὰ χείρω. Ἐπεὶ πῶς ἂν εἴη τι χεῖρον ἐν πολυειδεῖ μὴ ὄντος βελτίονος, ἢ πῶς τὸ βέλτιον μὴ χείρονος; Ὥστε οὐκ αἰτιατέον τὸ χεῖρον ἐν τῷ βελτίονι, ἀλλὰ ἀποδεκτέον τὸ βέλτιον, ὅτι ἔδωκεν ἑαυτοῦ *[5]* τῷ χείρονι. Ὅλως δὲ οἱ ἀναιρεῖν ἀξιοῦντες τὸ χεῖρον ἐν τῷ παντὶ ἀναιροῦσι πρόνοιαν αὐτήν. Τίνος γὰρ ἔσται; Οὐ γὰρ δὴ αὐτῆς[a] οὐδὲ τοῦ βελτίονος· ἐπεὶ καὶ τὴν ἄνω πρόνοιαν ὀνομάζοντες πρὸς τὸ κάτω λέγομεν. Τὸ μὲν γὰρ εἰς ἓν πάντα ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα. *[10]* Πρόεισι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἑστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ[b]· τὰ δὲ ἐξήνθησεν εἰς πλῆθος μεμερισμένον εἴδωλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον, ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ ἐνταῦθα ἤδη ἐγίγνετο καὶ ἦν τὰ μὲν πλησίον τῆς ῥίζης, τὰ δὲ προιόντα εἰς τὸ *[15]* πόρρω ἐσχίζετο καὶ μέχρις οἷον κλάδων καὶ ἄκρων καὶ καρπῶν καὶ φύλλων· καὶ τὰ μὲν ἔμενεν ἀεί, τὰ δὲ ἐγίνετο ἀεί, οἱ καρποὶ καὶ τὰ φύλλα· καὶ τὰ γινόμενα ἀεὶ εἶχε τοὺς τῶν ἐπάνω λόγους ἐν αὐτοῖς[c] οἷον μικρὰ δένδρα βουληθέντα εἶναι, καὶ εἰ ἐγέννησε πρὶν φθαρῆναι, τὸ ἐγγὺς *[20]* ἐγέννα μόνον. Τὰ δὲ διάκενα οἷον τῶν κλάδων ἐπληροῦτο ἐκ τῶν αὖ ἐκ τῆς ῥίζης[d] καὶ αὐτῶν ἄλλον τρόπον πεφυκότων, ἐξ ὧν καὶ ἔπασχε τὰ ἄκρα τῶν κλάδων, ὡς ἐκ τοῦ πλησίον οἴεσθαι τὸ πάθος ἰέναι μόνον· τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀρχὴν αὖ τὸ μὲν ἔπασχε, τὸ δὲ ἐποίει, ἡ δὲ ἀρχὴ ἀνήρτητο καὶ αὐτή. *[25]* Πόρρωθεν μὲν γὰρ ἐλθόντα ἄλλα τὰ ποιοῦντα εἰς ἄλληλα, ἐξ ἀρχῆς δὲ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ, οἷον εἰ ἀδελφοὶ δρῷέν τι ἀλλήλους ὅμοιοι γενόμενοι ἐκ τῶν αὐτῶν ὁρμηθέντες τῶν πεποιηκότων.

nessuna genera un'altra, poiché sono generate insieme; e ciascuna, secondo la sua natura, anche patisce in conformità, poiché l'una è in un modo, l'altra in un altro: e anche in questo senso la ragione è una.

7. *[L'universo è costituito dal peggio e dal meglio]*

E poiché esistono le cose migliori, esistono anche le peggiori. E come in un'opera così multiforme il peggiore potrebbe esistere senza il migliore e il migliore senza il peggiore?[71] Perciò non bisogna accusare il peggiore di essere nel migliore, ma approvare il migliore per quanto ha dato di sé *[5]* al peggiore. Coloro che pensano di dover toglier via il peggiore dal mondo, eliminano insieme la stessa provvidenza.

Infatti, di che sarebbe provvidenza?

Certo, non di se stessa, né del migliore; e poi, noi la chiamiamo provvidenza superiore in quanto la pensiamo in relazione con le cose inferiori. Il principio infatti è quello in cui tutto si raccoglie in unità; ed in esso tutto è insieme e ciascuna parte è tutto. *[10]* Da questo principio che rimane immobile in se stesso procedono gli esseri singoli, come da una radice che rimane salda in se stessa; ed esso poi fiorisce in molteplici esseri divisi, ciascuno dei quali porta la sua immagine; quaggiù ogni parte viene a trovarsi in un posto diverso, essendo le une vicino alla radice, *[15]* mentre le altre se ne discostano sempre più e si suddividono sino ai ramicelli estremi, ai frutti e alle foglie; certe parti persistono, altre invece si rifanno come i frutti e le foglie: queste parti che si rifanno sempre hanno in sé le ragioni delle parti superiori, come se tendessero a diventare piccole piante, e se generano prima di perire generano soltanto le parti più vicine. *[20]* In seguito le parti cave dei rami si riempiono di ciò che viene dalla radice e così i rami, anche se in altro modo, crescono; perciò le loro estremità si modificano, sicché si potrebbe pensare che quella modificazione venga solo dalla parte vicina, mentre in realtà una parte agisce e un'altra patisce solo per opera del principio, il quale a sua volta dipende da un altro. *[25]* Infatti le parti, pur essendo diverse e lontane dal principio nella loro reciproca azione, dipendono dallo stesso principio, così come agirebbero tra loro dei fratelli che si assomigliassero perché nati dagli stessi genitori.

III 4 (15) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΛΗΧΟΤΟΣ ΗΜΑΣ ΔΑΙΜΟΝΟΣ

1. Τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἴσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν. Καὶ γὰρ ἔχει αὐτὴν καὶ ἐν ἡμῖν οὖσα, κρατεῖ[a] δὲ μέρος οὖσα· ὅταν δὲ ἐν *[5]* φυτοῖς γένηται, αὕτη κρατεῖ οἷον μόνη γενομένη. Αὕτη μὲν οὖν οὐδὲν γεννᾷ; Γεννᾷ[b] πάντη ἕτερον αὑτῆς· οὐκέτι γὰρ ζωὴ μετὰ ταύτην, ἀλλὰ τὸ γεννώμενον ἄζων. Τί οὖν; Ἤ, ὥσπερ πᾶν, ὅσον πρὸ τούτου ἐγεννᾶτο, ἀμόρφωτον ἐγεννᾶτο, εἰδοποιεῖτο δὲ τῷ ἐπιστρέφεσθαι πρὸς τὸ γεννῆσαν *[10]* οἷον ἐκτρεφόμενον, οὕτω δὴ καὶ[c] ἐνταῦθα τὸ γεννηθὲν οὐ ψυχῆς ἔτι εἶδος – οὐ γὰρ ἔτι ζῇ – ἀλλ' ἀοριστίαν εἶναι παντελῆ. Εἰ μὲν γὰρ κἀν τοῖς προτέροις ἡ ἀοριστία, ἀλλ' ἐν εἴδει· οὐ γὰρ πάντη ἀόριστον, ἀλλ' ὡς πρὸς τὴν τελείωσιν αὐτοῦ· τὸ δὲ νῦν πάντη. Τελειούμενον δὲ γίνεται *[15]* σῶμα μορφὴν λαβὸν τὴν τῇ δυνάμει πρόσφορον, ὑποδοχὴν[d] τοῦ γεννήσαντος καὶ ἐκθρέψαντος· καὶ μόνον τοῦτο ἐν σώματι ἔσχατον τῶν ἄνω ἐν ἐσχάτῳ τοῦ κάτω.

2. Καὶ τὸ «ψυχὴ πᾶσα ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου» ἐπὶ ταύτης μάλιστα· αἱ δ' ἄλλαι ἄλλως. Πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν, ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ. Τὸ γὰρ *[5]* κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἑαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ· ἔξω γάρ. Ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χείρω, ἀλλὰ σύνεστιν· οὐδέ γε τὸ κρεῖττον ἀεί· ἔστι γὰρ καὶ ταῦτα χώραν τινὰ ἔχοντα. Διὸ καὶ ὡς αἰσθητικοί· ἔστι γὰρ καὶ ὄργανα αἰσθήσεως· καὶ πολλὰ ὡς φυτά· ἔστι γὰρ σῶμα αὐξόμενον *[10]* καὶ γεννῶν· ὥστε πάντα συνεργεῖ, κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον τὸ ὅλον εἶδος ἄνθρωπος. Ἐξελθοῦσα δέ, ὅ τι περ ἐπλεόνασε, τοῦτο γίνεται. Διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω, ἵνα μὴ εἰς τὴν αἰσθητικὴν

III 4 (15) IL DEMONE CHE CI È TOCCATO IN SORTE[72]

1. [Il movimento dell'anima genera la sensazione]

Mentre i principi superiori che generano le ipostasi rimangono immobili, s'è detto[73] che l'anima movendosi genera la sensazione che è un'ipostasi, nonché la potenza vegetativa, e discende sino alle piante. Anche <l'anima>, pur essendo in noi, possiede la potenza vegetativa, ma questa, essendo una parte, non domina; *[5]* quand'essa si trova nelle piante, vi domina perché è sola.

Ed essa non genera nulla? No, essa genera, ma una cosa diversa del tutto da essa; difatti dopo di essa non c'è più vita, ma ciò che essa genera è senza vita.

Come dunque?

Tutto quanto è generato prima di questo termine, era generato senza forma; ma poiché si rivolgeva verso il generatore ne riceveva la forma *[10]* e quasi il nutrimento; e qui la cosa generata non deve più essere una specie di anima, perché essa non vive più e rimane completamente indeterminata. Anche negli esseri anteriori c'è la indeterminatezza, ma essa è in ciò che ha una forma; essa non è completa, ma relativa alla compiutezza della forma; qui invece è completa. Essa si perfeziona diventando *[15]* un corpo e ricevendo la forma corrispondente a quella che aveva in potenza[74]; essa è il ricettacolo del principio generante e nutriente; e quella forma che è nel corpo è la sola ed ultima <traccia> delle cose superiori nell'ultima cosa di quaggiù.

2. [L'anima deve fuggire lassù per non diventare una potenza inferiore]

Le parole: «L'anima in generale si prende cura dell'inanimato» si riferiscono soprattutto all'Anima universale; le altre anime agiscono in altro modo. «Essa gira per tutto il cielo sotto forme diverse secondo i luoghi»[75], cioè sotto la forma di anima sensitiva, d'anima razionale o d'anima vegetativa. *[5]* La parte che in essa predomina compie la sua propria funzione, ma le altre sono inattive, perché rimangono fuori. E così nell'uomo le parti inferiori non dominano, ma sono in lui; nemmeno domina sempre la parte superiore, poiché anche le altre occupano un posto accanto ad essa. Infatti anche l'uomo è un essere sensitivo ed anch'egli possiede degli organi di senso; e da molti punti di vista è come una pianta; difatti egli ha un corpo che cresce *[10]* e che genera: e così tutte le funzioni agiscono insieme, ma solo per quella superiore la forma totale è uomo. Uscendo dal corpo <l'anima> diventa quella funzione che si è sviluppata di più. Perciò bisogna fuggire lassù[76], affinché non ci

ἐπακολουθοῦντες τοῖς αἰσθητοῖς εἰδώλοις, μηδὲ εἰς τὴν φυτικὴν ἐπακολουθοῦντες τῇ ἐφέσει τοῦ γεννᾶν καὶ [15] ἐδωδῶν λιχνείαις, ἀλλ' εἰς τὸ νοερὸν καὶ νοῦν καὶ θεόν. Ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν, πάλιν ἄνθρωποι. Ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῷα· ἀλλ' εἰ μὲν αἰσθήσεις[a] μετὰ θυμοῦ, τὰ ἄγρια, καὶ ἡ διαφορὰ ἡ ἐν τούτοις τὸ διάφορον τῶν τοιούτων ποιεῖ· ὅσοι δὲ μετ' ἐπιθυμίας καὶ [20] τῆς ἡδονῆς τοῦ ἐπιθυμοῦντος, τὰ ἀκόλαστα τῶν ζῴων καὶ γαστρίμαργα. Εἰ δὲ μηδ' αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νωθείᾳ αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἢ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικόν, καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι. Τοὺς δὲ φιλομούσους μέν, καθαρίους δὲ τὰ [25] ἄλλα, εἰς τὰ ᾠδικά· τοὺς δὲ ἀλόγως βασιλέας αἰετούς[b], εἰ μὴ ἄλλη κακία παρείη· μετεωρολόγους δὲ ἄνευ φρονήσεως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀεὶ αἰρομένους εἰς ὄρνεις μετεώρους ταῖς πτήσεσιν. Ὁ δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἄνθρωπος[c]· ὁ δ' ἧττον ἀρετῆς πολιτικῆς μετέχων πολιτικὸν [30] ζῷον, μέλιττα ἢ τὰ τοιαῦτα.

3. Τίς οὖν δαίμων; ὁ καὶ ἐνταῦθα. Τίς δὲ θεός; ἢ ὁ ἐνταῦθα. Τὸ γὰρ ἐνεργῆσαν τοῦτο ἑκάστου ἄγει[a], ἅτε καὶ ἐνταῦθα ἡγούμενον. Ἆρ' οὖν τοῦτό ἐστιν ὁ δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει; Ἢ οὔ, ἀλλὰ τὸ πρὸ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ [5] ἐφέστηκεν ἀργοῦν, ἐνεργεῖ δὲ τὸ μετ' αὐτόν[b]. Καὶ εἰ μὲν τὸ ἐνεργοῦν ᾗ αἰσθητικοί, καὶ ὁ δαίμων[c] τὸ λογικόν· εἰ δὲ κατὰ τὸ λογικὸν ζῴημεν[d], ὁ δαίμων τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἐφεστὼς ἀργὸς συγχωρῶν τῷ ἐργαζομένῳ. Ὀρθῶς οὖν λέγεται ἡμᾶς αἱρήσεσθαι. Τὸν γὰρ ὑπερκείμενον κατὰ τὴν ζωὴν [10] αἱρούμεθα. Διὰ τί οὖν αὐτὸς ἄγει; Ἢ τὸν βιοτεύσαντα οὐκ ἔστιν ἄγειν, ἀλλὰ πρὸ τοῦ μὲν ἄγειν, ὅτε ἔζη, παυσάμενον δὲ τοῦ ζῆν ἄλλῳ παραχωρεῖν τὴν ἐνέργειαν[e] τεθνηκότα τὴν αὐτοῦ[f] κατ' ἐνέργειαν ζωήν. Ὁ μὲν οὖν ἐθέλει ἄγειν καὶ κρατήσας ζῇ αὐτὸς ἄλλον καὶ αὐτὸς ἔχων δαίμονα· εἰ [15] δὲ βαρύνοιτο τῇ ῥώσει τοῦ χείρονος ἤθους, ἔχει ἐκεῖνο[g] τὴν δίκην. Ταύτῃ καὶ ὁ κακὸς ἐπὶ τὸ χεῖρον βρίσαντος πρὸς τὴν ὁμοιότητα τοῦ ἐνεργήσαντος ἐν τῇ ζωῇ εἰς βίον θήρειον. Εἰ δὲ ἕπεσθαι δύναιτο τῷ δαίμονι τῷ ἄνω αὐτοῦ[h], ἄνω γίνεται ἐκεῖνον[i] ζῶν καὶ ἐφ' ὃ ἄγεται κρεῖττον μέρος [20]

trasformiamo in una potenza sensitiva mediante l'assoggettamento alle immagini sensibili, o in una potenza vegetativa con l'assoggettamento ai desideri sessuali *[15]* e ai piaceri della gola[77], ma in un essere intelligente, in un'Intelligenza, in un dio.

«Quelli che hanno conservato la loro umanità ridiventano uomini[78]; quelli che sono vissuti soltanto secondo il senso diventano animali[79]. Se al senso s'è aggiunta l'animosità, diventano bestie feroci; la differenza in queste facoltà determina la differenza degli animali <in cui rinascono>; se al senso s'è aggiunto *[20]* il desiderio e il piacere, diventano animali lascivi ed ingordi[80]. Se oltre alle stesse tendenze hanno una sensibilità torpida, diventano piante; infatti allora agisce o sola o preponderante la parte vegetativa e così gli uomini finiscono col diventare piante[81]. Gli amici della musica, rimasti nel resto puri, *[25]* diventano uccelli canori; in aquile si trasformano i re che sono vissuti irrazionalmente, ma non hanno avuto altri vizi[82]; gli astronomi che senza intelligenza osservano sempre il cielo si mutano in uccelli che volano in luoghi alti[83]. Colui che ha praticato la virtù civile rimane uomo o se l'ha praticata poco diventa un animale *[30]* socievole, come l'ape o altro simile»[84].

3. *[Il demone è il principio che sospinge l'anima verso un grado superiore]*

Chi dunque diventa demone?

Chi era tale anche quaggiù. E chi diventa dio?

Forse chi era dio quaggiù? Infatti ciascuno è condotto da quella facoltà agente, che lo ha diretto anche quaggiù.

Questa facoltà è dunque il demone che ha avuto in sorte l'essere vivente?[85]

No, questo <demone> è prima di quella <facoltà>: esso infatti *[5]* domina senza agire, mentre agisce il principio inferiore. Se in noi agisce la facoltà sensitiva, il demone è un principio razionale; se noi viviamo secondo la ragione, il demone è un principio superiore alla ragione; ed esso domina senza agire e le permette di essere attiva. Perciò si dice giustamente che «noi sceglieremo <il nostro demone>»[86]. Infatti noi scegliamo quel demone che durante la vita ci domina. *[10]* E perché dunque egli «ci conduce»?[87] Egli non può condurre chi abbia già finito la sua vita, bensì può condurlo prima, durante la sua vita; ma, quando la sua vita sia finita, egli obbedisce a un altro <demone> poiché è morto alla vita e all'attività. Egli dunque vuole condurci e, finché domina, vive, avendo egli stesso <sopra di sé> un altro demone: *[15]* se egli cade sotto l'influenza di cattivi costumi l'uomo ne riceve il castigo. E così anche il cattivo viene sospinto verso un grado inferiore e vive una vita che assomiglia alla parte che agisce in lui; cioè una vita bestiale. Ma se il demone può seguire l'altro demone che è sopra di lui, egli eleva se stesso vivendo conforme ad esso e pone come dominatrice la parte migliore

αὐτοῦ[1] ἐν προστασίᾳ θέμενος καὶ μετ' ἐκεῖνον ἄλλον ἕως ἄνω. Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ *[25]* ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόρροιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

4. Ἆρ' οὖν ἀεὶ ἐν σώματι τοῦτο; Ἢ οὔ· ἐὰν γὰρ στραφῶμεν, συνεπιστρέφεται καὶ τοῦτο. Τί οὖν ἡ τοῦ παντός; Ἀποστήσεται καὶ τὸ αὐτῆς μέρος στραφείσης; Ἢ οὐδὲ συνένευσε τῷ μέρει αὐτῆς τῷ ἐσχάτῳ· οὐδὲ γὰρ *[5]* ἦλθεν οὐδὲ κατῆλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται, οὐκ ἐνοχλουμένου δὲ[a] παρέχον μερίμνας, ἐν ἀσφαλεῖ τοῦ κόσμου κειμένου. Τί οὖν; Οὐκ αἰσθάνεταί τινα αἴσθησιν; Ὅρασιν οὐκ ἔχει, φησίν, ὅτι μηδὲ ὀφθαλμούς· οὐδὲ ὦτα οὐδὲ ῥῖνας δηλονότι *[10]* οὐδὲ γλῶτταν. Τί οὖν; Συναίσθησιν ὥσπερ ἡμεῖς τῶν ἐντὸς ἡμῶν; Ἢ ὁμοίως κατὰ φύσιν ἐχόντων ἠρέμησις. Οὐδὲ ἡδονή. Πάρεστιν οὖν καὶ τὸ φυτικὸν οὐ παρὸν καὶ τὸ αἰσθητικὸν ὡσαύτως. Ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ κόσμου ἐν ἄλλοις· νῦν δὲ ὅσον ἐφήπτετο ἡ ἀπορία αὐτοῦ εἴρηται.

5. Ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἱρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; Ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται. Ἀλλ' εἰ ἡ προαίρεσις τῆς ψυχῆς κυρία *[5]* καὶ τοῦτο κρατεῖ, ὃ ἂν πρόχειρον ἔχῃ μέρος ἐκ τῶν προβεβιωμένων, οὐκέτι τὸ σῶμα αἴτιον οὐδενὸς κακοῦ αὐτῷ· εἰ γὰρ προτερεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος τοῦ σώματος καὶ τοῦτ' ἔχει, ὃ εἵλετο, καὶ τὸν δαίμονα, φησίν, οὐκ ἀλλάττεται, οὐδὲ ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα γίγνεται οὐδ' ὁ φαῦλος[a]. *[10]* Ἆρ' οὖν δυνάμει ἐστὶν ἑκάτερος, ἐνεργείᾳ δὲ

[20] di se stesso verso la quale egli è condotto e dopo quella ne pone un'altra e così via sino al mondo superiore.

Infatti l'anima è molte, anzi tutte le cose, sia le superiori che le inferiori, e si estende sino ai confini della vita. E ciascuno di noi è un mondo intelligibile; con le parti inferiori dell'anima siamo a contatto con questo mondo, e con quelle superiori che sono nell'universo siamo a contatto col mondo intelligibile e proprio per questa parte intelligibile noi rimaniamo in alto; *[25]* mentre con la parte inferiore siamo legati alle cose di quaggiù, diffondendo su queste come un irradiamento di quella o piuttosto un'attività, che però non diminuisce affatto la parte superiore[88].

4. *[L'Anima dell'universo non abbandona mai il suo corpo]*

Questa <attività> rimane sempre nel corpo?

No; se noi ci volgiamo <verso l'alto>, anch'essa si rivolge con noi.

E l'Anima dell'universo? La sua parte <inferiore> abbandonerà <il suo corpo>, quando l'Anima si volgerà verso l'alto?

No, perché essa non è discesa con la sua parte inferiore; *[5]* essa non è venuta né discesa, ma è immobile, e il corpo del mondo le aderisce e ne è come illuminato, senza imbarazzarla o crearle delle difficoltà; e così il mondo giace tranquillo.

E che dunque? Non ha essa delle sensazioni?

«Essa non ha la vista» dice <Platone>, poiché non ha occhi, e nemmeno – è evidente – ha orecchi, naso *[10]* o lingua[89].

Come? Non ha coscienza <di ciò che ha dentro di sé>, come noi abbiamo coscienza di ciò che è in noi?

La sua calma è quella di coloro che sono secondo natura. Però non prova il piacere. La potenza vegetativa è presente senza esserci, e così pure la potenza sensitiva. Ma del mondo si parla altrove; qui se ne dice solo quel tanto che ha relazione col nostro problema.

5. *[Il demone è la guida morale dell'anima]*

Ma se lassù <l'anima> «sceglie il suo demone»[90] e la sua vita, di che mai saremo padroni?

La scelta di lassù, di cui si parla, significa la deliberazione e la disposizione generale e completa dell'anima.

Ma se la deliberazione dell'anima è padrona, *[5]* e se vi domina la disposizione presente derivante dalle vite anteriori, il corpo non è più causa di alcun male; e se il carattere dell'anima esiste prima del corpo ed essa possiede quello che ha scelto e, come dice <Platone>[91], «non cambia il suo demone», non si diventa quaggiù buoni o cattivi. *[10]* Forse che si è in potenza buoni o cattivi, e poi <qui> si diventa tali in

γίγνεται[b]; Τί οὖν, εἰ φαύλου σώματος ὁ τὸ ἦθος σπουδαῖος τύχοι, ὁ δὲ τἀναντία; Ἢ δύναται μᾶλλον καὶ ἧττον τὰ τῆς ψυχῆς ἑκατέρας ἑκάτερα τὰ σώματα παρέχεσθαι, ἐπεὶ καὶ αἱ ἄλλαι ἔξωθεν τύχαι τὴν ὅλην προαίρεσιν οὐκ ἐκβιβάζουσιν. *[15]* Ὅταν δὲ λέγηται, ὡς πρῶτον οἱ κλῆροι, εἶτα τὰ τῶν βίων παραδείγματα, ἔπειτα ταῖς τύχαις[c] καὶ ὡς ἐκ τῶν παρόντων τοὺς βίους κατὰ τὰ ἤθη[d] τὸ κύριον μᾶλλον δίδωσι ταῖς ψυχαῖς διατιθείσαις τὰ δοθέντα πρὸς τὰ αὐτῶν ἤθη. Ὅτι γὰρ ὁ δαίμων οὗτος οὐ παντάπασιν ἔξω – ἀλλ' *[20]* οὕτως ὡς μὴ συνδεδεμένος – οὐδ' ἐνεργῶν, ἡμέτερος δέ, ὡς ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, οὐχ ὁ ἡμέτερος δέ, εἰ ὡς ἄνθρωποι[e] τοιοίδε τὴν ὑπ' αὐτὸν ζωὴν ἔχοντες, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἃ εἰ μὲν οὕτω ληφθείη, οὐδεμίαν ἕξει μάχην σχόντα ἄν τινα ἀσυμφωνίαν, εἰ ἄλλως ὁ δαίμων ληφθείη. Τὸ δὲ *[25]* ἀποπληρωτὴν ὧν τις εἵλετο καὶ αὐτὸ σύμφωνον. Οὔτε γὰρ πολὺ κατωτέρω ἐᾷ ἐλθεῖν εἰς τὸ χεῖρον ὑπερκαθήμενος, ἀλλ' ἐκεῖνο ἐνεργεῖ μόνον τὸ ὑπ' αὐτόν, οὔτε ὑπεράνω αὐτοῦ[f] οὔτε εἰς ἴσον· οὐ γὰρ δύναται ἄλλο γενέσθαι ἢ ᾗ ἐστι.

6. Τί οὖν[a] ὁ σπουδαῖος; Ἢ ὁ τῷ βελτίονι ἐνεργῶν. Ἢ οὐκ ἂν ἦν σπουδαῖος συνεργοῦντα ἑαυτῷ τὸν δαίμονα ἔχων. Νοῦς γὰρ ἐνεργεῖ ἐν τούτῳ. Ἢ οὖν δαίμων αὐτὸς ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός. Ἆρ' οὖν καὶ ὑπὲρ νοῦν; Εἰ *[5]* τὸ ὑπὲρ νοῦν[b] δαίμων αὐτῷ, διὰ τί οὖν οὐκ ἐξ ἀρχῆς; Ἢ διὰ τὸν θόρυβον τὸν ἐκ τῆς γενέσεως. Ὑπάρχει δὲ ὅμως καὶ πρὸ λόγου ἡ κίνησις ἡ ἔνδοθεν ὀρεγομένη τῶν αὐτῆς[c]. Πάντως οὖν κατορθοῖ; Ἢ οὐ πάντως, εἴπερ οὕτως ἡ ψυχὴ διαθέσεως ἔχει, ὡς ἐν τούτοις τοῖς τοιοῖσδε τοιάδε οὖσα *[10]* τοῦτον ἔχειν βίον καὶ ταύτην προαίρεσιν[d]. Ὁ μέντοι δαίμων οὗτος, ὃν λέγομεν, ἀγαγὼν λέγεται εἰς Ἅιδου οὐκέτι ὁ αὐτὸς μένειν, ἐὰν μὴ τὰ αὐτὰ ἕληται πάλιν. Πρὸ δὲ τοῦ πῶς; Τὸ δὴ ἀγαγεῖν εἰς τὴν κρίσιν τὸ εἰς τὸ αὐτὸ σχῆμα ἐλθεῖν μετὰ

atto? Che <avviene> se un carattere onesto tocca a un corpo spregevole e viceversa?

Ma l'anima buona e la cattiva possono più o meno procurarsi un corpo corrispondente, poiché anche gli altri avvenimenti esteriori non trasformano totalmente la volontà. *[15]*

Quando <in Platone> si parla di «sorti» e poi di «modelli di vita»[92] e in seguito dei «casi» e quando dice che «dai modelli presenti <gli uomini> scelgono la loro vita secondo il loro carattere», egli riconosce la preminenza alle anime che dispongono di ciò che loro è stato dato secondo i loro caratteri. Infatti quel demone non è completamente esterno <a noi>, *[20]* ma solo tanto da non essere legato a noi e da non agire in noi; è nostro, se col «noi» intendiamo l'anima, non è nostro se col «noi» designiamo l'uomo così e così determinato che vive sotto la guida <del demone>. Di ciò testimoniano le parole del *Timeo*[93]; spiegate così, esse non implicano contraddizione; sarebbero invece contraddittorie se si comprendesse il demone in un altro senso. *[25]* Anche le parole: «<il demone> compie ciò che l'uomo ha scelto»[94] vi s'accordano. Infatti <il demone> che sta sopra <l'uomo> non lo lascia discendere troppo verso il male – in ciò agisce soltanto il principio che gli sta sotto – né lo lascia elevarsi al di sopra o alla sua stessa altezza; difatti non si può diventare diversi da ciò che si è.

6. *[Ogni uomo ha il proprio ideale di vita]*

Chi è dunque il saggio?

Colui che agisce con la sua parte migliore. Forse non sarebbe saggio se avesse un demone che collaborasse con lui. In lui è attiva l'Intelligenza. Perciò o il saggio stesso è un demone o è al posto di un demone e ha per demone un dio.

Arriva egli dunque anche al di sopra dell'intelligenza? *[5]*

No, ma ciò che è sopra l'Intelligenza è un demone per lei.

E perché non è <saggio> sin dal principio <della vita>?

A causa del turbamento che deriva dalla generazione[95]. Ed anche prima che in lui la ragione sia attiva, c'è in lui un movimento che tende a ciò che gli è proprio.

E <questo movimento> lo dirige completamente?

Non completamente; infatti l'anima è così costituita che in certe date circostanze e con una certa natura *[10]* ha in corrispondenza questa o quella vita e questa o quella volontà. È detto[96] poi che il demone, di cui parliamo, dopo aver condotto <l'anima> nell'Ade, non rimane lo stesso, a meno che <l'anima> non scelga di nuovo la stessa <vita>.

Ma prima come <si trova>?

Condurre <le anime> al giudizio significa, <per l'anima>, riprendere dopo la morte la stessa forma che aveva prima di nascere; egli poi,

τὴν ἀπογένεσιν, ὃ εἶχε πρὸ τῆς γενέσεως· εἶτα *[15]* ὥσπερ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὸν μεταξὺ τῆς ὕστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεστιν. Ἢ οὐδὲ βίος αὐταῖς, ἀλλὰ δίκη. Τί δὲ ταῖς εἰς θήρεια σώματα εἰσιούσαις; ἔλαττον ἢ δαίμων; Ἢ πονηρός γε ἢ εὐήθης. Ταῖς δὲ ἄνω; Ἢ τῶν ἄνω αἱ μὲν ἐν αἰσθητῷ, αἱ δὲ ἔξω. Αἱ μὲν οὖν ἐν αἰσθητῷ ἢ ἐν *[20]* ἡλίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τῶν πλανωμένων, αἱ δ' ἐν τῇ ἀπλανεῖ, ἑκάστη καθὸ λογικῶς ἐνήργησεν ἐνταῦθα· χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν· νενεμημένης οὖν κἀκείνης εἴς τε τὴν ἀπλανῆ καὶ τὰς πλανωμένας κατὰ *[25]* δυνάμεις διαφόρους ὁμοειδεῖς ταύταις ταῖς δυνάμεσι καὶ τὰς παρ' ἡμῖν εἶναι καὶ ἐνέργειαν εἶναι παρ' ἑκάστης καὶ ἀπαλλαγείσας ἐκεῖ γίνεσθαι πρὸς ἄστρον τὸ σύμφωνον τῷ ἐνεργήσαντι καὶ ζήσαντι ἤθει καὶ δυνάμει· καὶ τοιούτῳ θεῷ καὶ δαίμονί γε ἢ αὐτῷ τούτῳ χρήσεται ἢ τῷ ὑπὲρ *[30]* ταύτην τὴν δύναμιν· σκεπτέον δὲ τοῦτο βέλτιον. Τὰς δ' ἔξω γενομένας τὴν δαιμονίαν φύσιν ὑπερβεβηκέναι καὶ πᾶσαν εἱμαρμένην γενέσεως καὶ ὅλως ‹τὸ› ἐν τῷδε τῷ ὁρατῷ, ἕως ἐστὶν ἐκεῖ, συνανενεχθείσης καὶ τῆς ἐν αὐτῇ φιλογενέσεως οὐσίας, ἣν εἴ τις λέγοι ταύτην εἶναι τὴν *[35]* περὶ τὰ σώματα γινομένην μεριστὴν συμπληθύουσαν ἑαυτὴν καὶ συμμερίζουσαν τοῖς σώμασιν, ὀρθῶς λέξει. Μερίζεται δὲ οὐ μεγέθει· τὸ γὰρ αὐτὸ ἐν πᾶσιν ὅλον καὶ πάλιν ἕν· καὶ ἐξ ἑνὸς ζῴου ἀεὶ πολλὰ γεννᾶται ταύτης μεριζομένης οὕτως, ὥσπερ καὶ ἐκ τῶν φυτῶν· περὶ τὰ *[40]* σώματα γὰρ καὶ αὕτη μεριστή. Καὶ ὁτὲ μὲν μένουσα ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ δίδωσιν, οἷον ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς· ὅπου[e] δὲ ἀπελθοῦσα πρὶν ἀπελθεῖν ἔδωκεν, οἷον καὶ ἐν τοῖς ἀνῃρημένοις φυτοῖς ἢ ἐν ζῴοις ἀποθανοῦσιν ἐκ σήψεως πολλῶν ἐξ ἑνὸς γεννηθέντων. Συνεργεῖν δὲ καὶ τὴν ἐκ τοῦ παντός[f] τὴν *[45]* τοιαύτην δύναμιν ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν οὖσαν.

Πάλιν δὲ ἐὰν ἴῃ ἡ ψυχὴ ἐνταῦθα, ἢ τὸν αὐτὸν ἢ ἄλλον ἔχει δαίμονα κατὰ τὴν ζωήν, ἣν ποιήσεται. Ἐπιβαίνει οὖν μετὰ τούτου τοῦ δαίμονος ὥσπερ σκάφους τοῦδε τοῦ παντὸς πρῶτον, εἶτα παραλαβοῦσα ἡ τοῦ ἀτράκτου *[50]* λεγομένη φύσις κατέταξεν ὥσπερ ἐν νηὶ εἴς τινα ἕδραν τύχης. Περιαγούσης δὲ τῆς περιφορᾶς ὥσπερ πνεύματος τὸν ἐπὶ τῆς νεὼς καθήμενον ἢ καὶ φερόμενον πολλαὶ καὶ ποικίλαι γίνονται καὶ θέαι καὶ μεταθέσεις καὶ συμπτώματα, καὶ ὥσπερ ἐν αὐτῇ τῇ νηὶ ἢ παρὰ τοῦ σάλου

[15] quasi cominciando da capo, resta presso le anime punite per tutto il tempo che intercede sino a una seconda nascita. Ma per loro questa non è vita, ma espiazione[97].

E perché? E le anime che entrano in corpi di bestie hanno un essere inferiore a un demone?

Sì, ma un demone cattivo e stupido.

E le anime superiori?

Di queste le une sono nel mondo sensibile, le altre al di fuori. Quelle che sono nel mondo sensibile, o sono *[20]* nel sole o in un altro pianeta[98] o nel cielo delle stelle fisse, ciascuna secondo quanto ha agito razionalmente quaggiù. Infatti bisogna sapere che nella nostra anima non c'è soltanto un mondo intelligibile, ma una disposizione analoga a quella dell'Anima del mondo; e mentre questa si diffonde nella sfera delle stelle fisse e in quelle dei pianeti *[25]* secondo le diverse potenze, anche le potenze che sono in noi sono analoghe a quelle; da ciascuna di esse procede un'attività <diversa>; e ciascuna anima, separandosi <dal corpo>, sale lassù nell'astro che corrisponde al suo modo di operare e di vivere[99]; essa avrà allora come dio o come demone questo astro o il principio che presiede *[30]* a questa potenza: ma questo punto dev'essere esaminato meglio.

Le anime uscite <dal mondo sensibile> sono al di sopra della natura demoniaca ed hanno superato il fato delle rinascite e la legge del mondo visibile, in quanto sono lassù, e con esse è ricondotta la loro essenza desiderosa di generazione, che giustamente si potrà chiamare *[35]* «essenza che diventa divisibile nei corpi»[100] e con essi si moltiplica e si divide. Essa però non si divide nello spazio, poiché è la stessa in tutti punti <del corpo>, tutt'intera ed unica. Se da un solo animale ne sono generati parecchi, è perché essa si divide così; e così è delle piante; infatti questa essenza è divisibile nei corpi. <Quest'anima>, restando nello stesso <corpo> ora produce <vite molteplici>, come nelle piante; *[40]* ora le produce ritirandosi, ma in realtà prima di essere partita, come nelle piante che vengono amputate o nei cadaveri di animali in cui, per la putrefazione, da una sola vita ne nascono parecchie. Vi collabora anche una potenza dello stesso genere che viene dall'universo *[45]* e che è sempre la stessa.

Quando l'anima ritorna lassù, essa possiede il demone di prima o un altro, secondo la vita che sceglierà. Anzitutto entra in questo mondo col suo demone[101] come in una barca; poi l'accoglie la natura detta «del fuso», *[50]* e la pone come sopra una nave in un posto fissato dalla sorte. Dal movimento delle sfere essa viene spinta, come dal vento è spinto il passeggero della nave[102], sia che rimanga seduto o si muova; a lei si presentano molti e diversi ostacoli, a lei accadono cangiamenti ed accidenti[103], come il passeggero della nave viene mosso o dall'ondeggiare

τῆς νεὼς ἢ παρ' *[55]* αὐτοῦ[g] κινηθέντος ὁρμῇ οἰκείᾳ, ἣν ἂν σχοίη τῷ ἐπὶ νεὼς εἶναι παρὰ τὸν ἑαυτοῦ τρόπον. Οὐ γὰρ ὁμοίως ἐν τοῖς αὐτοῖς πᾶς κινεῖται ἢ βούλεται ἢ ἐνεργεῖ. Γίνεται οὖν διάφορα διαφόροις ἢ ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ διαφόρων προσπεσόντων, ἢ τὰ αὐτὰ ἄλλοις, κἂν διάφορα τὰ προσπεσόντα· *[60]* τοιοῦτον γὰρ ἡ εἱμαρμένη.

della nave *[55]* o dal suo stesso movimento, con cui egli si comporta sulla nave secondo il suo modo di fare. E così, nelle medesime condizioni, ciascuno né si muove né vuole né agisce allo stesso modo. Per uomini differenti, in circostanze diverse o eguali, i risultati sono diversi; per altri gli accadimenti sono gli stessi, anche se sono diverse le circostanze: *[60]* tale infatti è il loro destino.

1. Περὶ ἔρωτος, πότερα θεός τις ἢ δαίμων ἢ πάθος τι τῆς ψυχῆς, ἢ ὁ μὲν θεός τις ἢ δαίμων, τὸ δέ τι καὶ πάθος, καὶ ποῖόν τι ἕκαστον, ἐπισκέψασθαι ἄξιον τάς τε τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπινοίας ἐπιόντας, καὶ ὅσαι ἐν *[5]* φιλοσοφίᾳ ἐγένοντο περὶ τούτων, καὶ μάλιστα ὅσα ὑπολαμβάνει ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς δὴ καὶ πολλὰ πολλαχῇ τῶν ἑαυτοῦ περὶ ἔρωτος ἔγραψεν· ὃς δὴ οὐ μόνον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγιγνόμενόν τι πάθος εἴρηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ δαίμονά φησιν αὐτὸν καὶ περὶ γενέσεως αὐτοῦ διεξῆλθεν, ὅπως καὶ ὅθεν *[10]* ἐστὶ γεγενημένος. Περὶ μὲν οὖν τοῦ πάθους οὗ τὸν ἔρωτα αἰτιώμεθα, ὅτι ἐγγίνεται ἐν ψυχαῖς ἐφιεμέναις καλῷ τινι συμπλακῆναι, καὶ ὡς ἡ ἔφεσις αὕτη ἡ μέν ἐστι παρὰ σωφρόνων αὐτῷ τῷ κάλλει οἰκειωθέντων, ἡ δὲ καὶ τελευτᾶν ἐθέλει εἰς αἰσχροῦ τινος πρᾶξιν, οὐδεὶς ἀγνοεῖ δήπου· *[15]* ὅθεν δὲ τὴν ἀρχὴν ἔχει ἑκάτερος, τὸ ἐντεῦθεν ἐπισκοπεῖν διὰ φιλοσοφίας προσήκει. Ἀρχὴν δὲ εἴ τις θεῖτο τὴν αὐτοῦ κάλλους[a] πρότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξιν καὶ ἐπίγνωσιν καὶ συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογον σύνεσιν, τυγχάνοι ἄν, οἶμαι, τοῦ ἀληθοῦς τῆς αἰτίας. Τὸ μὲν γὰρ αἰσχρὸν *[20]* ἐναντίον καὶ τῇ φύσει καὶ τῷ θεῷ. Καὶ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὡρισμένον βλέπει, ὅ ἐστιν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχίᾳ· τὸ δὲ ἀόριστον αἰσχρὸν καὶ τῆς ἑτέρας συστοιχίας. Τῇ δὲ φύσει γένεσις ἐκεῖθεν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δηλονότι τοῦ καλοῦ[b]. Ὅτῳ δέ *[25]* τις ἄγαται καί ἐστι συγγενής, τούτου ᾠκείωται καὶ πρὸς τὰς εἰκόνας. Εἰ δέ τις ταύτην τὴν αἰτίαν ἀνέλοι, ὅπῃ τὸ πάθος γίνεται καὶ δι' ἃς αἰτίας οὐχ ἕξει λέγειν οὐδ' ἐπ' αὐτῶν τῶν διὰ μίξιν ἐρώτων. Καὶ γὰρ οὗτοι τίκτειν βούλονται ἐν καλῷ[c]· ἐπείπερ ἄτοπον βουλομένην τὴν *[30]* φύσιν καλὰ ποιεῖν ἐν αἰσχρῷ γεννᾶν βούλεσθαι. Ἀλλὰ γὰρ τοῖς μὲν τῇδε γεννᾶν κινουμένοις ἀρκεῖ τὸ τῇδε καλὸν ἔχειν, ὅπερ πάρεστιν ἐν εἰκόσι καὶ σώμασιν, ἐπεὶ μὴ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῖς πάρεστιν, ὅ ἐστιν αἴτιον αὐτοῖς τοῦ καὶ τοῦδε ἐρᾶν. Καὶ εἰς ἀνάμνησιν μὲν ἐκείνου ἀπὸ τοῦδε *[35]* ἐλθοῦσιν ἀγαπᾶται τοῦτο ὡς εἰκών, μὴ ἀναμνησθεῖσι δὲ ὑπ' ἀγνοίας τοῦ πάθους ἀληθὲς τοῦτο φαντάζεται. Καὶ σώφροσι μὲν οὖσιν ἀναμάρτητος ἡ πρὸς τὸ τῇδε καλὸν οἰκείωσις, ἡ δὲ πρὸς μίξιν ἔκπτωσις ἁμαρτία. Καὶ ὅτῳ μὲν καθαρὸς ὁ τοῦ καλοῦ ἔρως, ἀγαπητὸν τὸ κάλλος μόνον

1. *[Che cos'è l'amore?]*

Se l'amore sia un dio o un demone o una passione dell'anima, se una sua specie sia un dio o un demone e un'altra specie sia passione e che cosa sia ciascuna di esse, bisogna ora ricercare esaminando le idee degli altri uomini e quelle che furono esposte su questi argomenti *[5]* in sede filosofica e specialmente quelle professate dal divino Platone[104], che sull'amore ha scritto molte cose in parecchi punti delle sue opere. Egli disse che <l'amore> non è soltanto una passione che sorge nelle anime ma sostenne che esso è un demone, di cui raccontò l'origine e come e donde nacque[105]. *[10]*

Riguardo alla passione che noi attribuiamo all'amore, nessuno davvero ignora che essa sorge nelle anime desiderose di unirsi alle cose belle, e che questo desiderio o nasce in uomini temperanti che hanno familiarità con la bellezza stessa o tende a un'azione vergognosa. *[15]* Donde le due forme traggano origine conviene esaminare filosoficamente, partendo di qui. Se si ammette come principio un'originaria tendenza dell'anima al bello, una conoscenza e un'affinità con esso e un irrazionale sentimento di questa parentela, si afferma, io credo, la vera causa <dell'amore>. Il brutto *[20]* è contrario alla natura e alla divinità[106]. Infatti la natura produce contemplando ciò che è bello e guardando a ciò che è determinato e che si trova nell'ordine del bene[107]; l'indeterminato invece è brutto ed appartiene all'ordine opposto[108]. La natura ha la sua origine lassù, cioè nel bene e nel bello. *[25]* Quando si ama un essere e si ha affinità con lui, si prova anche per le sue immagini un sentimento di simpatia.

Se si nega questa causa, non si potrà dire come e perché la passione nasca, nemmeno riguardo all'amore sessuale. Infatti coloro <che amano sessualmente> vogliono generare nel bello, poiché è assurdo che la natura *[30]* che desidera produrre cose belle voglia generare nel brutto. A coloro che son portati a generare è sufficiente possedere il bello di quaggiù, che appare nelle immagini e nei corpi, poiché non posseggono quella bellezza archetipa che <tuttavia> è la causa anche del loro amore terreno. Quando dalla bellezza di quaggiù essi risalgono al ricordo di quella superiore, *[35]* essi amano quella <solo> come immagine dell'altra; ma quando non hanno questa reminiscenza, poiché ignorano la loro passione, immaginano che la bellezza terrena sia quella vera. Finché sono temperanti, il loro attaccamento alla bellezza terrena non è colpa; è colpa invece il degradamento nel piacere sessuale. Chi possiede un amore puro della bellezza, trova questa bellezza amabile

εἴτε *[40]* ἀναμνησθέντι εἴτε καὶ μή, ὅτῳ δὲ μέμικται καὶ ἄλλη τοῦ ἀθάνατον εἶναι ὡς ἐν θνητῷ ἐπιθυμία, οὗτος ἐν τῷ ἀειγενεῖ καὶ ἀιδίῳ τὸ καλὸν ζητεῖ καὶ κατὰ φύσιν μὲν ἰὼν σπείρει καὶ γεννᾷ ἐν καλῷ, σπείρων μὲν εἰς τὸ ἀεί, ἐν καλῷ δὲ διὰ συγγένειαν τοῦ καλοῦ. Καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀίδιον *[45]* συγγενὲς τῷ καλῷ καὶ ἡ ἀίδιος φύσις τὸ πρώτως τοιοῦτον καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς τοιαῦτα πάντα. Τὸ μὲν οὖν μὴ γεννᾶν ἐθέλον μᾶλλον αὐταρκέστερον τῷ καλῷ, τὸ δὲ ἐφιέμενον ποιῆσαι καλόν τε ἐθέλει ποιεῖν ὑπ' ἐνδείας – καὶ οὐκ αὔταρκες – καί, εἴπερ τοιοῦτον ποιήσει[d], οἴεται, εἰ ἐν καλῷ *[50]* γενήσεται[e]. Οἳ δ' ἂν ἐν παρανόμῳ καὶ παρὰ τὴν φύσιν ἐθέλωσι γεννᾶν, ἐκ τῆς κατὰ φύσιν πορείας ποιησάμενοι τὰς ἀρχὰς γενόμενοι παράφοροι ἐκ ταύτης οἷον ὁδοῦ ὀλισθήσαντες κεῖνται πεσόντες οὔτε ἔρωτα γνόντες ἐφ' ὃ ἦγεν αὐτοὺς οὔτε ἔφεσιν γεννήσεως οὔτε χρῆσιν κάλλους *[55]* εἰκόνος οὔτε ὅ τι ἐστὶ κάλλος αὐτό. Ἀλλ' οὖν οἵ τε σωμάτων καλῶν καὶ διὰ μίξιν ἐρῶντες, ὅτι καλά ἐστιν ἐρῶσιν, οἵ τε τὸν λεγόμενον μικτὸν ἔρωτα, γυναικῶν μέν, ἵνα καὶ τὸ ἀεί, μὴ τοιούτων δέ, σφαλλόμενοι· οἱ δὲ ἀμείνους· σωφρονοῦσι μὲν ἄμφω. Ἀλλ' οἱ μὲν καὶ τὸ τῇδε κάλλος[f] *[60]* σέβουσιν ἀρκούμενοι, οἱ δὲ κἀκεῖνο, ὅσοι ἀνεμνήσθησαν, καὶ οὐκ ἀτιμάζουσιν οὐδὲ τοῦτο ὡς ἂν καὶ ἀποτέλεσμά τι ὂν ἐκείνου καὶ παίγνιον. Οὗτοι μὲν οὖν περὶ τὸ καλὸν αἰσχροῦ ἄνευ, οἱ δὲ καὶ διὰ τὸ καλὸν εἰς αἰσχρὸν πεσόντες· καὶ γὰρ ἡ ἀγαθοῦ ἔφεσις ἔχει εἰς κακὸν τὴν ἔκπτωσιν *[65]* πολλάκις. Καὶ ταῦτα μὲν τῆς ψυχῆς τὰ παθήματα.

2. Περὶ δὲ τοῦ ὃν θεὸν τίθενται οὐ μόνον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ θεολόγοι καὶ Πλάτων πολλαχοῦ Ἀφροδίτης Ἔρωτα λέγων καὶ ἔργον αὐτῷ εἶναι καλῶν τε ἔφορον παίδων καὶ κινητικὸν[a] τῶν ψυχῶν πρὸς τὸ *[5]* ἐκεῖ κάλλος, ἢ καὶ ἐπαύξειν τὴν ἤδη γενομένην πρὸς τὸ ἐκεῖ ὁρμήν, περὶ τούτου μάλιστα φιλοσοφητέον· καὶ δὴ καὶ ὅσα ἐν Συμποσίῳ εἴρηται παραληπτέον, ἐν οἷς οὐκ ‹Ἀφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐν› Ἀφροδίτης γενεθλίοις ἐκ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου. *[10]* Ἔοικε δὲ ὁ λόγος καὶ περὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀπαιτήσειν τι εἰπεῖν, εἴτ' οὖν ἐξ ἐκείνης εἴτε μετ' ἐκείνης γεγονέναι λέγεται ὁ Ἔρως. Πρῶτον οὖν τίς ἡ Ἀφροδίτη; Εἶτα πῶς ἢ ἐξ αὐτῆς ἢ σὺν αὐτῇ ἢ τίνα τρόπον ἔχει τὸν αὐτὸν τὸ ἐξ αὐτῆς τε ἅμα καὶ σὺν αὐτῇ. Λέγομεν *[15]* δὴ τὴν Ἀφροδίτην

per sé sola, *[40]* ricordi o no la bellezza superiore; ma chi vi mesce anche il desiderio di essere immortale – per quanto è possibile alla natura mortale –, ricerca il bello nella perpetuità della generazione e, se segue la via della natura, feconda e genera nel bello; feconda <per ottenere> la perpetuità, <genera> nel bello per la sua affinità col bello. Infatti l'eternità *[45]* è affine alla bellezza; l'eterna natura è la Bellezza prima e tutte le cose che ne derivano sono belle. E così, colui che non desidera generare è maggiormente soddisfatto dal bello; ma chi desidera produrre la bellezza, desidera produrre per indigenza, perché non è soddisfatto e pensa che diventerà tale se genererà nella bellezza[109]. *[50]* Coloro che vogliono soddisfare il loro amore fisico contro le leggi e la natura cominciano indubbiamente seguendo una tendenza naturale, ma poi, allontanandosi dalla retta via, si smarriscono[110] e precipitano perché non hanno conosciuto né il fine a cui l'amore li conduceva, né il desiderio di generare, né l'uso delle immagini della bellezza, *[55]* né l'essenza della bellezza stessa.

Dunque gli uni amano i bei corpi anche con desiderio sessuale, ma perché sono corpi belli, gli altri invece <posseggono> l'amore cosiddetto misto, desiderano cioè la donna, anche per assicurare la perpetuità <della specie>; se la donna non è bella, essi deviano un po', mentre gli altri sono migliori; onesti però sono gli uni e gli altri. Gli uni onorano la bellezza terrena *[60]* e se ne accontentano, gli altri onorano quella di lassù in quanto ne hanno un ricordo, ma non disprezzano questa, che è di quella un effetto e una rappresentazione. Costoro <si accostano> alla bellezza senza cadere in turpitudini; gli altri invece a motivo della bellezza cadono in cose turpi; così il desiderio del bene produce spesso una caduta nel male. *[65]* E questo è l'amore come passione dell'anima.

2. *[Due sono le Afroditi: la terrena e la celeste]*

Ora dobbiamo parlare filosoficamente dell'amore che non il popolo soltanto, ma anche i teologi chiamano dio, e che Platone in molti luoghi chiama Eros, figlio di Afrodite, al quale attribuisce il compito di guardiano dei bei fanciulli[111], di colui che muove le loro anime *[5]* verso la superiore bellezza o rafforza l'aspirazione già esistente in loro verso quella.

Consideriamo perciò quanto è narrato nel *Simposio*, dove si dice che <Eros> non è figlio di Afrodite, ma che è nato da Poros e da Penia nel giorno natalizio di Afrodite[112]. *[10]* Per ora bisogna, a quanto pare, dirigere la nostra discussione anche su Afrodite, sia che Eros sia nato da lei o contemporaneamente a lei. Anzitutto dunque: chi è Afrodite? E poi: se egli è nato da lei o solo nello stesso tempo con lei, <bisogna vedere> in che modo esso sia nato da lei e insieme nello stesso tempo.

Diciamo intanto *[15]* che c'è una doppia Afrodite, quella celeste che

εἶναι διττήν, τὴν μὲν οὐρανίαν Οὐρανοῦ λέγοντες εἶναι, τὴν δὲ ἐκ Διὸς καὶ Διώνης, τὴν τῶν τῇδε ἐφαπτομένην ἔφορον γάμων· ἀμήτορα δὲ ἐκείνην καὶ ἐπέκεινα γάμων, ὅτι μηδ' ἐν οὐρανῷ γάμοι. Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου νοῦ ὄντος *[20]* ἐκείνου ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκήρατον ἀκηράτου μείνασαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῇδε ἐλθεῖν μήτε ἐθελήσασαν μήτε δυναμένην [ὅτι ἦν φύσεως], μὴ κατὰ τὰ κάτω φῦσαν βαίνειν χωριστὴν οὖσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν—ὅθεν αὐτὴν τούτῳ ᾐνίττοντο, *[25]* τῷ ἀμήτορα εἶναι—ἣν δὴ καὶ θεὸν ἄν τις δικαίως, οὐ δαίμονα εἴποι ἄμικτον οὖσαν καὶ καθαρὰν ἐφ' ἑαυτῆς μένουσαν. Τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς καθαρὸν καὶ αὐτό, ἅτε ἰσχύον καθ' ἑαυτὸ τῷ ἐγγύθεν, ἅτε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὔσης αὐτῇ καὶ τῆς ἱδρύσεως πρὸς τὸ γεννῆσαν ἱκανὸν ὂν *[30]* κατέχειν ἄνω· ὅθεν οὐδ' ἂν ἐκπέσοι ψυχὴ νοῦ ἐξηρτημένη πολὺ μᾶλλον ἢ ἥλιος ἂν ἔχοι ἐξ ἑαυτοῦ ὅσον αὐτὸν περιλάμπει φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ εἰς αὐτὸν συνηρτημένον. Ἐφεπομένη δὴ τῷ Κρόνῳ ἤ, εἰ βούλει, τῷ πατρὶ τοῦ Κρόνου Οὐρανῷ[b] ἐνήργησέ τε πρὸς αὐτὸν καὶ ᾠκειώθη καὶ ἐρασθεῖσα *[35]* Ἔρωτα ἐγέννησε καὶ μετὰ τούτου πρὸς αὐτὸν βλέπει, καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν εἰργάσατο, καὶ ἄμφω ἐκεῖ βλέπει[c], καὶ ἡ γειναμένη καὶ ὁ καλὸς Ἔρως ὁ γεγενημένος[d] ὑπόστασις πρὸς ἄλλο καλὸν ἀεὶ τεταγμένη καὶ τὸ εἶναι ἐν τούτῳ ἔχουσα μεταξὺ[e] ὥσπερ ποθοῦντος *[40]* καὶ ποθουμένου, ὀφθαλμὸς ὁ τοῦ ποθοῦντος παρέχων μὲν τῷ ἐρῶντι δι' αὐτοῦ[f] τὸ ὁρᾶν τὸ ποθούμενον, προτρέχων δὲ αὐτὸς καὶ πρὶν ἐκείνῳ παρασχεῖν τὴν τοῦ ὁρᾶν δι' ὀργάνου δύναμιν αὐτὸς πιμπλάμενος τοῦ θεάματος, πρότερος μέν, οὐ μὴν ὁμοίως ὁρῶν τῷ ἐνστηρίζειν μὲν ἐκείνῳ τὸ ὅραμα, *[45]* αὐτὸν δὲ καρποῦσθαι τὴν θέαν τοῦ καλοῦ αὐτὸν παραθέουσαν.

3. Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὖσαν δὲ ὅμως, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει. Καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ ἐκείνη οὐσία ἦν γενομένη ἐξ ἐνεργείας τῆς πρὸ αὐτῆς καὶ ζῶσα καὶ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ *[5]* πρὸς ἐκεῖνο ὁρώσης, ὃ πρώτη ἦν οὐσία, καὶ σφόδρα ὁρώσης. Καὶ πρῶτον ἦν ὅραμα αὐτῇ τοῦτο καὶ ἑώρα ὡς πρὸς ἀγαθὸν αὐτῆς[a] καὶ ἔχαιρεν ὁρῶσα, καὶ τὸ ὅραμα τοιοῦτον ἦν, ὡς μὴ πάρεργον ποιεῖσθαι τὴν θέαν[b] τὸ ὁρῶν, ὡς τῇ οἷον ἡδονῇ καὶ τάσει τῇ πρὸς αὐτὸ καὶ σφοδρότητι τῆς *[10]* θέας γεννῆσαί τι παρ' αὐτῆς[c] ἄξιον αὐτῆς καὶ τοῦ ὁράματος. Ἐξ οὖν τοῦ ἐνεργοῦντος συντόνως περὶ τὸ ὁρώμενον καὶ ἐκ τοῦ οἷον ἀπορρέοντος ἀπὸ τοῦ ὁρωμένου ὄμμα πληρωθέν, οἷον μετ' εἰδώλου ὅρασις, Ἔρως ἐγένετο τάχα που καὶ τῆς προσηγορίας ἐντεῦθεν μᾶλλον αὐτῷ *[15]* γεγενημένης, ὅτι ἐξ

chiamano figlia di Urano, e un'altra figlia di Zeus e di Dione, che presiede agli umani connubi[113]: la prima non ha madre e non ha relazione coi matrimoni, perché matrimoni in cielo non ce ne sono. L'Afrodite celeste è figlia di Kronos che è l'Intelligenza[114]: *[20]* essa è dunque necessariamente l'anima divinissima, nata direttamente da un essere puro, pura essa stessa e sussistente lassù[115], dato che né può né vuole discendere quaggiù, impedita com'è dalla sua natura di toccare la nostra bassa terra; essa è una ipostasi separata ed essenza che della materia non partecipa: a questo, appunto, hanno voluto alludere *[25]* dicendo che essa non ha madre. Perciò giustamente si dirà che essa è una dea e non un demone, poiché è un essere semplice, puro e in sé sussistente.

L'essere che nasce direttamente dall'Intelligenza è esso stesso puro e trae la forza che ha in sé dalla vicinanza <dell'Intelligenza> e in sé accoglie il desiderio di stabilirsi nel generante che è capace *[30]* di mantenerlo lassù. Perciò l'anima non cade, essendo sospesa all'Intelligenza ben più della luce del sole che attorno ad esso risplende e da esso irraggia e ad esso è sospesa. Guidata da Kronos o, se si vuole, da Uranos padre di Kronos, essa dirige i suoi atti verso di lui e se ne innamora ed amandolo genera *[35]* Eros e con lui guarda verso Kronos: questo atto <di contemplazione> produce un'ipostasi e un'essenza, e così ambedue, la madre e il suo bel figlio Eros, guardano lassù; Eros è un'ipostasi eternamente diretta verso un'altra bellezza e compie la funzione di intermediario tra il desiderante *[40]* e il desiderato; egli è l'occhio del desiderio che all'amante permette di vedere l'oggetto desiderato, correndo egli stesso dinanzi per primo e riempendosi di questa visione ancor prima di aver dato all'amante la facoltà di vedere col suo organo; esso però non vede come l'amante, poiché nell'amante l'oggetto della visione penetra stabilmente, *[45]* ma gode dello spettacolo del bello che passando lo sfiora.

3. *[Afrodite è l'Anima dell'universo]*

Non bisogna dubitare che Eros sia un'ipostasi, essenza procedente da un'essenza, inferiore a quella generatrice, ma reale. Infatti, anche l'Anima divina è un'essenza che è generata e vive dell'atto a lei anteriore e dell'essenza degli esseri, *[5]* la quale contempla con forza la Essenza prima. Questa essenza è per lei il primo oggetto di contemplazione; a quella essa guarda come al suo bene e contemplando gioisce e questa contemplazione non è tale da costituire per lei qualcosa di secondario. E così, per questo piacere, per questa tensione verso il suo oggetto, per l'intensità di questa contemplazione *[10]* genera da sé un essere degno e di lei e dell'oggetto contemplato, e da ciò che fluisce per così dire da questo oggetto è nato Eros, come un occhio pieno, come visione che ha in sé la sua immagine; e forse la sua denominazione deriva *[15]* dal fatto

ὁράσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχει· ἐπεὶ τό γε πάθος[d] ἀπὸ τούτου ἔχοι ἂν τὴν ἐπωνυμίαν, εἴπερ πρότερον οὐσία μὴ οὐσίας – καίτοι τό γε πάθος «ἐρᾶν» λέγεται – καὶ εἴπερ «ἔρως αὐτὸν ἔχει τοῦδε», ἁπλῶς δὲ οὐκ ἂν λέγοιτο ἔρως. Ὁ μὲν δὴ τῆς ἄνω ψυχῆς Ἔρως τοιοῦτος ἂν εἴη, *[20]* ὁρῶν καὶ αὐτὸς ἄνω, ἅτε ὀπαδὸς ὢν ἐκείνης καὶ ἐξ ἐκείνης καὶ παρ' ἐκείνης γεγενημένος καὶ θεῶν ἀρκούμενος θέᾳ. Χωριστὴν δὲ ἐκείνην τὴν ψυχὴν λέγοντες τὴν πρώτως ἐλλάμπουσαν τῷ οὐρανῷ, χωριστὸν καὶ τὸν Ἔρωτα τοῦτον θησόμεθα – εἰ καὶ ὅτι μάλιστα οὐρανίαν τὴν ψυχὴν *[25]* εἴπομεν· ἐπεὶ καὶ ἐν ἡμῖν λέγοντες τὸ ἐν ἡμῖν ἄριστον εἶναι χωριστὸν ὅμως τιθέμεθα αὐτὸ εἶναι – μόνον ἐκεῖ ἔστω, οὗ ἡ ψυχὴ ἡ ἀκήρατος. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ψυχὴν εἶναι ἔδει, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος Ἔρως ὄμμα καὶ αὐτῆς[e], ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς *[30]* γεγενημένος. Τοῦ δὲ κόσμου οὖσα ἡ Ἀφροδίτη αὕτη καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἁπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Ἔρωτα ἐγεννήσατο ἐφαπτόμενον ἤδη καὶ αὐτὸν γάμων καί, καθ' ὅσον ἐφάπτεται καὶ αὐτὸς τῆς ὀρέξεως τῆς ἄνω, κατὰ τοσοῦτον κινοῦντα καὶ τὰς τῶν νέων ψυχὰς *[35]* καὶ τὴν ψυχὴν ᾗ συντέτακται ἀναστρέφοντα, καθ' ὅσον καὶ αὐτὴ εἰς μνήμην ἐκείνων πέφυκεν ἰέναι. Πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἡ μεμιγμένη καὶ ἡ τινὸς[f] γενομένη· ἐπεὶ καὶ αὕτη ἐφεξῆς ἐκείνῃ καὶ ἐξ ἐκείνης.

4. Ἆρ' οὖν καὶ ἑκάστη ψυχὴ ἔχει ἔρωτα τοιοῦτον ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει; Ἢ διὰ τί ἡ μὲν ὅλη ἕξει καὶ ἡ τοῦ παντὸς ὑποστατὸν ἔρωτα[a], ἡ δὲ ἑκάστου ἡμῶν οὔ, πρὸς δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἅπασι; Καὶ ἆρα[b] ὁ ἔρως *[5]* οὗτός ἐστιν ὁ δαίμων, ὅν φασιν ἑκάστῳ συνέπεσθαι, ὁ αὐτοῦ ἑκάστου ἔρως; Οὗτος γὰρ ἂν εἴη καὶ ὁ ἐμποιῶν τὰς ἐπιθυμίας κατὰ φύσιν ἑκάστης τῆς ψυχῆς ὀριγνωμένης ἀνάλογον ἑκάστης πρὸς τὴν αὐτῆς φύσιν καὶ τὸν ἔρωτα γεννώσης εἴς τε ἀξίαν καὶ πρὸς οὐσίαν. Ἐχέτω δὴ ἡ μὲν *[10]* ὅλη ὅλον, αἱ δ' ἐν μέρει τὸν αὐτῆς[c] ἑκάστη. Καθ' ὅσον δὲ ἑκάστη πρὸς τὴν ὅλην ἔχει οὐκ ἀποτετμημένη, ἐμπεριεχομένη δέ, ὡς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἔρως ἕκαστος πρὸς τὸν πάντα ἂν ἔχοι· συνεῖναι δ' αὖ καὶ τὸν ἐν μέρει τῇ ἐν μέρει καὶ τῇ ὅλῃ τὸν μέγαν ἐκεῖνον καὶ τὸν ἐν τῷ παντὶ *[15]* τῷ παντὶ πανταχοῦ αὐτοῦ· καὶ πολλοὺς αὖ τὸν ἕνα τοῦτον γίνεσθαι[d] καὶ εἶναι, φαινόμενον πανταχοῦ τοῦ παντὸς οὗ ἂν θέλῃ, σχηματιζόμενον μέρεσιν ἑαυτοῦ καὶ φανταζόμενον, εἰ θέλοι. Οἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλάς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' Ἔρωτος, ῥυείσας *[20]* ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὅλης, ἐν μέρει πολλὰς ἐκείνης

che egli ottiene la sua esistenza dalla visione. Da Eros trae il suo nome l'azione corrispondente, poiché la sostanza è anteriore a ciò che non è sostanza e poiché il termine «amare» significa solo un'affezione; e poi l'amore si riferisce a questa o a quella cosa[116], ma dell'amore non si può parlare in senso assoluto.

Tale è l'Eros dell'Anima superiore, *[20]* che contempla anch'esso lassù, poiché egli è seguace dell'Anima, è nato da essa e in essa e si compiace della contemplazione degli dei. E se noi diciamo che l'anima che, per prima, illumina il cielo, è separata, dobbiamo affermare che anche il suo Eros è separato; anche se abbiamo detto che essa è l'Anima del cielo; *[25]* anche a nostro riguardo noi, pur affermando che la parte migliore è in noi, diciamo che essa è separata; perciò Eros deve essere soltanto lassù dove è l'anima pura.

Ma poiché anche questo universo dovette avere un'anima, nacque con essa un altro Eros, che è l'occhio di lei, nato anch'esso dal suo desiderio. *[30]* Questa Afrodite è l'Anima del mondo e non soltanto anima in senso assoluto; essa genera un Eros che è interiore a questo mondo e presiede ai matrimoni e, in quanto s'innalza egli stesso al desiderio della superiore <Intelligenza>, muove le anime dei giovani *[35]* e quella stessa alla quale è congiunto rivolgendola verso l'alto, solo in quanto essa abbia una naturale disposizione a ricordarsi degli intelligibili. Infatti tutte le anime desiderano il bene, anche quelle che sono miste e appartengono a un particolare individuo; perciò anche l'Anima <del mondo> segue l'Anima celeste e dipende da essa.

4. *[Ogni anima genera il suo Eros secondo la sua natura]*

Forse che ogni anima ha un tale Eros, che è sostanza ed ipostasi? E perché l'Anima universale e quella del mondo avrebbero un Eros ipostatico, e non l'avrebbero le nostre e quelle di tutti gli altri viventi? Questo Eros *[5]* è il demone che si dice accompagni ciascuno di noi[117], ed è l'Eros di ciascuno. Esso produce in noi i desideri naturali; ogni anima ottiene per sé quanto corrisponde alla sua natura, e genera un Eros secondo i suoi meriti e la sua essenza.

L'Anima universale ha dunque *[10]* un Eros universale; quelle particolari hanno il loro. E come l'anima dell'individuo sta all'anima universale, dalla quale non è separata, ma in cui è contenuta sicché tutte sono un'anima sola, così l'Eros dell'individuo sta all'Eros universale. L'Eros individuale è unito all'anima individuale, il grande Eros all'Anima universale e l'Eros del mondo *[15]* al mondo intero in tutte le sue parti: questo unico Eros si moltiplica e si manifesta in ogni parte dell'universo dove vuole, assume aspetti particolari e appare quando vuole. Bisogna pensare che nell'universo ci sono molte Afroditi, demoni che nascono in esso ciascuno con un Eros proprio, *[20]* e queste Afroditi

ἐξηρτημένας μετὰ ἰδίων ἐρώτων, εἴπερ ψυχὴ μήτηρ ἔρωτος, Ἀφροδίτη δὲ ψυχή, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. Ἄγων τοίνυν ἑκάστην οὗτος ὁ ἔρως πρὸς τὴν ἀγαθοῦ φύσιν ὁ μὲν τῆς ἄνω θεὸς ἂν εἴη, ὃς *[25]* ἀεὶ ψυχὴν ἐκείνῳ συνάπτει, δαίμων δ' ὁ τῆς μεμιγμένης.

5. Ἀλλὰ τίς ἡ δαίμονος καὶ ὅλως ἡ δαιμόνων φύσις, περὶ ἧς καὶ ἐν Συμποσίῳ λέγεται, ἥ τε τῶν ἄλλων καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ Ἔρωτος, ὡς ἐκ Πενίας καὶ Πόρου Μήτιδός[a] ἐστι γεγενημένος[b] ἐν τοῖς Ἀφροδίτης γενεθλίοις; *[5]* Τὸ μὲν οὖν τὸν κόσμον ὑπονοεῖν λέγεσθαι τόνδε τῷ Πλάτωνι τὸν Ἔρωτα, ἀλλὰ μὴ τοῦ κόσμου τὸν ἐν αὐτῷ ἐκφύντα Ἔρωτα, πολλὰ τὰ ἐναντιούμενα τῇ δόξῃ ἔχει, τοῦ μὲν κόσμου λεγομένου εὐδαίμονος θεοῦ καὶ αὐτάρκους εἶναι, τοῦ δὲ Ἔρωτος τούτου ὁμολογουμένου τῷ ἀνδρὶ *[10]* οὔτε θεοῦ οὔτε αὐτάρκους, ἀεὶ δὲ ἐνδεοῦς εἶναι. Εἶτα ἀνάγκη, εἴπερ ὁ κόσμος ἐστὶν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ κόσμου ἡ Ἀφροδίτη ἐστὶν αὐτῷ, μέρος τὸ κύριον τοῦ Ἔρωτος τὴν Ἀφροδίτην εἶναι· ἤ, εἰ κόσμος ἡ ψυχή ἐστιν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἄνθρωπος ἡ ἀνθρώπου ψυχή, τὸν *[15]* Ἔρωτα τὴν Ἀφροδίτην εἶναι. Εἶτα διὰ τί οὗτος μὲν δαίμων ὢν ὁ κόσμος ἔσται, οἱ δ' ἄλλοι δαίμονες – δῆλον γὰρ ὅτι ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας εἰσίν – οὐ καὶ αὐτοὶ ἔσονται; Καὶ ὁ κόσμος ἔσται σύστασις αὐτὸ τοῦτο ἐκ δαιμόνων. Ὁ δὲ ἔφορος καλῶν παίδων λεχθεὶς εἶναι πῶς ἂν ὁ *[20]* κόσμος εἴη; Τὸ δὲ ἄστρωτον καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄοικον πῶς ἂν ἐφαρμόσειε μὴ οὐ γλίσχρως καὶ ἀπᾳδόντως;

6. Ἀλλὰ τί δὴ χρὴ λέγειν περὶ τοῦ Ἔρωτος καὶ τῆς λεγομένης γενέσεως αὐτοῦ; Δῆλον δὴ ὅτι δεῖ λαβεῖν τίς ἡ Πενία καὶ τίς ὁ Πόρος, καὶ πῶς ἁρμόσουσιν οὗτοι γονεῖς εἶναι αὐτῷ. Δῆλον δὲ ὅτι δεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις δαίμοσι *[5]* τούτους ἁρμόσαι, εἴπερ δεῖ φύσιν εἶναι καὶ οὐσίαν μίαν καθὸ δαίμονες δαιμόνων, εἰ μὴ κοινὸν ὄνομα ἕξουσι μόνον. Λάβωμεν τοίνυν πῇ ποτε διορίζομεν θεοὺς δαιμόνων, καὶ εἰ πολλάκις καὶ δαίμονας θεοὺς λέγομεν εἶναι, ἀλλ' ὅταν γε τὸ μὲν ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερον λέγωμεν αὐτῶν εἶναι γένος. Τὸ *[10]* μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, ἀιδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους. Πῇ δὴ οὖν οὐκ ἔμειναν ἀπαθεῖς οὗτοι, πῇ δὲ κατέβησαν τῇ φύσει

coi loro propri Eros dipendono dall'Afrodite universale, poiché l'anima è madre di Eros e Afrodite è l'anima ed Eros è l'atto dell'anima che tende al bene.

Eros conduce dunque ogni anima verso la natura del bene; l'Eros dell'Anima superiore è un Dio che *[25]* la congiunge eternamente al Bene, quello dell'anima mista <alla materia> è un demone.

5. *[Eros non è il mondo sensibile]*

Ma qual è la natura del demone e in generale dei demoni di cui si parla nel *Simposio*? Qual è la natura degli altri demoni e specialmente di Eros che è nato da Penia e da Poros, figlio di Metis, nel giorno natalizio di Afrodite[118]? *[5]*

Affermare che Platone abbia voluto con questo Eros alludere al mondo sensibile, ma non a qualcosa di esistente in questo mondo e cioè a un Eros nato in esso, è molto contrario alla verosimiglianza; infatti il mondo è detto <da Platone> dio felice e sufficiente a se stesso[119], mentre Eros è riconosciuto *[10]* non come un dio o come un essere bastante a se stesso, ma come un essere sempre bisognoso[120]. E poi, se il mondo è composto di anima e di corpo, e l'Anima del mondo è l'Afrodite del mondo stesso, necessariamente Afrodite sarebbe la parte principale di Eros[121]; oppure, se l'Anima del mondo è il mondo stesso, così come l'anima dell'uomo è l'uomo vero, *[15]* Eros dovrebbe essere Afrodite. E ancora, perché mai Eros che è un demone sarebbe il mondo, mentre gli altri demoni, che evidentemente sono della stessa essenza, non lo sarebbero? Il mondo allora sarebbe un complesso di demoni. E poiché è detto guardiano dei bei fanciulli[122], come potrebbe *[20]* designare il mondo? E non sarebbe forse ridicolo e inesatto dire del mondo che esso è privo di letto, di calzature e di casa[123]?

6. *[L'anima pura genera il suo Eros]*

E che dovremmo dire di Eros e della sua cosiddetta nascita? È chiaro che bisogna <prima> sapere chi sia Penia e chi Poros e come questi genitori gli convengano. Certamente essi devono convenire anche agli altri demoni *[5]* poiché in quanto tali hanno necessariamente la stessa natura e la stessa essenza, a meno che non abbiano in comune che il solo nome. Consideriamo dunque in che modo distingueremo gli dei dai demoni, qualora noi li concepiamo come due specie distinte, anche se talora noi chiamiamo dei i demoni. *[10]* Noi diciamo e pensiamo che la specie degli dei è impassibile, ai demoni invece attribuiamo passioni e diciamo che essi sono eterni, subito dopo gli dei, solo rispetto a noi e intermediari tra gli dei e la nostra specie[124].

E perché dunque non sono rimasti impassibili e sono caduti in basso

πρὸς τὸ χεῖρον; Καὶ δὴ καὶ τοῦτο *[15]* σκεπτέον, πότερα δαίμων ἐν τῷ νοητῷ οὐδὲ εἷς καὶ αὖ ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε δαίμονες μόνον, θεὸς δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀφορίζεται, ἢ εἰσὶ καὶ ἐνταῦθα θεοὶ καὶ ὁ κόσμος θεός, ὥσπερ σύνηθες λέγειν, τρίτος καὶ οἱ μέχρι σελήνης ἕκαστος θεός. Βέλτιον δὲ μηδένα ἐν τῷ νοητῷ δαίμονα *[20]* λέγειν, ἀλλὰ καὶ εἰ αὐτοδαίμων, θεὸν καὶ τοῦτον εἶναι, καὶ αὖ ἐν τῷ αἰσθητῷ τοὺς μέχρι σελήνης θεοὺς τοὺς ὁρατοὺς θεοὺς δευτέρους μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητούς, ἐξηρτημένους ἐκείνων, ὥσπερ αἴγλην περὶ ἕκαστον ἄστρον. Τοὺς δὲ δαίμονας τί; Ἆρά γε ψυχῆς ἐν *[25]* κόσμῳ γενομένης τὸ ἀφ' ἑκάστης ἴχνος[a]; Διὰ τί δὲ τῆς ἐν κόσμῳ; Ὅτι ἡ καθαρὰ θεὸν γεννᾷ, καὶ θεὸν ἔφαμεν τὸν ταύτης ἔρωτα. Πρῶτον δὴ διὰ τί οὐ πάντες οἱ δαίμονες ἔρωτες; Εἶτα πῶς οὐ καθαροὶ καὶ οὗτοι ὕλης; Ἢ ἔρωτες μέν, οἳ γεννῶνται ψυχῆς ἐφιεμένης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ, καὶ *[30]* γεννῶσι πᾶσαι τοῦτον τὸν δαίμονα αἱ ἐν τῷδε· οἱ δὲ ἄλλοι δαίμονες ἀπὸ ψυχῆς μὲν καὶ οὗτοι τῆς τοῦ παντός, δυνάμεσι δὲ ἑτέραις γεννώμενοι κατὰ χρείαν τοῦ ὅλου συμπληροῦσαν[b] καὶ συνδιοικοῦσαν τῷ παντὶ ἕκαστα. Ἔδει γὰρ ἀρκεῖν τὴν ψυχὴν τοῦ παντὸς τῷ παντὶ γεννήσασαν δυνάμεις *[35]* δαιμόνων καὶ προσφόρους τῷ ἑαυτῆς ὅλῳ. Ἀλλὰ πῶς καὶ τίνος ὕλης μετέχουσιν; Οὐ γὰρ δὴ τῆς σωματικῆς, ἢ ζῷα αἰσθητὰ ἔσται. Καὶ γὰρ εἰ σώματα προσλαμβάνουσιν ἀέρινα ἢ πύρινα, ἀλλὰ δεῖ γε πρότερον διάφορον αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ἵνα καὶ μετάσχωσι σώματος· οὐ γὰρ εὐθὺς τὸ *[40]* καθαρὸν πάντη σώματι μίγνυται· καίτοι πολλοῖς δοκεῖ ἡ οὐσία τοῦ δαίμονος καθ' ὅσον δαίμων μετά τινος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρὸς εἶναι. Ἀλλὰ διὰ τί ἡ μὲν σώματι μίγνυται, ἡ δὲ οὔ, εἰ μή τις εἴη τῇ μιγνυμένῃ αἰτία; Τίς οὖν ἡ αἰτία; Ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνῆσαν *[45]* ἐκείνης ἥκῃ καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς.

7. Διὸ καὶ ἐν τῇ γενέσει τοῦ Ἔρωτος ὁ Πλάτων φησὶ τὸν Πόρον τὴν μέθην ἔχειν τοῦ νέκταρος οἴνου οὔπω ὄντος, ὡς πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ Ἔρωτος γενομένου καὶ τῆς Πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ, ἀλλ' *[5]* οὐκ εἰδώλου νοητοῦ οὐδ' ἐκεῖθεν ἐμφαντασθέντος, ἀλλ' ἐκεῖ γενομένης καὶ συμμιχθείσης ὡς ἐξ εἴδους καὶ ἀοριστίας, ἣν ἔχουσα[a] ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ, μαντευομένη δέ τι εἶναι κατὰ ἀόριστον καὶ ἄπειρον φάντασμα, τὴν ὑπόστασιν τοῦ Ἔρωτος τεκούσης. Λόγος οὖν γενόμενος ἐν

con la loro natura? E bisogna ricercare ancora *[15]* se non esistano affatto demoni nel mondo intelligibile e ce ne siano invece soltanto nel mondo sensibile; se gli dei si limitino al mondo intelligibile oppure se ci siano dei anche quaggiù[125]; se il mondo sia un dio, il terzo dio, come si dice di solito[126]; e se i pianeti sino alla luna siano ciascuno un dio.

È meglio dire che nel mondo intelligibile non c'è alcun demone, *[20]* ma che, se qui è il Demone in sé, esso è un dio; riguardo al mondo sensibile, i pianeti sino alla luna sono dei, dei visibili di secondo grado che vengono dopo gli dei intelligibili[127], sono conformi ad essi e da essi dipendono come lo splendore che circonda ogni stella. E i demoni che cosa sono? *[25]* Sono forse la forma che deriva da ciascuna anima, venuta in questo mondo? Ma perché diremo ciò soltanto dell'anima venuta nel mondo? Perché un'anima pura genera un dio e noi chiamiamo[128] Eros questo suo dio. Ma anzitutto, perché non tutti i demoni sono degli Eros? E poi, perché neppure essi sono puri da materia? Forse perché gli Eros vengono generati dall'anima in quanto desidera il bene e il bello – e *[30]* tutte le anime di quaggiù generano un demone – mentre gli altri demoni vengono generati anch'essi dall'Anima dell'universo, ma per mezzo di altre potenze a vantaggio del tutto, e lo completano e insieme con esso governano ogni cosa. Infatti l'Anima dell'universo può bastare a questo universo in quanto esso genera delle potenze *[35]* demoniche convenienti anche alla totalità.

Ma come e di quale materia partecipano <questi demoni>?

Certo non della materia corporea, perché sarebbero allora esseri percepibili. E se anche assumono corpi d'aria o di fuoco, la loro natura deve essere dapprima diversa <da quei corpi> poiché poi ne partecipano: un essere puro non si unisce *[40]* direttamente e completamente a un corpo, benché a molti sembri che il demone nella sua natura di demone sia sempre unito a un corpo d'aria o di fuoco.

Ma perché gli uni sarebbero uniti a un corpo e gli altri no, se non ci fosse una causa di questa unione? Qual è dunque questa causa?

Bisogna ammettere una materia intelligibile[129], sicché un essere unito *[45]* ad essa giunge anche ad unirsi, per mezzo di essa, alla materia dei corpi.

7. *[Eros è aspirazione perenne]*

Perciò Platone raccontando la nascita di Eros dice che «Poros era ebbro di nettare, non essendoci ancora il vino»[130]: cioè Eros è nato prima delle cose sensibili e Penia partecipa di una natura intelligibile *[5]* e non di un'immagine o di un riflesso uscito dall'intelligibile; essa, nata lassù e commista insieme di forma e di indeterminatezza – di quella indeterminatezza che l'anima possiede prima di aver raggiunto il bene, quando cioè presagisce qualcosa in una immagine vaga e indeterminata –,

[10] οὐ λόγῳ, ἀορίστῳ δὲ ἐφέσει καὶ ὑποστάσει ἀμυδρᾷ, ἐποίησε τὸ γενόμενον οὐ τέλεον[b] οὐδὲ ἱκανόν, ἐλλιπὲς δέ, ἅτε ἐξ ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἱκανοῦ γεγενημένον. Καὶ ἔστι λόγος οὗτος οὐ καθαρός, ἅτε ἔχων ἐν αὑτῷ ἔφεσιν ἀόριστον καὶ ἄλογον καὶ ἄπειρον· οὐ γὰρ μήποτε πληρώσεται, ἕως *[15]* ἂν ἔχῃ ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ἀορίστου φύσιν. Ἐξήρτηται δὲ ψυχῆς ὡς ἐξ ἐκείνης μὲν γενόμενος ὡς ἀρχῆς, μίγμα δὲ ὢν ἐκ λόγου οὐ μείναντος ἐν αὑτῷ, ἀλλὰ μιχθέντος ἀοριστίᾳ, οὐκ αὐτοῦ ἀνακραθέντος ἐκείνῃ, ἀλλὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐκείνῃ. Καὶ ἔστιν ὁ ἔρως οἷον οἶστρος ἄπορος τῇ *[20]* ἑαυτοῦ φύσει· διὸ καὶ τυγχάνων ἄπορος πάλιν· οὐ γὰρ ἔχει πληροῦσθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ μίγμα· μόνον γὰρ πληροῦται ἀληθῶς, ὅτιπερ καὶ πεπλήρωται τῇ ἑαυτοῦ φύσει· ὃ δὲ διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται, κἂν παραχρῆμα πληρωθῇ, οὐ στέγει· ἐπεὶ καὶ τὸ εὐμήχανον[c] αὐτῷ διὰ τὴν ἔνδειαν, *[25]* τὸ δὲ ποριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου φύσιν.

Δεῖ δὲ καὶ πᾶν τὸ δαιμόνιον τοιοῦτον νομίζειν καὶ ἐκ τοιούτων· καὶ γὰρ ἕκαστον ἐφ' ᾧ τέτακται ποριστικὸν ἐκείνου καὶ ἐφιέμενον ἐκείνου καὶ συγγενὲς καὶ ταύτῃ τῷ Ἔρωτι καὶ οὐ πλῆρες οὐδ' αὐτό, ἐφιέμενον δέ τινος τῶν ἐν *[30]* μέρει ὡς ἀγαθῶν. Ὅθεν καὶ τοὺς ἐνταῦθα ἀγαθούς, ὃν ἔχουσιν ἔρωτα, τοῦ ἁπλῶς ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ὄντως ἔχειν οὐκ ἐρωτά τινα ἔχοντας· τοὺς δὲ κατ' ἄλλους δαίμονας τεταγμένους κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον δαίμονα τετάχθαι, ὃν ἁπλῶς εἶχον ἀργὸν ἀφέντας, ἐνεργοῦντας δὲ κατ' ἄλλον *[35]* δαίμονα, ὃν εἵλοντο κατὰ τὸ σύμφωνον μέρος[d] τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτοῖς, ψυχῆς. Οἱ δὲ κακῶν ἐφιέμενοι ταῖς κακαῖς ἐγγενομέναις ἐπιθυμίαις ἐπέδησαν πάντας τοὺς ἐν αὐτοῖς ἔρωτας, ὥσπερ καὶ λόγον τὸν ὀρθόν, ὅστις σύμφυτος, κακαῖς ταῖς ἐπιγενομέναις δόξαις. Οἱ μὲν οὖν *[40]* φύσει ἔρωτες καὶ κατὰ φύσιν καλοί· καὶ οἱ μὲν ἐλάττονος ψυχῆς ἐλάττους εἰς ἀξίαν καὶ δύναμιν, οἱ δὲ κρείττους, πάντες ἐν οὐσίᾳ[e]. Οἱ δὲ παρὰ φύσιν σφαλέντων πάθη ταῦτα καὶ οὐδαμῇ οὐσία οὐδὲ ὑποστάσεις οὐσιώδεις οὐ παρὰ ψυχῆς ἔτι γεννώμενα, ἀλλὰ συνυφιστάμενα *[45]* κακίᾳ ψυχῆς ὅμοια γεννώσης ἐν διαθέσεσι καὶ ἕξεσιν ἤδη. Καὶ γὰρ ὅλως κινδυνεύει τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰ ἀληθῆ κατὰ φύσιν ψυχῆς ἐνεργούσης ἐν ὡρισμένοις οὐσία εἶναι, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐξ αὐτῆς[f] ἐνεργεῖν, οὐδὲν δ' ἄλλο ἢ πάθη εἶναι· ὥσπερ ψευδῆ νοήματα οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ *[50]* οὐσίας, καθάπερ τὰ ἀληθῆ ὄντως καὶ ἀίδια καὶ ὡρισμένα ὁμοῦ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ εἶναι

partorisce l'ipostasi di Eros. Ragione venuta in ciò *[10]* che non è ragione, ma desiderio vago ed esistenza oscura, essa produce un essere imperfetto, insufficiente a se stesso e bisognoso, perché nato da un desiderio indeterminato e da una sufficiente ragione. <Eros> è perciò la ragione ma non pura, che ha in sé un desiderio vago, irrazionale e indefinito; questo <desiderio> non sarà mai soddisfatto finché *[15]* <Eros> avrà in sé la natura dell'indeterminato.

Eros dipende dall'anima avendo in essa il suo principio, ed è un misto di ragione che non è rimasta in se stessa, ma s'è mescolata all'indeterminato; però non la ragione stessa s'è mescolata a quello, ma ciò che proviene da essa. Eros è come l'assillo[131] che non possiede nulla *[20]* per natura e, benché riceva qualcosa, subito ne ritorna privo; egli non può saziarsi poiché non ha la necessaria mescolanza; può saziarsi veramente soltanto chi ha già la pienezza nella sua natura. Egli invece desidera sempre, per la sua immanente indigenza, ed appena si è soddisfatto subito rimane privo; anche la sua mancanza di risorse deriva dalla sua indigenza[132], *[25]* mentre la capacità di ricercare gli viene dalla ragione <che è in lui>. È necessario dunque che anche gli altri demoni siano tali e che di tali elementi <siano composti>.

Ogni demone, là dove è stato posto, è capace di procurare il suo bene e desidera questo bene e perciò è affine ad Eros; come questo, esso non è mai sazio, ma aspira a qualcosa di particolare *[30]* come ad un bene; perciò anche i buoni di questo mondo posseggono un Eros che li avvia ad un bene vero e assoluto[133] poiché non hanno un Eros particolare. Gli altri sono posti sotto altri demoni, ciascuno singolarmente sotto un demone diverso, lasciando inattivo l'Eros universale che possedevano e agendo secondo il demone *[35]* che hanno scelto[134] in conformità della parte dell'anima più attiva in loro. Coloro che desiderano il male per causa dei cattivi desiderî sopraggiunti inceppano qualsiasi Eros che portano in sé, nonché la retta ragione, che è innata, mediante le cattive opinioni sopraggiunte. *[40]*

L'amore, se naturale e innato, è bello; l'amore di un'anima inferiore è inferiore per dignità e potenza, gli altri invece sono superiori; però tutti si devono considerare essenze; invece l'amore contro natura delle anime aberranti è soltanto una passione e non una essenza o un'ipostasi, non è generato dall'anima, ma si accompagna semplicemente *[45]* al vizio dell'anima che produce qualcosa di simile a se stessa nelle sue disposizioni ed abitudini. In generale sembra che i beni veri e conformi a natura propri di un'anima che agisce entro i suoi limiti siano sostanziali, mentre gli altri che non dipendono da un atto suo proprio non sono che affezioni. Similmente i pensieri falsi non si riferiscono affatto *[50]* a sostanze, mentre i pensieri realmente veri, eterni e definiti includono un atto del pensiero[135], l'oggetto intelligibile e la esistenza di questo ultimo,

ἔχοντα οὐ μόνον ἐν τῷ ἁπλῶς, ἀλλὰ καὶ ἐν ἑκάστῳ περὶ τὸ νοητὸν ὄντως καὶ νοῦν τὸν ἐν ἑκάστῳ, εἴδει. Καὶ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίθεσθαι καθαρῶς νόησιν καὶ νοητόν, καὶ μὴ ὁμοῦ καὶ ἡμῶν τοῦτο *[55]* καὶ ἁπλῶς· ὅθεν καὶ τῶν ἁπλῶν ἡμῖν ὁ ἔρως· καὶ γὰρ αἱ νοήσεις· καὶ εἴ τινος τῶν ἐν μέρει, κατὰ συμβεβηκός, ὥσπερ, εἰ τόδε[8] τὸ τρίγωνον, δύο ὀρθὰς θεωρεῖ, καθ' ὅσον ἁπλῶς τρίγωνον.

8. Ἀλλὰ τίς ὁ Ζεύς, οὗ τὸν κῆπον λέγει, εἰς ὃν εἰσῆλθεν ὁ Πόρος, καὶ τίς ὁ κῆπος οὗτος; Ἡ μὲν γὰρ Ἀφροδίτη ψυχὴ ἦν ἡμῖν, λόγος δὲ ἐλέγετο τῶν πάντων ὁ Πόρος. Ταῦτα δὲ τί δεῖ τίθεσθαι, τὸν Δία καὶ τὸν κῆπον *[5]* αὐτοῦ; Οὐδὲ γὰρ ψυχὴν δεῖ τίθεσθαι τὸν Δία τὴν Ἀφροδίτην τοῦτο θέντας. Δεῖ δὴ λαβεῖν καὶ ἐνταῦθα παρὰ Πλάτωνος τὸν Δία ἐκ μὲν Φαίδρου ἡγεμόνα μέγαν λέγοντος αὐτοῦ τοῦτον τὸν θεόν, ἐν ἄλλοις δὲ τρίτον, οἶμαι, τοῦτον· σαφέστερον δὲ ἐν τῷ Φιλήβῳ, ἡνίκ' ἂν φῇ *[10]* ἐν τῷ Διὶ εἶναι βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν. Εἰ οὖν ὁ Ζεὺς νοῦς ἐστι μέγας καὶ ψυχὴ καὶ ἐν τοῖς αἰτίοις τάττεται, κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον δεῖ τάττειν διά τε τὰ ἄλλα καὶ ὅτι αἴτιον καὶ τὸ βασιλικὸν δὲ καὶ τὸ ἡγούμενον, ὁ μὲν ἔσται κατὰ τὸν νοῦν, ἡ δὲ Ἀφροδίτη αὐτοῦ *[15]* οὖσα καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ κατὰ τὴν ψυχὴν τετάξεται κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγλαὸν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄκακον καὶ ἁβρὸν Ἀφροδίτη λεχθεῖσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μὲν τὸν νοῦν τοὺς ἄρρενας τάττομεν τῶν θεῶν, κατὰ δὲ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τὰς θηλείας λέγομεν, ὡς νῷ ἑκάστῳ ψυχῆς *[20]* συνούσης, εἴη ἂν καὶ ταύτῃ ἡ ψυχὴ τοῦ Διὸς ἡ Ἀφροδίτη πάλιν μαρτυρούντων τούτῳ τῷ λόγῳ ἱερέων καὶ θεολόγων οἳ εἰς ταὐτὸν Ἥραν καὶ Ἀφροδίτην ἄγουσι καὶ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρα ἐν οὐρανῷ Ἥρας λέγουσιν.

9. Ὁ οὖν Πόρος λόγος ὢν τῶν ἐν τῷ νοητῷ καὶ νῷ καὶ μᾶλλον κεχυμένος καὶ οἷον ἁπλωθεὶς περὶ ψυχὴν ἂν γένοιτο καὶ ἐν ψυχῇ. Τὸ γὰρ ἐν νῷ συνεσπειραμένον, καὶ οὐ παρὰ ἄλλου εἰς αὐτόν, τούτῳ δὲ μεθύοντι ἐπακτὸν τὸ *[5]* τῆς πληρώσεως. Τὸ δ' ἐκεῖ πληροῦν τοῦ νέκταρος τί ἂν εἴη ἢ λόγος ἀπὸ κρείττονος ἀρχῆς πεσὼν εἰς ἐλάττονα; Ἐν οὖν τῇ ψυχῇ ἀπὸ νοῦ ὁ λόγος οὗτος, ὅτε ἡ Ἀφροδίτη λέγεται γεγονέναι, εἰσρυεὶς εἰς τὸν κῆπον αὐτοῦ.

non soltanto quando si tratta del pensiero in generale ma anche quando si tratta di un pensiero determinato relativo all'intelligibile e all'Intelligenza incluso in ciascuna specie; anche in ciascuno di noi bisogna porre un'intellezione e un intelligibile puri e separati da ogni altro, e questo è ciò che v'è di semplice in noi. *[55]* Di qui il nostro amore per gli oggetti nella loro semplice <essenza>, poiché così è anche il nostro pensiero; se, infatti, si pensa qualcosa di particolare, è per accidente; così ad esempio si vede che in un triangolo la somma degli angoli è uguale a due retti solo in quanto è un triangolo[136].

8. *[Afrodite è l'anima di Zeus]*

E chi è questo Zeus, nel cui giardino, dice <Platone>, è entrato Poros[137]? e che cosa è questo giardino? Afrodite, abbiamo detto[138], è, secondo noi, l'anima, e Poros è la Ragione universale. Ma come dobbiamo interpretare Zeus e il suo giardino? *[5]* In Zeus non dobbiamo riconoscere l'anima, poiché abbiamo riconosciuto l'anima in Afrodite.

Anche in questo caso bisogna interpretare il passo riferendosi a Platone stesso che nel *Fedro* dice che questo dio è un grande sovrano[139], mentre altrove lo chiama, credo, il terzo[140]: più chiaramente, nel *Filebo*, egli dice che *[10]* in Zeus ci sono un'anima regale e un'Intelligenza regale[141]. Se Zeus è dunque una grande Intelligenza ed anima ed è posto tra le cause, è necessario considerarlo tra le cose migliori, poiché tra l'altro esso è causa in quanto re e capo: perciò Zeus corrisponde all'Intelligenza, e Afrodite, che è di lui, *[15]* da lui e con lui, corrisponde all'anima e vien detta Afrodite poiché possiede la bellezza, lo splendore, l'innocenza e la grazia dell'anima. Se noi facciamo corrispondere le divinità maschili all'Intelligenza e quelle femminili all'anima, come a ciascuna Intelligenza è unita un'anima, *[20]* così Afrodite è l'anima di Zeus: ci sono testimoni a tal proposito i sacerdoti e i teologi che identificano Afrodite ad Era e dicono che l'astro di Afrodite è nel cielo di Era.

9. *[Poros è il complesso delle ragioni che sono nell'Intelligenza]*

Poros dunque è la Ragione che è nel mondo intelligibile e nell'Intelligenza e che, essendo più diffusa e come dispiegata, può avvicinarsi all'anima e venire in essa[142]. Infatti ciò che è nell'Intelligenza è racchiuso in se stesso e nulla di estraneo entra in essa: ma in <Poros> che si inebria la pienezza entra dall'esterno. *[5]* E che cosa lassù sazia <Poros> di nettare, se non la Ragione, allorché questa decade da un principio superiore a uno inferiore? Questa Ragione passa così dall'Intelligenza all'anima; cioè, <Poros> penetrò nel giardino di Zeus, allorché Afrodite nacque[143].

Κῆπος δὲ πᾶς ἀγλάισμα καὶ πλούτου ἐγκαλλώπισμα. Ἀγλαΐζεται [10] δὲ τὰ τοῦ Διὸς[a] λόγῳ, καὶ τὰ καλλωπίσματα αὐτοῦ τὰ παρὰ τοῦ νοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχὴν ἐλθόντα ἀγλαΐσματα. Ἢ τί ἂν εἴη ὁ κῆπος τοῦ Διὸς ἢ τὰ ἀγάλματα αὐτοῦ καὶ τὰ ἀγλαΐσματα; Τί δ' ἂν εἴη τὰ ἀγλαΐσματα αὐτοῦ καὶ τὰ κοσμήματα ἢ οἱ λόγοι οἱ παρ' αὐτοῦ ῥυέντες; Ὁμοῦ δὲ [15] οἱ λόγοι ὁ Πόρος, ἡ εὐπορία καὶ ὁ πλοῦτος τῶν καλῶν, ἐν ἐκφάνσει ἤδη· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μεθύειν τῷ νέκταρι. Τί γὰρ θεοῖς νέκταρ ἢ ὃ τὸ θεῖον κομίζεται; Κομίζεται δὲ τὸ ὑποβεβηκὸς νοῦ λόγον· νοῦς δὲ ἑαυτὸν ἔχει ἐν κόρῳ καὶ οὐ μεθύει ἔχων. Οὐ γὰρ ἐπακτόν τι ἔχει. Ὁ δὲ λόγος νοῦ [20] γέννημα καὶ ὑπόστασις μετὰ νοῦν καὶ οὐκέτι αὐτοῦ ὤν, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, ἐν τῷ τοῦ Διὸς κήπῳ λέγεται κεῖσθαι τότε κείμενος, ὅτε ἡ Ἀφροδίτη ἐν τοῖς οὖσιν ὑποστῆναι λέγεται.

Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν [25] χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν. Ἡ δὲ συναίρεσις· [30] ψυχὴ νῷ συνοῦσα καὶ παρὰ νοῦ ὑποστᾶσα καὶ αὖ λόγων πληρωθεῖσα καὶ καλὴ καλοῖς κοσμηθεῖσα καὶ εὐπορίας πληρωθεῖσα, ὡς εἶναι ἐν αὐτῇ ὁρᾶν πολλὰ ἀγλαΐσματα καὶ τῶν καλῶν ἁπάντων εἰκόνας, Ἀφροδίτη μέν ἐστι τὸ πᾶν, οἱ δὲ ἐν αὐτῇ λόγοι πάντες εὐπορία καὶ Πόρος ἀπὸ τῶν [35] ἄνω ῥυέντες[b] τοῦ ἐκεῖ νέκταρος· τὰ δὲ ἐν αὐτῇ ἀγλαΐσματα ὡς ἂν ἐν ζωῇ κείμενα κῆπος Διὸς λέγεται, καὶ εὕδειν ἐκεῖ ὁ Πόρος οἷς ἐπληρώθη βεβαρημένος. Ζωῆς δὲ φανείσης καὶ οὔσης ἀεὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἑστιᾶσθαι οἱ θεοὶ λέγονται ὡς ἂν ἐν τοιαύτῃ μακαριότητι ὄντες. Ἀεὶ δὲ οὕτως [40] ὑπέστη ὅδε ἐξ ἀνάγκης ἐκ τῆς ψυχῆς ἐφέσεως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ ἀγαθόν[c], καὶ ἦν ἀεί, ἐξ οὗπερ καὶ ψυχή, Ἔρως[d]. Ἔστι δ' οὗτος μικτόν τι χρῆμα μετέχον μὲν ἐνδείας, ᾗ πληροῦσθαι θέλει, οὐκ ἄμοιρον δὲ εὐπορίας, ᾗ οὗ ἔχει τὸ ἐλλεῖπον ζητεῖ· οὐ γὰρ δὴ τὸ πάμπαν ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ [45] τὸ ἀγαθὸν ἄν ποτε ζητήσειεν. Ἐκ Πόρου οὖν καὶ Πενίας λέγεται εἶναι, ᾗ ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτῷ Πενία, ὅτι ἀεὶ ἡ ἔφεσις ἐνδεοῦς. Ὕλη δὲ ἡ Πενία, [50] ὅτι καὶ ἡ ὕλη ἐνδεὴς τὰ πάντα, καὶ τὸ ἀόριστον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμίας – οὐ γὰρ μορφή

Il giardino è lo splendore e l'abbondanza della ricchezza. Il giardino risplende *[10]* per la Ragione di Zeus e il suo ornamento è lo splendore che dall'Intelligenza penetra nell'anima. Che cosa sarebbe il giardino di Zeus se non la luce e lo splendore del dio? E che sarebbero questi ornamenti e questo splendore, se non le ragioni che procedono da lui? Dunque insieme con *[15]* le ragioni si rivela Poros che è abbondanza e ricchezza di cose belle; e questo significa l'inebriamento <di Poros> col nettare[144]. Che cos'è infatti il nettare per gli dei se non ciò che il divino ottiene? Ma ciò che è subordinato all'Intelligenza vi attinge la Ragione, mentre l'Intelligenza, che è di per sé sazia non si inebria poiché possiede: nulla infatti esso riceve dall'esterno. Ma la Ragione, che è un prodotto dell'Intelligenza *[20]* e un'ipostasi che vien dopo l'Intelligenza, non è più <la Ragione> di essa, ma è in altra cosa, nel giardino di Zeus, dove, come ci dice <Platone>, Poros è coricato proprio nel momento in cui Afrodite viene al mondo.

Bisogna che i miti, se sono davvero tali, separino *[25]* nel tempo le cose che raccontano e distinguano gli uni dagli altri molti esseri che si trovano insieme e sono distinti soltanto per grado e potenza; mentre persino certi ragionamenti <di Platone> parlano di generazioni di cose ingenerate e distinguono esseri che stanno assieme; ma i miti, dopo aver istruito secondo le loro possibilità, permettono a chi li ha compresi di riunire <le parti discriminate>.

Ed ecco come noi riuniamo: *[30]* l'anima riunita all'Intelligenza, da cui trae l'esistenza, ripiena di ragioni, bella delle bellezze di cui è adorna, piena di ricchezze così da mostrare in sé i mille splendori e le immagini di tutte le bellezze <intelligibili>, è Afrodite in tutto, mentre Poros o la ricchezza è il complesso delle ragioni che sono in lei, *[35]* quando il nettare è sgorgato di lassù. Lo splendore di vita che è nell'anima vien detto il giardino di Zeus, e lì dorme Poros gravato del nettare di cui s'è riempito[145]. Il convito degli dei significa la vita che si manifesta e sussiste in eterno presso gli esseri[146], e la felicità in cui essi si trovano. Eros, <a sua volta>, è sempre stato tale *[40]* in quanto deriva necessariamente dalla aspirazione dell'anima al meglio e al bene, ed è esistito sempre da quando è esistita l'anima.

Egli è un essere misto che partecipa dell'indigenza poiché tende al proprio completamento, non è però privo di mezzi poiché cerca d'integrare ciò che possiede: infatti non cercherebbe affatto il bene se fosse del tutto privo di bene[147]. *[45]* Si dice che è nato da Poros e da Penia, poiché il desiderio e il bisogno congiungendosi nell'anima al ricordo delle ragioni producono in essa un'attività rivolta al bene, e questa è Eros. Sua madre è Penia, poiché il desiderio è sempre in chi è bisognoso. Penia è la materia, *[50]* poiché la materia è bisognosa in tutto e poiché l'indeterminatezza che è nel desiderio del bene – infatti in chi

τις οὐδὲ λόγος ἐν τῷ ἐφιεμένῳ τούτου—ὑλικώτερον τὸ ἐφιέμενον καθ' ὅσον ἐφίεται ποιεῖ. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ εἶδός ἐστι μόνον ἐν αὐτῷ μένον· καὶ δέξασθαι δὲ ἐφιέμενον ὕλην τῷ ἐπιόντι τὸ [55] δεξόμενον παρασκευάζει. Οὕτω τοι ὁ Ἔρως ὑλικός τίς ἐστι, καὶ δαίμων οὗτός ἐστιν ἐκ ψυχῆς, καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ ἀγαθῷ, ἐφίεται δέ, γεγενημένος.

desidera il bene non c'è forma né Ragione – rende simile alla materia l'essere che desidera in quanto desidera. Il bene invece rispetto al desiderante non è che forma che permane in se stessa; e quando un essere desidera ricevere si offre come materia a ciò che gli si accosta. *[55]* Dunque, Eros è un essere affine alla materia, un demone nato dall'anima, in quanto questa manca del bene e lo desidera.

III 6 (26) ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΠΑΘΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΣΩΜΑΤΩΝ

1. Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα[a] καὶ κρίσεις, τῶν μὲν παθῶν περὶ ἄλλο γινομένων, οἷον τὸ σῶμα φέρε τὸ τοιόνδε, τῆς δὲ κρίσεως περὶ τὴν ψυχήν, οὐ τῆς κρίσεως[b] πάθους οὔσης – ἔδει *[5]* γὰρ αὖ ἄλλην κρίσιν[c] γίνεσθαι καὶ ἐπαναβαίνειν ἀεὶ εἰς ἄπειρον – εἴχομεν οὐδὲν[d] ἧττον καὶ ἐνταῦθα ἀπορίαν, εἰ ἡ κρίσις ᾗ κρίσις οὐδὲν ἔχει τοῦ κρινομένου. Ἤ, εἰ τύπον ἔχοι, πέπονθεν. Ἦν δ' ὅμως λέγειν καὶ περὶ τῶν καλουμένων τυπώσεων, ὡς ὁ τρόπος ὅλως ἕτερος ἢ ὡς *[10]* ὑπείληπται, ὁποῖος καὶ ἐπὶ τῶν νοήσεων ἐνεργειῶν καὶ τούτων οὐσῶν γινώσκειν ἄνευ τοῦ παθεῖν τι δυναμένων· καὶ ὅλως ὁ λόγος ἡμῖν καὶ τὸ βούλημα μὴ ὑποβαλεῖν τροπαῖς καὶ ἀλλοιώσεσι τὴν ψυχὴν τοιαύταις, ὁποῖαι αἱ θερμάνσεις καὶ ψύξεις σωμάτων. Καὶ τὸ παθητικὸν δὲ *[15]* λεγόμενον αὐτῆς ἔδει ἰδεῖν καὶ ἐπισκέψασθαι, πότερα καὶ τοῦτο ἄτρεπτον δώσομεν, ἢ τούτῳ μόνῳ τὸ πάσχειν συγχωρήσομεν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὕστερον, περὶ δὲ τῶν προτέρων τὰς ἀπορίας ἐπισκεπτέον. Πῶς γὰρ ἄτρεπτον καὶ τὸ πρὸ τοῦ παθητικοῦ καὶ τὸ πρὸ αἰσθήσεως καὶ *[20]* ὅλως ψυχῆς ὁτιοῦν κακίας περὶ αὐτὴν ἐγγινομένης καὶ δοξῶν ψευδῶν καὶ ἀνοίας; Οἰκειώσεις δὲ καὶ ἀλλοτριώσεις ἡδομένης καὶ λυπουμένης, ὀργιζομένης, φθονούσης, ζηλούσης, ἐπιθυμούσης, ὅλως οὐδαμῇ ἡσυχίαν ἀγούσης, ἀλλ' ἐφ' ἑκάστῳ τῶν προσπιπτόντων κινουμένης καὶ *[25]* μεταβαλλούσης. Ἀλλ' εἰ μὲν σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ μέγεθος ἔχει, οὐ ῥᾴδιον, μᾶλλον δὲ ὅλως ἀδύνατον, ἀπαθῆ αὐτὴν καὶ ἄτρεπτον δεικνύναι ἐν ὁτῳοῦν τῶν λεγομένων γίγνεσθαι[e] περὶ αὐτήν· εἰ δέ ἐστιν οὐσία ἀμεγέθης καὶ δεῖ καὶ τὸ ἄφθαρτον αὐτῇ παρεῖναι, εὐλαβητέον αὐτῇ πάθη διδόναι *[30]* τοιαῦτα, μὴ καὶ λάθωμεν αὐτὴν φθαρτὴν εἶναι διδόντες. Καὶ δὴ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε λόγος, ὥς φαμεν, ἡ οὐσία αὐτῆς, πῶς ἂν πάθος ἐγγένοιτο ἐν ἀριθμῷ ἢ λόγῳ; Ἀλλὰ μᾶλλον λόγους ἀλόγους καὶ ἀπαθῆ πάθη δεῖ ἐπιγίγνεσθαι αὐτῇ οἴεσθαι, καὶ ταῦτα τὰ ἀπὸ τῶν σωμάτων[f] μετενηνεγμένα *[35]* ἀντικειμένως ληπτέον ἕκαστα καὶ κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα, καὶ ἔχουσαν οὐκ ἔχειν καὶ πάσχουσαν οὐ πάσχειν. Καὶ ὅστις ὁ τρόπος τῶν τοιούτων, ἐπισκεπτέον.

1. *[L'anima incorporea è impassibile?]*

Se noi diciamo che le sensazioni non sono passioni, ma atti relativi alle affezioni e giudizi, poiché le passioni si producono in una cosa diversa <dall'anima>, per esempio in un corpo così e così disposto, mentre il giudizio si produce nell'anima e non è una passione, *[5]* perché allora occorrerebbe un altro giudizio e così via all'infinito, noi abbiamo tuttavia dinanzi, ora, una difficoltà: e cioè se il giudizio in quanto tale non contenga nulla dell'oggetto giudicato. Se infatti contiene un'impressione <dell'oggetto>, esso è passivo. Pure, si può dire anche di quelle che vengono dette impronte[148], che il loro modo <d'essere> è ben diverso *[10]* da come si crede, e che esso è simile a quello delle intellezioni che sono atti e possono conoscere senza patire alcunché. In generale, il nostro ragionamento e la nostra volontà non sottopongono l'anima nostra a mutazioni ed alterazioni simili ai riscaldamenti e ai raffreddamenti dei corpi[149]. *[15]* E bisogna considerare la parte dell'anima cosiddetta affettiva e vedere se anch'essa la diremo immutabile o se ad essa sola attribuiremo il patire. Ma su questo argomento a più tardi[150]; per ora dobbiamo esaminare le difficoltà di prima.

In che modo infatti è senza mutamenti anche quella parte <dell'anima> superiore a quella passiva e alla sensazione, *[20]* o in genere una parte qualsiasi dell'anima, quando in questa sopravvengono vizi, opinioni false ed ignoranza? Ci sono poi le tendenze e le avversioni <dell'anima> che prova piacere e dolore, collera, invidia, gelosia e desiderio, che, insomma, non sta mai in riposo[151], ma ad ogni accidente si sconvolge *[25]* e si muta[152]. Ma se l'anima è un corpo ed ha una grandezza, non è facile, anzi è impossibile dimostrare che essa rimane impassibile e immutabile in qualsiasi circostanza che si dica accadere in lei. Ma se è un'essenza inestesa e se è necessario che ad essa appartenga l'incorruttibilità, bisogna che noi ci guardiamo bene dall'attribuirle tali affezioni, *[30]* affinché senza accorgerci noi non ammettiamo che essa sia corruttibile. Ma se la sua essenza è, come diciamo, o un numero o una ragione, come mai un'affezione potrebbe sopraggiungere in un numero o in una ragione? Bisogna credere piuttosto che in lei sopraggiungano ragioni irrazionali e passioni impassibili: queste espressioni desunte dai corpi *[35]* si dovrebbero riferire <all'anima>, ma in senso opposto od anche per analogia: essa così avrebbe <passioni> senza averne, e patirebbe senza patire. Bisogna considerare ora qual è il carattere di simili fatti.

2. Πρῶτον δὲ περὶ κακίας καὶ ἀρετῆς λεκτέον, τί γίγνεται τότε, ὅταν κακία λέγηται παρεῖναι· καὶ γὰρ ἀφαιρεῖν δεῖν φαμεν ὥς τινος ὄντος[a] ἐν αὐτῇ κακοῦ καὶ ἐνθεῖναι ἀρετὴν καὶ κοσμῆσαι καὶ κάλλος ἐμποιῆσαι ἀντὶ αἴσχους *[5]* τοῦ πρόσθεν. Ἆρ' οὖν λέγοντες ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, ἀναρμοστίαν δὲ τὴν κακίαν, λέγοιμεν ἂν δόξαν δοκοῦσαν τοῖς παλαιοῖς καί τι πρὸς τὸ ζητούμενον οὐ μικρὸν ὁ λόγος ἀνύσειεν; Εἰ γὰρ συναρμοσθέντα μὲν κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἄλληλα ἀρετή ἐστι, μὴ *[10]* συναρμοσθέντα δὲ κακία, ἐπακτὸν οὐδὲν ἂν οὐδὲ ἑτέρωθεν γίγνοιτο, ἀλλ' ἕκαστον ἥκοι ἂν οἷόν ἐστιν εἰς τὴν ἁρμογὴν καὶ οὐκ ἂν ἥκοι ἐν τῇ ἀναρμοστίᾳ τοιοῦτον ὄν, οἷον καὶ χορευταὶ χορεύοντες καὶ συνᾴδοντες ἀλλήλοις, εἰ καὶ μὴ οἱ αὐτοί εἰσι, καὶ μόνος τις ᾄδων τῶν ἄλλων μὴ ᾀδόντων, *[15]* καὶ ἑκάστου καθ' ἑαυτὸν ᾄδοντος· οὐ γὰρ μόνον δεῖ συνᾴδειν, ἀλλὰ καὶ ἕκαστον καλῶς τὸ αὐτοῦ[b] ᾄδοντα οἰκείᾳ μουσικῇ· ὥστε κἀκεῖ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἁρμονίαν εἶναι ἑκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσῆκον ποιοῦντος. Δεῖ δὴ πρὸ τῆς ἁρμονίας ταύτης[c] ἄλλην ἑκάστου εἶναι ἀρετήν, καὶ κακίαν *[20]* δὲ ἑκάστου πρὸ τῆς πρὸς ἄλληλα ἀναρμοστίας. Τίνος οὖν παρόντος ἕκαστον μέρος κακόν; Ἢ κακίας. Καὶ ἀγαθὸν αὖ; Ἢ ἀρετῆς. Τῷ μὲν οὖν λογιστικῷ τάχ' ἄν τις λέγων ἄνοιαν εἶναι τὴν κακίαν καὶ ἄνοιαν τὴν κατὰ ἀπόφασιν οὐ παρουσίαν τινὸς ἂν λέγοι. Ἀλλ' ὅταν καὶ ψευδεῖς δόξαι *[25]* ἐνῶσιν, ὃ δὴ μάλιστα τὴν κακίαν ποιεῖ, πῶς οὐκ ἐγγίνεσθαι φήσει καὶ ἀλλοῖον ταύτῃ τοῦτο τὸ μόριον γίνεσθαι; Τὸ δὲ θυμοειδὲς οὐκ ἄλλως μὲν ἔχει δειλαῖνον, ἀνδρεῖον δὲ ὂν ἄλλως; Τὸ δ' ἐπιθυμοῦν ἀκόλαστον μὲν ὂν οὐκ ἄλλως, σωφρονοῦν δὲ ἄλλως; ἢ πέπονθεν[d]. Ἢ ὅταν μὲν ἐν ἀρετῇ *[30]* ἕκαστον ᾖ, ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν ἥν ἐστιν[e] ἕκαστον ἐπαΐον λόγου φήσομεν· καὶ τὸ μὲν λογιζόμενον παρὰ τοῦ νοῦ, τὰ δ' ἄλλα παρὰ τούτου. Ἢ τὸ ἐπαΐειν λόγου ὥσπερ ὁρᾶν ἐστιν οὐ σχηματιζόμενον, ἀλλ' ὁρῶν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν, ὅτε ὁρᾷ. Ὥσπερ γὰρ ἡ ὄψις καὶ δυνάμει οὖσα καὶ ἐνεργείᾳ *[35]* ἡ αὐτὴ τῇ οὐσίᾳ, ἡ δὲ ἐνέργειά ἐστιν οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλ' ἅμα προσῆλθε πρὸς ὃ ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ ἔστιν εἰδυῖα καὶ ἔγνω ἀπαθῶς, καὶ τὸ λογιζόμενον οὕτω πρὸς τὸν νοῦν ἔχει καὶ ὁρᾷ, καὶ ἡ δύναμις τοῦ νοεῖν τοῦτο, οὐ σφραγῖδος ἔνδον γενομένης, ἀλλ' ἔχει ὃ εἶδε καὶ *[40]* αὖ οὐκ ἔχει· ἔχει μὲν τῷ γινώσκειν, οὐκ ἔχει δὲ τῷ μὴ ἀποκεῖσθαί τι

2. *[Gli atti degli esseri immateriali avvengono senza alterazione]*

Anzitutto, riguardo il vizio e la virtù, bisogna dire che cosa avviene quando si dice che il vizio è nell'anima; infatti noi diciamo che bisogna toglierlo via come se davvero il male fosse in lei e bisognasse porvi la virtù e sostituire l'ordine e la bellezza alla bruttezza *[5]* di prima. Se diciamo che la virtù è armonia e il vizio disarmonia, non esporremo forse un'opinione che piaceva agli antichi? E non poco innanzi ci condurrà il ragionamento verso la soluzione che cerchiamo? Infatti se la virtù è l'armonia reciproca delle parti dell'anima secondo natura, *[10]* e il vizio è la loro disarmonia[153], non c'è nulla <in essa> di acquisito, nulla che venga da un essere diverso, ma ciascuna parte, così com'è, viene ad accordarsi <colle altre> ed essendo tale non può entrare in una dissonanza; similmente i coreuti danzano e cantano in accordo, pur essendo diversi l'uno dall'altro, e mentre uno canta da solo gli altri tacciono, *[15]* e ciascuno canta la sua parte. Non solo bisogna che essi cantino insieme, ma ciascuno deve cantare bene la sua parte col suo proprio talento musicale; così pure anche nell'anima c'è armonia se ciascuna sua parte compie la sua funzione. È necessario perciò che, prima dell'armonia, ciascuna parte abbia la sua virtù propria, *[20]* e ciascuna abbia il suo vizio prima del reciproco disaccordo.

Che cosa dev'esser presente dunque perché ciascuna parte sia cattiva?

Il vizio.

E perché sia buona?

La virtù.

Riguardo alla parte razionale si dirà forse che il suo vizio è l'ignoranza e che, essendo l'ignoranza una negazione, non è la presenza di qualcosa. Ma quando opinioni false, *[25]* che di solito producono il vizio, sono <nell'anima>, come si può dire che esse non sopraggiungono e che questa parte dell'anima <cioè la razionale> non si altera in qualche modo? La parte irascibile non è diversa a seconda che essa è vile o coraggiosa? E quella concupiscibile non è diversamente affetta presso l'intemperante e presso il temperante? Quando ciascuna parte <dell'anima> è nella virtù, *[30]* noi diremo che essa agisce in conformità dell'essenza obbedendo alla ragione; dall'intelligenza dipende la parte razionale e da questa le altre. Obbedire alla ragione è come un vedere, in cui non si riceve una forma, ma si vede e si è in atto ciò che si vede. E come la visione, in potenza o in atto, *[35]* è sostanzialmente la stessa e il suo atto non è un'alterazione ma è visione e conoscenza impassibile, allorché si accosta a ciò che ha una essenza; così è la parte razionale in relazione con l'Intelligenza; essa vede – ed è questo il potere di pensare – senza che vi si formi dentro l'impronta, ma possiede ciò che vede ed *[40]* insieme non lo possiede; lo possiede perché conosce, non lo

ἐκ τοῦ ὁράματος, ὥσπερ ἐν κηρῷ μορφήν. Μεμνῆσθαι δὲ δεῖ, ὅτι καὶ τὰς μνήμας οὐκ ἐναποκειμένων τινῶν ἐλέγετο εἶναι, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς οὕτω τὴν δύναμιν ἐγειράσης, ὥστε καὶ ὃ μὴ ἔχει ἔχειν. Τί οὖν; *[45]* Οὐκ ἄλλη ἦν πρὶν οὕτω μνημονεύειν καὶ ὕστερον, ὅτε μνημονεύει; ἢ βούλει[f] ἄλλην; οὔκουν ἀλλοιωθεῖσά γε, πλὴν εἰ μή τις τὸ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ἀλλοίωσιν λέγοι, ἀλλ' ἔστιν οὐδὲν προσγενόμενον, ἀλλ' ἥπερ ἦν πεφυκυῖα τοῦτο ποιοῦσα[g]. Ὅλως γὰρ αἱ ἐνέργειαι τῶν ἀύλων *[50]* οὐ συναλλοιουμένων γίνονται· ἢ φθαρεῖεν ἄν· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μενόντων, τὸ δὲ πάσχειν τὸ ἐνεργοῦν τοῦτο τῶν μεθ' ὕλης. Εἰ δὲ ἄυλον ὂν πείσεται, οὐκ ἔχει ᾧ μένει ὥσπερ ἐπὶ τῆς ὄψεως τῆς ὁράσεως ἐνεργούσης τὸ πάσχον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν, αἱ δὲ δόξαι ὥσπερ ὁράματα. Τὸ δὲ *[55]* θυμοειδὲς πῶς δειλόν; πῶς δὲ καὶ ἀνδρεῖον; Ἢ δειλὸν μὲν τῷ ἢ μὴ ὁρᾶν πρὸς τὸν λόγον ἢ πρὸς φαῦλον ὄντα τὸν λόγον ὁρᾶν ἢ ὀργάνων ἐλλείψει, οἷον ἀπορίᾳ ἢ σαθρότητι ὅπλων σωματικῶν, ἢ ἐνεργεῖν κωλυόμενον ἢ μὴ κινηθὲν οἷον ἐρεθισθέν· ἀνδρεῖον δέ, εἰ τὰ ἐναντία. Ἐν οἷς οὐδεμία *[60]* ἀλλοίωσις οὐδὲ πάθος. Τὸ δὲ ἐπιθυμοῦν ἐνεργοῦν μὲν μόνον τὴν λεγομένην ἀκολασίαν παρέχεσθαι[h]· πάντα γὰρ μόνον πράττει καὶ οὐ πάρεστι τὰ ἄλλα, οἷς ἂν ᾖ ἐν μέρει[i] τὸ κρατεῖν παροῦσι καὶ δεικνύναι αὐτῷ. Τὸ δ' ὁρῶν[l] ἦν ἂν ἄλλο, πρᾶττον οὐ πάντα, ἀλλά που καὶ σχολάζον τῷ ὁρᾶν ὡς οἷόν *[65]* τε τὰ ἄλλα. Τάχα δὲ τὸ πολὺ καὶ σώματος καχεξία ἡ τούτου λεγομένη κακία, ἀρετὴ δὲ τἀναντία· ὥστ' οὐδεμία ἐφ' ἑκάτερα προσθήκη τῇ ψυχῇ.

3. Τὰς δ' οἰκειώσεις[a] καὶ ἀλλοτριώσεις πῶς; Καὶ λῦπαι καὶ ὀργαὶ καὶ ἡδοναὶ ἐπιθυμίαι τε καὶ φόβοι πῶς οὐ τροπαὶ καὶ πάθη ἐνόντα καὶ κινούμενα; Δεῖ δὴ καὶ περὶ τούτων ὧδε διαλαβεῖν. Ὅτι γὰρ ἐγγίγνονται[b] ἀλλοιώσεις καὶ σφοδραὶ *[5]* τούτων αἰσθήσεις μὴ οὐ λέγειν[c] ἐναντία λέγοντός ἐστι τοῖς ἐναργέσιν. Ἀλλὰ χρὴ συγχωροῦντας ζητεῖν ὅ τι ἐστὶ τὸ τρεπόμενον. Κινδυνεύομεν γὰρ περὶ ψυχὴν ταῦτα λέγοντες ὅμοιόν τι ὑπολαμβάνειν, ὡς εἰ τὴν ψυχὴν λέγομεν[d] ἐρυθριᾶν ἢ αὖ ἐν ὠχριάσει γίγνεσθαι, μὴ λογιζόμενοι, *[10]* ὡς διὰ ψυχὴν μὲν ταῦτα τὰ πάθη, περὶ δὲ τὴν ἄλλην σύστασίν ἐστι γιγνόμενα. Ἀλλ' ἡ μὲν αἰσχύνη ἐν ψυχῇ

possiede perché non discende in lei dalla visione qualcosa come la forma nella cera. Bisogna ricordare che i ricordi, come si disse[154], non sono <nell'anima> a causa di impressioni depositate in lei, ma perché l'anima risveglia in sé il suo potere, sicché essa possiede anche ciò che non possiede.

Come? *[45]* Prima di ricordarsi non era essa diversa da ciò che è dopo, quando si ricorda?

Diversa, se si vuole, ma non alterata, purché non si chiami alterazione il passaggio dalla potenza all'atto[155]; nulla infatti s'è introdotto in lei, ma essa agisce secondo la sua natura. In generale gli atti degli esseri immateriali *[50]* si producono senza che questi vengano alterati, altrimenti si corromperebbero; essi dunque piuttosto permangono, mentre il patire nel passare all'atto appartiene agli esseri materiali. Se un essere, pur essendo immateriale, patisse, non avrebbe in che sussistere; così pure nella vista, mentre la visione è in atto, ciò che patisce è l'occhio: e le opinioni sono come visioni. *[55]*

E in che modo la parte irascibile dell'anima è vile e coraggiosa?

La viltà consiste o nel non guardare verso la ragione o nel guardare verso una ragione cattiva o nella mancanza di strumenti, – come se, ad esempio, le armi materiali mancassero o fossero avariate – o nell'essere impediti ad agire o nel non essere mossi ed eccitati; il coraggio è nei casi contrari. Ma non c'è mai in essi *[60]* né alterazione né passività. La parte concupiscibile, agendo da sola, produce la cosiddetta intemperanza; quando essa fa tutto da sola e in essa non sono presenti le altre parti <dell'anima>, alle quali toccherebbe dominarla e mostrarle <il cammino> ove fossero presenti, la parte contemplante agisce intanto altrove; e, se non del tutto, in qualche modo si compiace di contemplare, per quanto può, *[65]* cose diverse <da quelle del desiderio>. Forse il cosiddetto vizio del desiderio è spesso una cattiva disposizione del corpo, e virtù il suo contrario[156]: sicché né in questa né in quello nulla si aggiunge all'anima.

3. *[L'anima rimane sempre identica nella sua sostanza]*

Che diremo delle tendenze e delle avversioni? E i dolori, le ire, i piaceri, i desideri e i timori[157], come non sarebbero cambiamenti e passività dal momento che sono e si muovono <nell'anima>? Bisogna anche a questo proposito fare una distinzione. Dire che non si producono alterazioni e che non c'è affatto *[5]* percezione in esse è dire una cosa contraria all'evidenza. Però, pur ammettendo ciò, bisogna ricercare che cos'è ciò che viene modificato. Se diciamo che è l'anima, è come se noi press'a poco dicessimo che l'anima arrossisce o impallidisce, non pensando *[10]* che queste affezioni provengono sì dall'anima, ma si trovano in un essere composto diverso da essa. La vergogna è nell'anima

δόξης αἰσχροῦ γενομένης· τὸ δὲ σῶμα ἐκείνης τοῦτο οἷον σχούσης, ἵνα μὴ τοῖς νοήμασι[c] πλανώμεθα, ὑπὸ τῇ ψυχῇ ὂν καὶ οὐ ταὐτὸν ἀψύχῳ ἐτράπη κατὰ τὸ αἷμα *[15]* εὐκίνητον ὄν. Τά τε τοῦ λεγομένου φόβου ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὠχρὸν ἀναχωρήσαντος τοῦ αἵματος εἴσω. Καὶ τῆς ἡδονῆς δὲ τὸ τῆς διαχύσεως τοῦτο καὶ εἰς αἴσθησιν ἧκον περὶ τὸ σῶμα, τὸ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος. Καὶ τὸ τῆς λύπης ὡσαύτως. Ἐπεὶ καὶ τὸ τῆς *[20]* ἐπιθυμίας ἐπὶ μὲν τῆς ψυχῆς τῆς ἀρχῆς οὔσης τοῦ ἐπιθυμεῖν λανθάνον ἐστίν, ἐκεῖθεν δὲ τὸ προελθὸν ἡ αἴσθησις ἔγνω. Καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις, ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις, οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίγνεσθαι[f] τὰς κινήσεις. Ἐπεὶ *[25]* καὶ τὸ ζῆν κίνησιν λέγοντες οὐκ ἀλλοίου μέν,[g] ἑκάστου δὲ μορίου ἡ ἐνέργεια ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ οὐκ ἐξιστᾶσα. Κεφάλαιον δὲ ἱκανόν· εἰ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ζωὰς καὶ τὰς ὀρέξεις οὐκ ἀλλοιώσεις συγχωροῦμεν καὶ μνήμας[h] οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους οὐδὲ τὰς φαντασίας ὡς ἐν *[30]* κηρῷ τυπώσεις, συγχωρητέον πανταχοῦ ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν μὴ ὡς τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν περὶ σῶμα[i] γίγνεσθαι ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἀλλ' ὃν εἴρηται τρόπον ἐπ' *[35]* ἄμφω περὶ πάνθ' ὅλως τὰ ἐναντία[l] γίγνεσθαι.

4. Περὶ δὲ τοῦ λεγομένου παθητικοῦ τῆς ψυχῆς ἐπι-σκεπτέον. Ἤδη μὲν οὖν εἴρηται τρόπον τινὰ καὶ περὶ τούτου ἐν οἷς περὶ τῶν παθῶν ἁπάντων ἐλέγετο τῶν περὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν γινομένων[a] ὅπως ἕκαστα· *[5]* οὐ μὴν ἀλλ' ἔτι λεκτέον περὶ αὐτοῦ πρῶτον λαβόντας, ὅ τι ποτὲ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς λέγεται εἶναι. Λέγεται δὴ πάντως περὶ ὃ τὰ πάθη δοκεῖ συν-ίστασθαι· ταῦτα δ' ἐστὶν οἷς ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη. Τῶν δὲ παθῶν τὰ μὲν ἐπὶ δόξαις συνίσταται, ὡς ὅταν δοξάσας τις μέλλειν τε-λευτᾶν *[10]* ἴσχῃ φόβον, ἢ οἰηθεὶς ἀγαθὸν αὐτῷ τι ἔσεσθαι ἡσθῇ, τῆς μὲν δόξης ἐν ἄλλῳ, τοῦ δὲ πάθους κινηθέντος ἐν ἄλλῳ· τὰ δέ ἐστιν ὡς ἡγησάμενα αὐτὰ ἀπροαιρέτως ἐμποιεῖν ἐν τῷ πεφυκότι δοξάζειν τὴν δόξαν. Ἡ μὲν δὴ δόξα ὅτι ἄτρεπτον ἐᾷ τὸ δοξάζειν εἴρηται· ὁ δ' ἐκ τῆς *[15]* δόξης[b] φόβος ἐλθὼν ἄνωθεν αὖ ἀπὸ τῆς δόξης οἷον σύνεσίν τινα παρασχὼν τῷ λεγομένῳ τῆς ψυχῆς

quando sorge in lei il pensiero di qualcosa di turpe; ma poiché il corpo è contenuto nell'anima, o meglio, per non essere ingannati dalle parole, è vicino all'anima e non è inanimato, esso viene modificato dal sangue *[15]* che è molto mobile. Il principio del cosiddetto timore è nell'anima, ma il pallore deriva dal sangue che affluisce dentro <il corpo>. La manifestazione del piacere attraverso ciò che può essere percepito è nel corpo; ma ciò che è nell'anima non è più passione. Lo stesso si dica del dolore. *[20]* Ed anche del desiderio il principio è nell'anima e sfugge al senso, ma i suoi effetti sono conosciuti dalla sensazione. Infatti quando diciamo che l'anima si muove allorché desidera, ragiona e giudica, non vogliamo dire che l'anima stessa viene scossa nel produrre questi movimenti, ma che questi derivano da essa. Così *[25]* anche quando diciamo che la vita è movimento, non intendiamo parlare di alterazione, poiché l'atto di ciascuna parte <dell'anima> è la vita conforme alla natura, che non esce da se stessa.

Riassumendo dunque: dal momento che affermiamo che gli atti, la vita e le tendenze non sono alterazioni, che i ricordi non sono impronte impresse <nell'anima>[158] e che le rappresentazioni non sono come le impronte *[30]* sulla cera[159], bisogna affermare che in tutti i casi, nelle passioni e nei movimenti di cui abbiamo parlato, l'anima rimane identica nella sua sostanza e nel suo essere, che la virtù e il vizio non sono in essa come il nero e il bianco, il caldo e il freddo sono nel corpo, ma che <l'anima> va verso *[35]* ambedue i termini che sono completamente opposti, nel modo che s'è detto.

4. *[Cos'è la cosiddetta parte passiva dell'anima?]*

Bisogna ora indagare sulla parte dell'anima che si dice passiva. Se ne è già parlato[160] in qualche modo nei ragionamenti fatti intorno a tutte quelle passioni che riguardano la facoltà irascibile e quella concupiscibile e che sono state trattate singolarmente: *[5]* però bisogna ritornare a parlarne, determinando anzitutto ciò che si dice essere la parte passiva dell'anima.

In generale, è detta così quella parte in cui sembrano formarsi le passioni, cioè quegli stati ai quali si accompagna piacere o dolore[161]. Delle passioni le une risultano da opinioni, come quando si teme pensando che si sta per morire *[10]* o quando si gioisce pensando a un bene che sta per giungere: l'opinione allora è in una parte, e la passione sorge in un'altra. Le altre sorgono da se stesse indipendentemente dalla volontà e producono un'opinione in quella parte <dell'anima> che per natura giudica.

Già s'è detto[162] che l'opinione lascia inalterata <questa parte>, quando questa giudica. *[15]* Il timore che sorge indipendentemente da un giudizio e che poi deriva di lassù, da un giudizio, produce una specie

φοβεῖσθαι. Τί ποτε ποιεῖ τοῦτο τὸ φοβεῖσθαι; Ταραχὴν καὶ ἔκπληξίν, φασιν, ἐπὶ προσδοκωμένῳ κακῷ. Ὅτι μὲν οὖν ἡ φαντασία ἐν ψυχῇ, ἥ τε πρώτη, ἣν δὴ καλοῦμεν *[20]* δόξαν, ἥ τε ἀπὸ ταύτης οὐκέτι δόξα, ἀλλὰ περὶ τὸ κάτω ἀμυδρὰ οἷον δόξα καὶ ἀνεπίκριτος φαντασία, οἵα τῇ λεγομένῃ φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ᾽ ἃ ποιεῖ ἕκαστα, ὥς φασιν, ἀφαντάστως, δῆλον ἂν τῳ γένοιτο. Τὸ δ᾽ ἀπὸ τούτων ἤδη αἰσθητὴ ἡ ταραχὴ περὶ τὸ σῶμα γινομένη ὅ *[25]* τε τρόμος καὶ ὁ σεισμὸς τοῦ σώματος καὶ τὸ ὠχρὸν καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ λέγειν. Οὐ γὰρ δὴ ἐν τῷ ψυχικῷ μέρει ταῦτα· ἢ σωματικὸν φήσομεν αὐτὸ εἶναι, αὐτό τε[c] εἴπερ ἦν παθὸν ταῦτα, οὐδ᾽ ἂν ἔτι εἰς τὸ σῶμα ταῦτα ἀφίκετο τοῦ πέμποντος οὐκέτι ἐνεργοῦντος τὸ πέμπειν διὰ τὸ κατέχεσθαι *[30]* τῷ πάθει καὶ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ. Ἀλλ᾽ ἔστι μὲν τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς μέρος τὸ παθητικὸν οὐ σῶμα μέν, εἶδος δέ τι. Ἐν ὕλῃ μέντοι καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ τό γε θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ γεννητικόν, ὅ ἐστι ῥίζα καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐπιθυμοῦντος καὶ παθητικοῦ εἴδους. Εἴδει δὲ *[35]* οὐδενὶ δεῖ παρεῖναι ταραχὴν ἢ ὅλως πάθος, ἀλλ᾽ ἑστηκέναι μὲν αὐτό, τὴν δὲ ὕλην αὐτοῦ ἐν τῷ πάθει γίγνεσθαι, ὅταν γίγνηται, ἐκείνου τῇ παρουσίᾳ κινοῦντος[d]. Οὐ γὰρ δὴ τὸ φυτικόν, ὅταν φύῃ, φύεται, οὐδ᾽, ὅταν αὔξῃ, αὔξεται, οὐδ᾽ ὅλως, ὅταν κινῇ, κινεῖται ἐκείνην *[40]* τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ, ἀλλ᾽ ἢ οὐδ᾽ ὅλως, ἢ ἄλλος τρόπος κινήσεως ἢ ἐνεργείας. Αὐτὴν μὲν οὖν δεῖ τὴν τοῦ εἴδους φύσιν ἐνέργειαν εἶναι καὶ τῇ παρουσίᾳ ποιεῖν, οἷον εἰ ἡ ἁρμονία ἐξ αὑτῆς[e] τὰς χορδὰς ἐκίνει. Ἔσται τοίνυν τὸ παθητικὸν πάθους μὲν αἴτιον ἢ παρ᾽ αὐτοῦ γενομένου τοῦ *[45]* κινήματος ἐκ τῆς φαντασίας τῆς αἰσθητικῆς ἢ καὶ ἄνευ φαντασίας· ἐπισκεπτέον δὲ τοῦτο, εἰ τῆς δόξης ἄνωθεν ἀρξάσης· αὐτὸ δὲ μένον ἐν ἁρμονίας εἴδει. Τὰ δὲ αἴτια τοῦ κινῆσαι ἀνάλογον τῷ μουσικῷ· τὰ δὲ πληγέντα διὰ πάθος πρὸς τὰς χορδὰς ἂν τὸν λόγον ἔχοι. Καὶ γὰρ κἀκεῖ[f] *[50]* οὐχ ἡ ἁρμονία πέπονθεν, ἀλλ᾽ ἡ χορδή· οὐ μὴν ἐκινήθη ἂν ἡ χορδή, εἰ[g] καὶ ὁ μουσικὸς ἐβούλετο, μὴ τῆς ἁρμονίας τοῦτο λεγούσης.

5. Τί οὖν χρὴ ζητεῖν ἀπαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν μηδὲ τὴν ἀρχὴν πάσχουσαν; Ἢ ἐπειδὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὴν ἐπὶ τοῦ

di percezione in quella parte dell'anima che si dice venga affetta da timore.

Che cosa produce questo timore? È, dicono, un turbamento e uno spavento di fronte all'attesa di un male[163]. È chiaro che nell'anima è tanto la prima rappresentazione che noi chiamiamo *[20]* giudizio, quanto quella che ne deriva, ma che non è più un giudizio, ma come un giudizio vago e una rappresentazione imprecisa che è nella parte inferiore <dell'anima>[164]: essa è simile all'atto inerente a quella che diciamo natura e che, come si dice, produce ogni cosa senza rappresentarsela. Di qui deriva il turbamento percepibile nel corpo, *[25]* il tremore, la commozione del corpo, il pallore e l'incapacità di parlare[165]. Tutto ciò non appartiene affatto alla parte <affettiva dell'anima>; altrimenti dovremmo dire che questa sua parte è corporea, se essa patisse davvero questi stati; questi infatti non arriverebbero più al corpo se quella parte che glieli manda non compisse più l'opera sua, *[30]* ma fosse trattenuta dalla passione e posta fuori di se stessa.

Ma questa parte affettiva dell'anima non è un corpo, bensì una forma[166]. Invece la facoltà concupiscibile inerisce alla materia quanto la nutritiva, vegetativa e generatrice, ed essa è la radice e il principio della forma concupiscibile e di quella passiva. A una forma *[35]* necessariamente non appartiene alcuna agitazione o passione, ma il restar immobile; è la sua materia che prova le passioni allorché esse si producono per la presenza di quella <forma> che le muove. Infatti la potenza vegetativa, quando fa vegetare <le piante>, non vegeta essa stessa, né, quando fa crescere, cresce essa stessa, né, in generale, quando muove, si muove *[40]* dello stesso movimento che produce; anzi, o non si muove del tutto oppure diverso è il modo del suo movimento e del suo atto. La natura della forma dev'essere dunque un atto che produce con la sua sola presenza, così come un rapporto armonico muove da sé le corde <della lira>.

La parte affettiva sarà dunque la causa della passione, sia che il movimento da essa prodotto *[45]* venga da una rappresentazione sensibile oppure senza rappresentazione – bisogna anche esaminare il caso in cui l'opinione sia il principio del movimento –; quella però rimane immobile proprio come un accordo armonico. Le cause del movimento sono paragonabili al musicista e le parti che vengono scosse dalla passione alle corde. Infatti anche in musica *[50]* non l'accordo patisce, ma la corda; ma la corda non vibrerebbe armonicamente, anche se il musicista lo volesse, ove l'accordo musicale non lo prescrivesse[167].

5. *[In che cosa consiste la catarsi?]*

Perché dunque bisogna cercare di rendere impassibile l'anima mediante la filosofia, se essa sin da principio non prova passioni?

λεγομένου παθητικοῦ οἷον φάντασμα τὸ ἐφεξῆς πάθημα ποιεῖ, τὴν ταραχήν, καὶ συνέζευκται τῇ *[5]* ταραχῇ ἡ τοῦ προσδοκωμένου κακοῦ εἰκών, πάθος τὸ τοιοῦτον λεγόμενον ἠξίου ὁ λόγος ὅλως ἀφαιρεῖν καὶ μὴ ἐᾶν ἐγγίγνεσθαι ὡς γιγνομένου μὲν οὔπω τῆς ψυχῆς ἐχούσης εὖ, μὴ γιγνομένου δὲ ἀπαθῶς ἰσχούσης τοῦ αἰτίου τοῦ πάθους τοῦ περὶ αὐτὴν ὁράματος οὐκέτι ἐγγιγνομένου, *[10]* οἷον εἴ τις τὰς τῶν ὀνειράτων φαντασίας ἀναιρεῖν ἐθέλων ἐν ἐγρηγόρσει τὴν ψυχὴν τὴν φανταζομένην ποιοῖ, ἢ εἰ τὰ πάθη[a] λέγοι πεποιηκέναι, τὰ ἔξωθεν οἷον ὁράματα παθήματα[b] λέγων τῆς ψυχῆς εἶναι. Ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῇ μεμολυσμένης ἢ τί τὸ χωρίζειν αὐτὴν *[15]* ἀπὸ τοῦ σώματος; Ἢ ἡ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὁρᾶν τὰ εἴδωλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη. Ἡ δὲ[c] ἐπὶ θάτερα τὰ ἄνω ἀπὸ τῶν κάτω, πῶς οὐ *[20]* κάθαρσις καὶ χωρισμός γε πρὸς τῆς ψυχῆς τῆς μηκέτι ἐν σώματι γιγνομένης ὡς ἐκείνου εἶναι, καὶ τὸ ὥσπερ φῶς μὴ ἐν θολερῷ, καίτοι ἀπαθὲς ὅμως ὃ καὶ ἐν θολερῷ; Τοῦ δὲ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις ἡ ἔγερσις[d] ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὅρασις, τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ *[25]* νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ. Εἴη δ' ἂν καὶ τὸ χωρίζειν αὐτὸ τὸ ἐκεῖνα ἀφαιρεῖν ὧν τοῦτο χωρίζεται, ὅταν μὴ ἐπὶ πνεύματος θολεροῦ ἐκ γαστριμαργίας καὶ πλήθους οὐ καθαρῶν[e] ᾖ σαρκῶν, ἀλλ' ᾖ ἰσχνὸν τὸ ἐν ᾧ, ὡς ἐπ' αὐτοῦ ὀχεῖσθαι ἡσυχῇ.

6. Τὴν μὲν δὴ οὐσίαν τὴν νοητὴν τὴν κατὰ τὸ εἶδος ἅπασαν τεταγμένην ὡς ἀπαθῆ δεῖ εἶναι δοκεῖν εἴρηται. Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων, εἰ καὶ ἄλλον τρόπον, σκεπτέον καὶ περὶ ταύτης τίνα τρόπον ἔχει, *[5]* πότερα[a] παθητή, ὡς λέγεται, καὶ κατὰ πάντα τρεπτή, ἢ καὶ ταύτην δεῖ ἀπαθῆ εἶναι οἴεσθαι, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας. Πρῶτον δὲ ληπτέον ἐπὶ τοῦτο στελλομένοις καὶ περὶ τῆς φύσεως αὐτῆς λέγουσιν ὁποία τις, ὡς ἡ τοῦ ὄντος φύσις καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι οὐ ταύτῃ ἔχει, ὡς *[10]* οἱ πολλοὶ νομίζουσιν. Ἔστι γὰρ τὸ ὄν, ὃ καὶ κατ' ἀλήθειαν ἄν τις εἴποι ὄν, ὄντως ὄν· τοῦτο δέ ἐστιν, ὃ πάντῃ ἐστὶν ὄν· τοῦτο δέ, ᾧ μηδὲν[b] ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι. Τελέως δὲ ὂν οὐδενὸς δεῖται ἵνα σῴζοιτο καὶ ᾖ, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῖς δοκοῦσιν εἶναι τοῦ δοκεῖν

Poiché una certa rappresentazione entrata in quella parte <dall'anima> che s'è detta passiva produce di conseguenza un'affezione, un turbamento, al quale si aggiunge *[5]* l'immagine di un male atteso, ecco sorgere ciò che si dice passione e che la ragione vuole completamente estirpare e non lasciar entrare nell'anima, la quale, finché quella è presente, non si trova bene, ma ridiventa impassibile allorché sparisce quella visione inferiore che è causa della passione: *[10]* è come se uno volendo cancellare le immagini dei sogni, svegliasse l'anima che sta sognando: in questo modo si direbbe che sono gli oggetti esterni a produrre le passioni e si considererebbero gli stati passivi dell'anima come visioni.

Ma che sarà allora la purificazione, se l'anima non è stata affatto inquinata? E che significa separare l'anima *[15]* dal corpo[168]?

La purificazione consiste nell'isolare <l'anima> affinché non <si unisca> ad altro e non guardi ad altro e non abbia più opinioni estranee, siano queste, opinioni o passioni, come s'è detto, e non guardi quei fantasmi né produca con essi le passioni. Come non sarà purificazione se essa procede così dal basso verso l'altra parte, cioè verso l'alto? *[20]* È anche separazione dell'anima che non è più nel corpo in modo da appartenergli, come la luce che non è più nella nebbia ma che tuttavia è impassibile anche dentro la nebbia. La purificazione, per la parte passiva <dell'anima>, consiste nel risvegliarsi dal sogno di insensati fantasmi e nel non vederli più; separarsi vuol dire non piegare più con impeto *[25]* verso le cose inferiori e non immaginarle più. Separarla vuol dire anche allontanare gli oggetti dai quali la si separa, non quando <il corpo>, per le torbide esalazioni derivanti dalla voracità e dall'abbondanza <del cibo>, non è ancora puro dalle sue carni, ma quando è talmente remissivo da rimettersi facilmente in tranquillità.

6. *[L'anima è impassibile perché è un essere intelligibile]*

L'anima, che è un essere intelligibile e va posta tutta nell'ordine delle forme, dev'essere, s'è detto, impassibile. Ma poiché anche la materia è un incorporeo, benché in altro senso, bisogna cercare di lei in che consista, *[5]* se essa, come si dice[169], è passiva e suscettibile di ogni mutamento, oppure se si debba ritenerla impassibile e quale sia il modo di questa impassibilità. Anzitutto, per avviarci all'argomento e determinare quale sia la natura <della materia> bisogna comprendere come la natura, l'essenza e l'essere dell'ente non sono ciò *[10]* che il volgo crede. L'essenza che si può dire veramente essere, è l'essere reale, vale a dire, ciò che è l'essere in modo assoluto, ciò a cui nulla manca dell'essere[170]. Essendo completamente tale, esso non ha bisogno di nulla per conservarsi e per essere, ma anche alle altre cose che hanno l'apparenza di essere esso è causa del loro essere apparente.

εἶναι. Εἰ δὴ ταῦτα[c] *[15]* ὀρθῶς λέγεται, ἀνάγκη αὐτὸ ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι· ἢ ἐλλεῖπον οὐ μᾶλλον ὂν ἢ μὴ ὂν ἔσται. Τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντη φρόνησις. Καὶ ὡρισμένον ἄρα καὶ πεπερασμένον καὶ τῇ δυνάμει οὐδὲν ὅ τι μή, οὐδὲ τοσῇδε· ἐπιλείποι γὰρ ἄν. Διὸ καὶ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡσαύτως καὶ τὸ *[20]* ἄδεκτον παντὸς καὶ οὐδὲν εἰς αὐτό· εἰ γάρ τι δέχοιτο, παρ' αὐτὸ[d] ἄν τι δέχοιτο· τοῦτο δὲ μὴ ὄν. Δεῖ δ' αὐτὸ πάντη ὂν εἶναι· ἥκειν οὖν δεῖ παρ' αὐτοῦ[e] πάντα ἔχον εἰς τὸ εἶναι· καὶ ὁμοῦ πάντα καὶ ἓν πάντα. Εἰ δὴ τούτοις ὁρίζομεν τὸ ὂν – δεῖ δέ, ἢ οὐκ ἂν ἐκ τοῦ ὄντος ἥκοι νοῦς καὶ ζωή, *[25]* ἀλλὰ τῷ ὄντι ἐπακτὰ ταῦτα καὶ οὐκ (ἐξ οὐκ ὄντοσ) ἔσται[f], καὶ τὸ μὲν ὂν ἄζων καὶ ἄνουν ἔσται, ὃ δὲ μὴ ὄν ἐστιν ἀληθῶς ταῦτα ἕξει, ὡς ἐν τοῖς χείροσι δέον ταῦτα εἶναι καὶ τοῖς ὑστέροις τοῦ ὄντος· τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγὸν μὲν τούτων εἰς τὸ ὄν, οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων – εἰ οὖν *[30]* τοιοῦτον τὸ ὄν, ἀνάγκη μήτε τι σῶμα αὐτὸ μήτε τὸ ὑποκείμενον τοῖς σώμασιν εἶναι, ἀλλ' εἶναι τούτοις τὸ εἶναι τὸ μὴ οὖσιν εἶναι.

Καὶ πῶς ἡ τῶν σωμάτων φύσις μὴ οὖσα, πῶς δὲ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς ταῦτα, ὄρη καὶ πέτραι καὶ πᾶσα γῆ στερεά; Καὶ *[35]* πάντα ἀντίτυπα καὶ ταῖς πληγαῖς βιαζόμενα τὰ πληττόμενα ὁμολογεῖν[g] αὐτῶν τὴν οὐσίαν. Εἰ οὖν τις λέγοι· πῶς δὲ τὰ μὴ θλίβοντα καὶ μὴ βιαζόμενα μηδὲ ἀντίτυπα μηδ' ὅλως ὁρώμενα, ψυχὴ καὶ νοῦς, ὄντα καὶ ὄντως ὄντα; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων μᾶλλον γῆς[h] ἑστώσης τὸ μᾶλλον *[40]* κινούμενον καὶ ἐμβριθὲς ἧττον, καὶ τούτου τὸ ἄνω; καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν; Ἀλλ' οἶμαι, τὰ μὲν αὐταρκέστερα αὐτοῖς[i] ἧττον ἐνοχλεῖ τὰ ἄλλα καὶ ἀλυπότερα τοῖς ἄλλοις, τὰ δὲ βαρύτερα καὶ γεωδέστερα, ὅσῳ[l] ἐλλιπῆ καὶ πίπτοντα καὶ αἴρειν αὐτὰ οὐ δυνάμενα, *[45]* ταῦτα πίπτοντα ὑπὸ ἀσθενείας τῇ καταφορᾷ καὶ νωθείᾳ πληγὰς ἔχει. Ἐπεὶ καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων ἀηδέστερα προσπεσεῖν, καὶ τὸ σφόδρα τῆς πληγῆς καὶ τὸ βλάπτειν ἔχει· τὰ δ' ἔμψυχα μετέχοντα τοῦ ὄντος, ὅσῳ τούτου μέτεστιν αὐτοῖς, εὐχαριτώτερα τοῖς πέλας. Ἡ δὲ κίνησις *[50]* ὥσπερ τις ζωὴ οὖσα ἐν τοῖς σώμασιν ἦν· καὶ μίμησιν[m] ἔχουσα ταύτης μᾶλλόν ἐστι τοῖς ἧττον σώματος ἔχουσιν, ὡς τῆς ἀπολείψεως τοῦ ὄντος ὃ καταλείπει μᾶλλον τοῦτο σῶμα ποιούσης. Καὶ ἐκ τῶν δὲ λεγομένων παθημάτων μᾶλλον ἄν τις ἴδοι τὸ μᾶλλον σῶμα μᾶλλον παθητὸν ὄν, γῆν ἢ τὰ *[55]* ἄλλα, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα σύνεισι διαιρούμενα μὴ κωλύοντος μηδενὸς εἰς ἓν πάλιν, τμηθὲν δὲ γεηρὸν ἅπαν χωρὶς

Se questo *[15]* che diciamo è vero, necessariamente <l'essere> vive, e vive di una vita perfetta; se mancasse di qualche cosa non sarebbe più essere ma non-essere. Questo essere è Intelligenza e saggezza completa. Esso è definito e limitato e nulla esiste se non per la sua potenza che non è limitata: altrimenti mancherebbe di qualche cosa. Perciò è anche eterno, identico a se stesso, *[20]* e non riceve nulla e nulla accoglie in sé; infatti, se ricevesse qualcosa, la riceverebbe diversa da sé, e questa sarebbe un non-essere. Bisogna che esso sia l'essere in modo assoluto: bisogna dunque che esso giunga all'essere possedendo di per sé ogni cosa: esso è tutto insieme e tutto è uno. Se definiamo l'essere con questi caratteri – e lo dobbiamo, altrimenti l'intelligenza e la vita *[25]* non verrebbero dall'essere ma si aggiungerebbero all'essere e deriverebbero dal non-essere, e l'essere sarebbe senza vita e senza intelligenza, mentre il non-essere le possederebbe veramente come se queste si dovessero porre tra i gradi inferiori e ultimi della realtà; infatti ciò che è anteriore all'essere le offre all'essere, ma non ne ha bisogno –; se dunque *[30]* l'essere è tale, necessariamente esso non sarà né un corpo né substrato dei corpi, poiché per questi essere vuol dire essere non-esseri.

Ma in che modo la materia dei corpi non sarà affatto, non meno della materia di cui essi constano? Le montagne e le rocce, tutta questa solida terra *[35]* e queste cose resistenti che si urtano con violenza e si percuotono testimoniano bene la loro esistenza. E qualcuno potrebbe dire: in che modo oggetti che non pesano e non urtano e non resistono e non si possono affatto vedere, cioè l'anima e l'intelligenza, sarebbero esseri ed esseri reali[171]? Anche riguardo ai corpi, c'è meno essere nella terra che è immobile, che non *[40]* in un corpo più mobile e meno pesante, e più di questo corpo sono esseri quelli che sono in alto: specialmente il fuoco che si allontana dalla natura del corpo.

Ma, io credo, più i corpi bastano a se stessi e meno essi molestano e si oppongono agli altri; i corpi più pesanti e più terrestri che vengono meno e cadono incapaci di risollevarsi, *[45]* cadono per la loro debilità e cadendo colpiscono <gli altri> a causa della loro inerzia. Poiché sono i corpi senza vita che si urtano più spiacevolmente e colpiscono violentemente e danneggiano; i corpi animati, invece, che partecipano dell'essere, quanto più ne partecipano, tanto più sono miti coi loro vicini. Il movimento, *[50]* che è come la vita dei corpi ed immagine di essa, si trova specialmente in quelli che hanno meno corporeità; come se un corpo, abbandonato dall'essere, diventasse maggiormente corpo. Ancor meglio dagli stati passivi <dei corpi> si potrebbe vedere che un corpo tanto più è corpo quanto più è passivo: così la terra è più corporea *[55]* delle altre cose, e così le altre secondo lo stesso criterio. Gli altri corpi, quando sono divisi, riuniscono di nuovo le loro parti, se nulla vi si oppone; ma se si divide in due una cosa fatta di terra, ciascuna delle

ἑκάτερον ἀεί· ὥσπερ τὰ ἀπαγορεύοντα[n] τῇ φύσει, ἃ δὴ μικρᾶς πληγῆς γενομένης οὕτως ἔχει ὡς πέπληκται[o] καὶ ἐφθάρη, οὕτω καὶ τὸ *[60]* μάλιστα σῶμα γενόμενον ὡς μάλιστα εἰς τὸ μὴ ὂν ἧκον ἀναλαβεῖν αὐτὸ εἰς τὸ ἓν ἀσθενεῖ. Πτῶμα οὖν αἱ βαρεῖαι καὶ σφοδραὶ πληγαί, ἀλλὰ ποιεῖν εἰς ἄλληλα· ἀσθενὲς δὲ ἀσθενεῖ προσπῖπτον ἰσχυρόν ἐστι πρὸς ἐκεῖνο καὶ μὴ ὂν μὴ ὄντι. *[65]*

Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας, οἳ παραπλήσιον τοῖς ὀνειρώττουσι ποιοῦσι ταῦτα ἐνεργεῖν[p] νομίζουσιν, ἃ ὁρῶσιν εἶναι ἐνύπνια ὄντα. Καὶ γὰρ τὸ τῆς *[70]* αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστιν εὑδούσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὕδει· ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις. Ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μετάστασίς ἐστιν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον, οἷον ἐξ ἑτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθὴς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἃ *[75]* τῆς φύσεως ὄντα τῆς ἐναντίας ψυχῇ τὸ ἐναντίον εἰς οὐσίαν ἔχει. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἡ ῥοὴ καὶ ἡ φθορὰ οὐ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως οὖσα.

7. Ἀλλ' ἐπανιτέον ἐπί τε τὴν ὕλην τὴν ὑποκειμένην ἢ τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ[a] εἶναι λεγόμενα, ἐξ ὧν τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται. Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ *[5]* αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα. Οὕτω γὰρ τοῦ ὀνόματος τετύχηκε τοῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ ἀσώματον, ὅτι ἑκάτερον τό τε ὂν ἥ τε ὕλη ἕτερα[b] τῶν σωμάτων. Οὔτε δὲ ψυχὴ οὖσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας – ἀπειρία γάρ – οὔτε δύναμις – τί γὰρ καὶ ποιεῖ; – ἀλλὰ ταῦτα *[10]* ὑπερεκπεσοῦσα πάντα οὐδὲ τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν ὀρθῶς ἂν δέχοιτο, μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ' ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις καὶ ἑστηκὸς οὐκ ἐν στάσει καὶ ἀόρατον καθ' αὑτὸ καὶ φεῦγον *[15]* τὸ βουλόμενον ἰδεῖν, καὶ ὅταν τις μὴ ἴδῃ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὁρώμενον, καὶ τὰ ἐναντία ἀεὶ ἐφ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον, ἐλλεῖπόν τε καὶ ὑπερέχον, εἴδωλον οὐ μένον οὐδ' αὖ φεύγειν δυνάμενον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἰσχύει ἅτε μὴ ἰσχὺν παρὰ *[20]* νοῦ λαβόν, ἀλλ' ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον. Διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, κἂν μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστι,

due parti rimane separata. E come gli esseri invecchiati per effetto di natura sono tali che, per il più piccolo urto, ne rimangono colpiti e danneggiati, così *[60]* ciò che è corpo per eccellenza in quanto si avvicina di più al non-essere, è impotente a ricomporsi in unità. La caduta è causa di urti pesanti e violenti, cioè di azioni di un corpo sopra un altro: un essere debole cadendo su un essere debole è forte rispetto a questo, è un non-essere contro un non-essere. *[65]*

Queste cose dunque vanno dette contro coloro che considerano come esseri i corpi cercando una prova della verità nella testimonianza degli urti e nei fantasmi derivanti dalle sensazioni; assomigliando così a coloro che sognano e che considerano evidente tutto ciò che vedono in sogno. *[70]* La sensazione infatti è dell'anima che dorme, poiché la parte dell'anima che è nel corpo è dormiente; il vero risveglio consiste nel levarsi davvero senza il corpo e non con esso. Levarsi col corpo vuol dire passare da un sonno all'altro, quasi da un letto all'altro; invece levarsi davvero è separarsi del tutto dai corpi, *[75]* i quali essendo di natura contraria all'anima hanno per essenza l'opposto all'anima. Di ciò testimoniano la loro generazione, il loro divenire, la loro corruzione che non è della natura dell'essere.

7. *[La materia è incorporea]*

Ma bisogna ritornare alla materia che è substrato <dei corpi> e a quelle che sono dette qualità della materia, e da ciò conosceremo che essa è un non-essere ed è impassibile.

Essa è incorporea, poiché il corpo <le> è posteriore ed è un composto, dato che essa forma un corpo unendosi ad altro. Infatti essa ha il nome di incorporeo come l'essere, poiché la materia, come l'essere, è diversa dai corpi.

Essa non è né anima, né Intelligenza, né vita, né forma, né ragione, né limite; infatti, essa è senza limite; nemmeno è forza; infatti che cosa produce? *[10]*

Priva così di tutti questi caratteri, essa non può ricevere il nome di essere, ma più giustamente la si dirà non-essere, non come si dicono non-essere il movimento o la quiete; essa è veramente il non-essere, immagine e fantasma della massa corporea, aspirazione all'esistenza, immobile, ma non in quiete; invisibile in se stessa, sfugge *[15]* a ciò che la vuol vedere e, quando nessuno la vede, allora appare, ma diventa invisibile a chi la guarda, sempre svela in sé l'immagine dei contrari, e il grande e il piccolo, il minore e il maggiore[172], il difetto e l'eccesso; pur essendo instabile fantasma non può sfuggire: infatti non ha tale forza *[20]* poiché non ha attinto forza dall'Intelligenza, ma consiste in una totale mancanza dell'essere. In tutto ciò che promette essa mentisce: se è immaginata grande, è piccola; se maggiore è minore, e l'essere che

κἂν μᾶλλον, ἧττόν ἐστι, καὶ τὸ ὂν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστιν, οἷον παίγνιον φεῦγον· ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ *[25]* ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα. Τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἴδωλα εἰς εἴδωλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, *[30]* ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ' οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης δίεισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι' ὕδατος ἢ εἴ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφὰς οἷον εἰσπέμποι. Καὶ γὰρ αὖ, εἰ μὲν τοιαῦτα ἦν τὰ ἐνορώμενα[c], οἷα τὰ ἀφ' ὧν ἦλθεν εἰς αὐτήν, τάχ' ἄν τις διδοὺς αὐτοῖς *[35]* δύναμίν τινα τῶν πεμψάντων τὴν εἰς αὐτὴν[d] γενομένην πάσχειν ὑπ' αὐτῶν ἂν ὑπέλαβε· νῦν δ' ἄλλων μὲν ὄντων τῶν ἐμφανταζομένων, ἀλλοίων δὲ τῶν ἐνορωμένων, κἀκ τούτων μαθεῖν ἔστι τὸ τῆς πείσεως ψεῦδος ψευδοῦς ὄντος τοῦ ἐνορωμένου καὶ οὐδαμῇ ἔχοντος ὁμοιότητα πρὸς τὸ *[40]* ποιῆσαν. Ἀσθενὲς δὴ καὶ ψεῦδος ὂν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπῖπτον, οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἴασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι· καίτοι ἔν γε τοῖς προειρημένοις ὁμοίωσις τοῖς ἐνορωμένοις ἐστὶ πρὸς τὰ ἐνορῶντα.

8. Ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων. Τῷ γὰρ ἐνόντι θερμῷ ἡ ἀλλοίωσις ἡ παρὰ τοῦ ψύχοντος καὶ τῷ ἐνόντι ὑγρῷ ἡ ἀλλοίωσις ἡ παρὰ *[5]* τοῦ ξηραίνοντος, καὶ ἠλλοιῶσθαι λέγομεν τὸ ὑποκείμενον, ὅταν ἐκ θερμοῦ ψυχρὸν ἢ ἐκ ξηροῦ ὑγρὸν γίγνηται. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ λεγομένη πυρὸς φθορὰ μεταβολῆς γενομένης εἰς στοιχεῖον ἄλλο· τὸ γὰρ πῦρ ἐφθάρη, φαμέν, οὐχ ἡ ὕλη· ὥστε καὶ τὰ πάθη περὶ τοῦτο, περὶ ὃ καὶ ἡ φθορά· ὁδὸς *[10]* γὰρ εἰς φθορὰν ἡ παραδοχὴ τοῦ πάθους· καὶ τούτῳ τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν. Τὴν δὲ ὕλην φθείρεσθαι οὐχ οἷόν τε· εἰς τί γὰρ καὶ πῶς; Πῶς οὖν λαβοῦσα ἐν αὐτῇ[a] θερμότητας, ψυχρότητας, μυρίας καὶ ἀπείρους ὅλως ποιότητας καὶ ταύταις διαληφθεῖσα καὶ οἷον συμφύτους *[15]* αὐτὰς ἔχουσα καὶ συγκεκραμένας ἀλλήλαις, οὐ γὰρ ἕκαστα χωρίς, αὐτὴ δὲ ἐν μέσῳ ἀποληφθεῖσα πασχουσῶν τῶν ποιοτήτων ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλας ὑπ' ἀλλήλων[b] μίξει οὐχὶ συμπάσχει καὶ αὐτή; Εἰ μὴ ἄρα ἔξω τις αὐτὴν θήσεται αὐτῶν παντάπασιν· ἐν ὑποκειμένῳ δὲ πᾶν οὕτω πάρεστι *[20]* τῷ ὑποκειμένῳ, ὡς αὐτῷ τι παρ' αὐτοῦ διδόναι.

immaginiamo di lei è un non-essere, simile a un gioco fugace, ed illusorio è quanto crediamo esistere in lei, mero fantasma in un fantasma, *[25]* proprio come in uno specchio in cui l'oggetto appare in un luogo diverso da quello in cui realmente si trova. <Lo specchio> sembra pieno di oggetti, eppure non ha nulla e sembra aver tutto. Ciò che entra e ciò che esce sono immagini degli esseri e fantasmi <che entrano> in un fantasma senza forma[173], e poiché essa è senza forma ciò che si vede in essa sembra agire su di essa, *[30]* e invece non produce nulla, poiché sono cose inconsistenti, deboli e prive di solidità; e poiché anche la materia non ha solidità, esse la attraversano senza dividerla, come <oggetti> nell'acqua, o come forme che vengono poste dentro il cosiddetto spazio vuoto. Perciò se gli oggetti che si vedono in essa fossero in qualche modo simili alle cose da cui derivano, si potrebbe forse ammettere che in essi *[35]* ci sia un po' della potenza di quelle cose che li mandano in essa, e che essa patisca sotto quella <azione>. Ma siccome gli oggetti che vi si riflettono sono diversi dai loro riflessi, si può affermare la falsità della nostra impressione, poiché il riflesso è menzognero e non ha alcuna rassomiglianza con ciò *[40]* che lo produce. Debole e menzognero, dimorante in una falsità, simile <a ciò che appare> nel sogno o nell'acqua o nello specchio, questo <riflesso> lascia necessariamente impassibile la materia: tuttavia, in questo paragone, c'è una rassomiglianza tra le apparenze e gli oggetti.

8. *[La passività c'è soltanto dove c'è corruzione]*

In generale[174], ciò che patisce deve essere tale da possedere potenze e qualità opposte a quelle che entrano in esso e lo fanno patire. Per il calore inerente <ad un oggetto>, l'alterazione deriva da un oggetto che raffredda, per l'umidità da un oggetto *[5]* che dissecca; e diciamo che un soggetto è stato alterato quando da caldo diventa freddo e da secco umido. Lo prova la cosiddetta corruzione del fuoco quando esso si cambia in un altro elemento. Il fuoco si corrompe, noi diciamo, non la materia; perciò la passività è là soltanto dove c'è la corruzione; *[10]* accogliere la passione è avviarsi verso la corruzione, la quale si estende a ogni oggetto che anche patisca[175]. Ora la materia non può essere distrutta; in che e come <si muterebbe>?

Poiché la materia riceve in sé calori, freddi e mille altre infinite qualità e ne viene attraversata e le possiede come connaturate *[15]* <a sé> e miste le une alle altre – esse infatti non sono separate – come non patirà insieme anch'essa, dal momento che è presa in mezzo a queste qualità che patiscono nel loro reciproco mescolamento? Se no, bisognerebbe porla del tutto fuori di queste <qualità>; ma ogni qualità che è in un soggetto *[20]* gli appartiene solo in quanto gli ceda qualcosa di se stessa.

9. Ληπτέον δὴ τὸ παρεῖναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ εἶναι ἄλλο ἐν ἄλλῳ πρῶτον ὡς οὐ καθ' ἕνα τρόπον ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μέν ἐστιν οἷον μετὰ τοῦ παρεῖναι ἢ χεῖρον ἢ βέλτιον ποιεῖν ἐκεῖνο μετὰ τοῦ τρέπειν, οἷον ἐπὶ τῶν σωμάτων *[5]* ὁρᾶται ἐπί γε τῶν ζῴων, τὸ δ' οἷον ποιεῖν βέλτιον ἢ χεῖρον ἄνευ τοῦ πάσχειν ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἐλέγετο, τὸ δ' οἷον ὅταν τις σχῆμα κηρῷ προσαγάγῃ, ἔνθα οὔτε τι πάθος, ὡς ἄλλο τι ποιῆσαι τὸν κηρὸν εἶναι, ὅταν παρῇ τὸ σχῆμα, οὔτε ἔλλειψιν εἰς ἐκεῖνο[a] ἀπεληλυθότος ἐκείνου. Τὸ *[10]* δὲ δὴ φῶς οὐδὲ σχήματος ἀλλοίωσιν περὶ τὸ φωτιζόμενον ποιεῖ. Ὁ δὲ δὴ λίθος ψυχρὸς γενόμενος τί παρὰ τῆς ψυχρότητος μένων λίθος ἔχει; Τί δ' ἂν γραμμὴ πάθοι ὑπὸ χρώματος; Οὐδὲ δὴ τὸ ἐπίπεδον, οἶμαι. Ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἴσως σῶμα; Καίτοι ὑπὸ χρώματος τί ἂν πάθοι; Οὐ *[15]* γὰρ δεῖ τὸ παθεῖν λέγειν τὸ παρεῖναι οὐδὲ τὸ μορφὴν περιθεῖναι. Εἰ δέ τις καὶ τὰ κάτοπτρα λέγοι καὶ ὅλως τὰ διαφανῆ ὑπὸ τῶν ἐνορωμένων εἰδώλων μηδὲν πάσχειν, οὐκ ἀνόμοιον ἂν τὸ παράδειγμα φέροι. Εἴδωλα γὰρ καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ, καὶ αὕτη ἔτι μᾶλλον ἀπαθέστερον ἢ τὰ κάτοπτρα. *[20]* Ἐγγίγνονται μὲν δὴ ἐν αὐτῇ θερμότητες καὶ ψυχρότητες, ἀλλ' οὐκ αὐτὴν θερμαίνουσαι· τὸ γὰρ θερμαίνεσθαί ἐστι καὶ τὸ ψύχεσθαι ποιότητος ἐξ ἄλλης εἰς ἄλλην τὸ ὑποκείμενον ἀγούσης. Ἐπισκεπτέον δὲ περὶ τῆς ψυχρότητος μήποτε ἀπουσία καὶ στέρησις. Συνελθοῦσαι δὲ εἰς αὐτὴν *[25]* αἱ ποιότητες εἰς ἀλλήλας μὲν αἱ πολλαὶ αὐτῶν ποιήσουσι, μᾶλλον δὲ αἱ ἐναντίως ἔχουσαι. Τί γὰρ ἂν εὐωδία γλυκύτητα ἐργάσαιτο ἢ χρῶμα σχῆμα ἢ τὸ ἐξ ἄλλου γένους ἄλλο; Ὅθεν ἄν τις καὶ μάλιστα πιστεύσειεν ὡς ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι ἄλλο ἄλλῳ ἢ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ *[30]* ἄλυπον ὂν τῇ αὐτοῦ[b] παρουσίᾳ ᾧ ἢ ἐν ᾧ πάρεστιν. Ὥσπερ οὖν καὶ τὸ βλαπτόμενον οὐχ ὑπὸ τοῦ τυχόντος, οὕτως οὐδὲ τὸ τρεπόμενον καὶ πάσχον ὑφ' ὁτουοῦν ἂν πάθοι, ἀλλὰ τοῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἡ πεῖσις, τὰ δ' ἄλλα ὑπ' ἄλλων ἄτρεπτα. Οἷς δὴ μηδεμία ἐναντιότης ὑπάρχει, *[35]* ταῦτα ὑπ' οὐδενὸς ἂν ἐναντίου πάθοι. Ἀνάγκη τοίνυν, εἴ τι πάσχοι[c], μὴ ὕλην, ἀλλά τι συναμφότερον ἢ ὅλως πολλὰ ὁμοῦ εἶναι. Τὸ δὲ μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων καὶ παντάπασιν ἁπλοῦν ἀπαθὲς ἂν εἴη πάντων καὶ ἐν μέσοις ἅπασιν ἀπειλημμένον ἢ τοῖς εἰς ἄλληλα[d] ποιοῦσιν· οἷον ἐν *[40]* οἴκῳ τῷ αὐτῷ ἀλλήλους παιόντων ὁ οἶκος ἀπαθὴς καὶ ὁ ἐν αὐτῷ ἀήρ. Συνιόντα δὲ τὰ ἐπὶ τῆς ὕλης ἄλληλα ποιείτω, ὅσα ποιεῖν πέφυκεν,

9. *[La materia è impassibile]*

Bisogna anzitutto osservare che la presenza di una cosa in un'altra e l'essere una cosa in un'altra non sono possibili in un solo modo: ma in un modo vuol dire che essa fa migliore o peggiore il soggetto con la propria presenza trasformandolo come si vede nei corpi, *[5]* specialmente negli esseri viventi, in un altro vuol dire che lo fa migliore o peggiore senza che esso patisca, come s'è detto[176] dell'anima. E poi c'è il caso della figura che può essere impressa sulla cera, in cui non c'è alcuna passione che faccia della cera una cosa diversa, allorché la figura è in essa e nulla manca alla cera, quando la forma non c'è più. *[10]* E così, la luce non apporta nessuna alterazione di forma all'oggetto che essa illumina. Una pietra che diventa fredda, che cosa prende dal freddo rimanendo pietra[177]? Che cosa patisce una linea ricevendo un colore? Nemmeno patisce la superficie, io credo, ma forse il corpo che ne è il soggetto. Però, che cosa patisce dal colore? *[15]* Non bisogna infatti dire passione la presenza <di un colore> o la ricezione di una forma. E se diremo che gli specchi e in generale i mezzi trasparenti non soffrono alcunché da parte delle immagini che vi si vedono, porteremo un esempio non sconveniente. Infatti sono immagini anche quelle che sono nella materia e questa è ancor più impassibile di uno specchio. *[20]* Penetrano in lei e il freddo e il caldo, essa però non viene riscaldata, poiché riscaldamento e raffreddamento appartengono alla qualità che fa passare il substrato da uno stato a un altro. Riguardo al freddo bisognerebbe vedere se esso non sia assenza e privazione <del calore>.

Quando le qualità si trovano insieme nella materia, *[25]* molte di esse agiscono le une sulle altre, o meglio, soltanto quelle che sono opposte. Che cosa infatti potrebbe produrre un odore sopra un sapore dolce, il colore su una forma e un genere <di qualità> su un altro? Di qui si può capire benissimo come nel medesimo soggetto una cosa possa appartenere a un'altra o essere in un'altra *[30]* eppure rimanga esente da danni malgrado la presenza di quella nella quale è o alla quale appartiene. Come dunque una cosa non è danneggiata dalla prima che càpita, così essa nemmeno è modificata e affetta da qualsiasi oggetto; il danno deriva ai contrari dai contrari, ma dagli altri non deriva nessuna modificazione. Le cose che non hanno contrari *[35]* non patiscono per effetto di nessun contrario. È necessario dunque, se qualcosa patisce, che non la materia <patisca>, ma ci sia un composto di due e in generale di molti termini insieme. Un essere solo, isolato dagli altri[178] e del tutto semplice, è impassibile anche se è trattenuto in mezzo ad esseri che agiscono tutti gli uni sugli altri: così *[40]* in una casa, anche se molti si urtano l'un l'altro, la casa e l'aria che c'è in essa rimangono impassibili. Si ammetta pure che le qualità che si trovano nella materia agiscano l'una sull'altra secondo la loro natura, però la materia è impassibile

αὐτὴ δ' ἀπαθὴς ἔστω[c] πολὺ μᾶλλον, ἢ ὅσαι ποιότητες ἐν αὐτῇ τῷ μὴ ἐναντίαι εἶναι ἀπαθεῖς ὑπ' ἀλλήλων εἰσίν.

10. Ἔπειτα, εἰ πάσχει[a] ἡ ὕλη, δεῖ τι ἔχειν αὐτὴν ἐκ τοῦ πάθους ἢ αὐτὸ τὸ πάθος ἢ ἑτέρως[b] διακεῖσθαι ἢ πρὶν εἰσελθεῖν εἰς αὐτὴν τὸ πάθος. Ἐπιούσης τοίνυν ἄλλης μετ' ἐκείνην ποιότητος οὐκέτι ὕλη ἔσται τὸ δεχόμενον, *[5]* ἀλλὰ ποιὰ ὕλη. Εἰ δὲ καὶ αὐτὴ[c] ἡ ποιότης ἀποσταίη καταλιποῦσά τι αὐτῆς τῷ ποιῆσαι, ἄλλο ἂν ἔτι μᾶλλον γίγνοιτο[d] τὸ ὑποκείμενον. Καὶ προιοῦσα τοῦτον τὸν τρόπον ἄλλο τι ἢ ὕλη ἔσται τὸ ὑποκείμενον, πολύτροπον δὲ καὶ πολυειδές· ὥστε οὐδ' ἂν ἔτι πανδεχὲς γένοιτο ἐμπόδιον *[10]* πολλοῖς τοῖς ἐπεισιοῦσι γιγνόμενον, ἥ τε ὕλη οὐκέτι μένει[e]· οὐδὲ ἄφθαρτος τοίνυν· ὥστε, εἰ δεῖ ὕλην εἶναι, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν, οὕτως ἀεὶ δεῖ αὐτὴν εἶναι τὴν αὐτήν· ὡς τό γε ἀλλοιοῦσθαι λέγειν οὐκ ἔστιν αὐτὴν ὕλην τηρούντων. Ἔπειτα δέ, εἰ ὅλως τὸ ἀλλοιούμενον πᾶν δεῖ μένον ἐπὶ *[15]* τοῦ αὐτοῦ εἴδους ἀλλοιοῦσθαι, καὶ κατὰ συμβεβηκότα ἀλλ' οὐ καθ' αὑτά[f], εἰ δὴ δεῖ μένειν τὸ ἀλλοιούμενον καὶ οὐ τὸ μένον ἐστὶν αὐτοῦ τὸ πάσχον, δυοῖν θάτερον ἀνάγκη, ἢ ἀλλοιουμένην τὴν ὕλην αὐτῆς ἐξίστασθαι, ἢ μὴ ἐξισταμένην αὐτῆς μὴ ἀλλοιοῦσθαι. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ καθ' *[20]* ὅσον ὕλη ἀλλοιοῦσθαι, πρῶτον μὲν κατὰ τί ἀλλοιώσεται οὐχ ἕξει λέγειν, ἔπειτα ὁμολογήσει καὶ οὕτω τὴν ὕλην αὐτὴν μὴ ἀλλοιοῦσθαι. Ὥσπερ γὰρ τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν οὖσιν οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι κατὰ τὴν οὐσίαν τῆς οὐσίας αὐτοῖς ἐν τούτῳ οὔσης[g], οὕτως, ἐπειδὴ τὸ εἶναι τῇ ὕλῃ *[25]* ἐστὶ τὸ εἶναι ᾗ ὕλη, οὐκ ἔστιν αὐτὴν ἀλλοιοῦσθαι καθ' ὅ τι ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ μένειν, καὶ ὥσπερ ἐκεῖ ἀναλλοίωτον αὐτὸ τὸ εἶδος, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀναλλοίωτον αὐτὴν τὴν ὕλην.

11. Ὅθεν δὴ καὶ τὸν Πλάτωνα οὕτω διανοούμενον ὀρθῶς εἰρηκέναι νομίζω, τὰ δ' εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα μὴ μάτην εἰσιέναι καὶ ἐξιέναι εἰρηκέναι, ἀλλὰ βουλόμενον ἡμᾶς συνεῖναι ἐπιστήσαντας *[5]* τῷ τρόπῳ τῆς μεταλήψεως, καὶ κινδυνεύει τὸ ἄπορον ἐκεῖνο τὸ ὅπως ἡ ὕλη τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει μὴ ἐκεῖνο εἶναι ὃ οἱ πολλοὶ ᾠήθησαν τῶν πρὸ ἡμῶν, τὸ πῶς ἔρχεται εἰς αὐτήν, ἀλλὰ μᾶλλον πῶς[a] ἔστιν ἐν αὐτῇ. Ὄντως γὰρ θαυμαστὸν εἶναι δοκεῖ, πῶς τούτων τῶν εἰδῶν παρόντων[b] αὐτῇ *[10]* μένει ἡ αὐτὴ ἀπαθὴς αὐτῶν οὖσα καὶ προσέτι αὐτῶν τῶν εἰσιόντων πασχόντων ὑπ' ἀλλήλων. Ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ εἰσιόντα ἐξωθεῖν τὰ

molto più delle qualità che sono in essa e che, qualora non siano contrarie, sono impassibili le une rispetto alle altre.

10. *[Anche la materia, quaggiù, rimane inalterata]*

E poi se la materia patisse, bisognerebbe che essa conservasse qualcosa di questa passione, e questa sarebbe o la stessa passione oppure uno stato diverso da ciò che era in essa prima che in essa sopraggiungesse la passione. Se dunque un'altra qualità sopraggiunge in essa, il ricettacolo non è più materia, *[5]* ma materia qualificata. E se anche questa qualità se ne va lasciando qualcosa di sé per effetto della sua azione, il substrato <materiale> sarà ancora cambiato. Avanzando in questo modo, il substrato diventerà cosa diversa dalla materia, e cioè vario e moltiforme, sicché non sarà più un ricettacolo[179], ma si opporrà *[10]* alle numerose qualità che entrano in esso. Né più la materia sussisterà, né più sarà incorruttibile: perciò se ci deve essere una materia, deve essere sempre identica a se stessa com'era sin dal principio; chi dice che essa viene alterata non la conserva certo quale materia.

E poi, se in generale ciò che viene alterato necessariamente sussiste *[15]* nella sua forma specifica e muta negli accidenti, ma non in sé, se dunque l'essere alterato necessariamente sussiste, ciò che sussiste di esso non è ciò che patisce. Perciò ecco l'inevitabile dilemma: o la materia viene alterata, e allora esce dalla propria natura; oppure non ne esce, e allora non viene affatto alterata[180]. Se si dicesse che essa *[20]* in quanto materia non si altera, non si potrebbe dire anzitutto in che cosa sia alterata, e poi si riconoscerebbe così che essa non è alterata in se stessa. Difatti agli altri esseri che sono idee non appartiene l'alterazione dell'essenza, poiché l'essenza persiste nell'alterazione; e così, poiché l'essenza della materia *[25]* è di essere materia, essa non può venire alterata in quanto è materia, ma sussiste. E come lassù la forma rimane immutabile, così anche qui la materia rimane inalterata.

11. *[La materia non patisce l'azione del bene]*

Io credo che Platone, pensando così, avesse ragione di dire: «Le cose che entrano e quelle che escono sono immagini degli esseri»[181], e non abbia detto a caso «entrare» e «uscire», ma in quanto voleva che noi lo comprendessimo *[5]* esaminando il modo della partecipazione; e forse la difficoltà della questione – come la materia partecipi delle idee – non consiste in ciò che molti hanno pensato prima di noi, e cioè come <le idee> arrivino nella materia, ma come le idee siano nella materia. Ciò che sembra meraviglioso è come mai la materia rimanga impassibile pur essendo in essa presenti <le forme>, *[10]* mentre le cose che entrano patiscono l'una dell'altra. Ma sono le cose stesse che entrando cacciano

πρότερα ἕκαστα, καὶ εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῷ συνθέτῳ καὶ οὐδὲ ἐν παντὶ συνθέτῳ, ἀλλ' ᾧ χρεία τοῦ προσελθόντος ἢ ἀπελθόντος καὶ ὃ ἐλλιπὲς μὲν τῇ [15] συστάσει ἀπουσίᾳ τινός, τέλειον δὲ τῇ παρουσίᾳ. Τῇ δὲ ὕλῃ οὔτε τι πλέον εἰς τὴν αὐτῆς σύστασιν προσελθόντος ὁτουοῦν· οὐ γὰρ γίγνεται[c] τότε ὅ ἐστι προσελθόντος, οὔτε ἔλαττον ἀπελθόντος· μένει γὰρ ὃ ἐξ ἀρχῆς ἦν. Τοῦ δὲ κεκοσμῆσθαι τοῖς μὲν κόσμου καὶ τάξεως δεομένοις εἴη ἂν [20] χρεία, καὶ ὁ κόσμος δὲ γένοιτο ἂν ἄνευ μεταλλοιώσεως[d], οἷον οἷς περιτίθεμεν· εἰ δὲ οὕτω τις[e] κοσμηθείη ὡς σύμφυτον εἶναι, δεήσει ἀλλοιωθὲν ὃ πρότερον αἰσχρὸν ἦν καὶ ἕτερον γενόμενον ἐκεῖνο τὸ κεκοσμημένον οὕτω καλὸν ἐξ αἰσχροῦ εἶναι. Εἰ τοίνυν αἰσχρὰ οὖσα ἡ ὕλη καλὴ ἐγένετο, ὃ ἦν [25] πρότερον τὸ αἰσχρὰ[f] εἶναι οὐκέτ' ἐστίν· ὥστε ἐν τῷ οὕτω κεκοσμῆσθαι ἀπολεῖ τὸ ὕλην εἶναι καὶ μάλιστα, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἰσχρά· εἰ δ' οὕτως αἰσχρὰ ὡς αἶσχος[g] εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι κόσμου, καὶ εἰ οὕτω κακὴ ὡς κακὸν εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι ἀγαθοῦ· ὥστε οὐχ οὕτως ἡ μετάληψις [30] ὡς οἴονται[h] παθούσης, ἀλλ' ἕτερος τρόπος οἷον δοκεῖν. Ἴσως δὲ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον λύοιτο ἂν τὸ ἄπορον, πῶς οὖσα κακὴ ἐφίοιτο ἂν τοῦ ἀγαθοῦ, ὡς μὴ μεταλήψει ἀπολλυμένης ὃ ἦν· εἰ γὰρ τοῦτον τὸν τρόπον ἡ λεγομένη μετάληψις, ὡς τὴν αὐτὴν μένειν μὴ ἀλλοιουμένην, [35] ὡς λέγομεν, ἀλλ' εἶναι ἀεὶ ὅ ἐστιν, οὐκέτι θαυμαστὸν γίνεται τὸ πῶς οὖσα κακὴ μεταλαμβάνει. Οὐ γὰρ ἐξίσταται ἑαυτῆς, ἀλλ' ὅτι μὲν ἀναγκαῖόν ἐστι μεταλαμβάνειν ἁμηγέπῃ[i] μεταλαμβάνει ἕως ἂν ᾖ, τῷ δ' εἶναι ὅ ἐστι τρόπῳ μεταλήψεως τηροῦντι αὐτὴν οὐ βλάπτεται εἰς τὸ εἶναι [40] παρὰ τοῦ οὕτω διδόντος, καὶ κινδυνεύει διὰ τοῦτο οὐχ ἧττον εἶναι κακή, ὅτι ἀεὶ μένει τοῦτο ὅ ἐστι. Μεταλαμβάνουσα γὰρ ὄντως καὶ ἀλλοιουμένη ὄντως ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ οὐκ ἂν ἦν τὴν φύσιν κακή. Ὥστε εἴ τις τὴν ὕλην λέγει κακήν, οὕτως ἂν ἀληθεύοι, εἰ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαθῆ λέγοι· [45] τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι τῷ ὅλως ἀπαθῆ εἶναι.

12. Ὁ δέ γε Πλάτων τοῦτο νοῶν περὶ αὐτῆς καὶ τὴν μετάληψιν οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ εἴδους γενομένου καὶ μορφὴν διδόντος ὥστε ἓν σύνθετον γενέσθαι συντραπέντων καὶ οἷον συγκραθέντων καὶ συμπαθόντων τιθέμενος, ὅτι [5] μὴ οὕτω λέγει παραστῆσαι βουλόμενος, καὶ πῶς ἂν αὐτὴ ἀπαθὴς μένουσα ἔχοι

quelle precedenti; e la passione è solo nel composto, non in qualsiasi composto, ma solo in quello che ha bisogno di aggiungere o di togliere qualcosa e che è difettoso *[15]* di costituzione se manca qualcosa, ed è completo se questo è presente. La materia non guadagna nulla per la propria natura quando le s'accosta qualcosa; essa non diventa ciò che è a causa di questo accostamento, né diventa meno di ciò che è quando quello si allontana, ma rimane ciò che era sin dal principio.

Per gli esseri che hanno bisogno di ordine e di organizzazione essere ordinati è una necessità; *[20]* e l'ordine può trovarsi in essi senza alterazione, come quando noi aggiungiamo a qualcosa <un ornamento>; ma se una cosa viene ordinata in modo che l'ordine sia intrinseco al suo essere, essa che prima era brutta dovrà essere alterata e ordinata per diventare un'altra e così da brutta farsi bella. Se dunque la materia era brutta e poi diventa bella, essa *[25]* non sarà più ciò che era prima a causa della sua bruttezza: accogliendo in sé questo ordine essa perderebbe proprio l'essere suo di materia, specialmente se non fosse brutta per accidente. Se essa fosse così brutta da essere la bruttezza stessa, non parteciperebbe dell'ordine, e se fosse così cattiva da essere il male stesso, nemmeno parteciperebbe del bene. Perciò la partecipazione *[30]* non è per essa un patire, ma è di un'altra specie, cioè ne ha solo l'apparenza.

Forse si può risolvere in questo modo anche il problema: come la materia possa, se cattiva, desiderare il bene e non perdere, per questa partecipazione, il suo essere. Se la cosiddetta partecipazione di cui parliamo avviene in tal modo che la materia, come affermiamo, sussista inalterata *[35]* e rimanga sempre ciò che è, non è strano che essa partecipi, benché cattiva, del bene. Essa infatti non esce da se stessa[182], ma poiché è necessario che ne partecipi, essa in qualche modo ne partecipa fino a tanto che è tale; e poiché rimane ciò che è, per questo modo di partecipazione che la conserva nella sua natura, essa non viene danneggiata nel suo essere *[40]* da ciò che così la determina e forse essa non è meno cattiva per il fatto che rimanga sempre ciò che è. Se realmente essa partecipasse e veramente fosse alterata dal bene, essa non sarebbe cattiva per natura. Sicché chi dice che la materia è cattiva dice la verità, se intende dire che essa non patisce l'azione del bene: *[45]* ma questo è lo stesso che dire che essa è assolutamente impassibile.

12. *[La materia non è un corpo né ha affezioni corporee]*

Platone, così pensando della materia e considerando la partecipazione non già come un'idea che venga in un soggetto e gli lasci una forma così da fare <con esso> un composto unico in cui le due parti si modifichino, si mescolino e siano in simpatia reciproca, *[5]* ha voluto far capire che non voleva dir così e per mostrare come essa contenga le

τὰ εἴδη ἀπαθοῦς μεταλήψεως ζητοῦσα[a] παράδειγμα – ἄλλον τρόπον οὐ ῥᾴδιον διδάξαι[b] ἃ μάλιστα παρόντα σῴζει τὸ ὑποκείμενον ταὐτὸν εἶναι – ὑπέστη πολλὰς ἀπορίας σπεύδων ἐφ' ὃ βούλεται καὶ *[10]* προσέτι παραστῆσαι θέλων τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κενὸν τῆς ὑποστάσεως καὶ τὴν χώραν τοῦ εἰκότος οὖσαν πολλήν. Τὴν οὖν ὕλην σχήμασιν ὑποθέμενος τὰ πάθη ποιεῖν τοῖς ἐμψύχοις σώμασιν οὐδὲν αὐτὴν ἔχουσαν τούτων τῶν παθημάτων τὸ μένον ταύτης [ταύτην][c] ἐνδείκνυται διδοὺς *[15]* συλλογίζεσθαι, ὡς οὐδὲ παρὰ τῶν σχημάτων ἔχει τὸ πάσχειν αὐτὴ καὶ ἀλλοιοῦσθαι. Τοῖς μὲν γὰρ σώμασι τούτοις ἐξ ἑτέρου σχήματος ἕτερον σχῆμα δεχομένοις τάχα ἄν τις ἀλλοίωσιν λέγοι γίγνεσθαι τὴν τοῦ σχήματος μεταβολὴν ὁμώνυμον τὴν ἀλλοίωσιν εἶναι λέγων· τῆς δὲ ὕλης οὐδὲν *[20]* σχῆμα ἐχούσης οὐδὲ μέγεθος πῶς ἄν τις τὴν τοῦ σχήματος ὁπωσοῦν παρουσίαν ἀλλοίωσιν εἶναι κἂν ὁμωνύμως λέγοι; Εἴ τις οὖν ἐνταῦθα τὸ νόμῳ χροιὴ καὶ τὰ ἄλλα νόμῳ λέγοι τῷ τὴν φύσιν τὴν ὑποκειμένην μηδὲν οὕτως ἔχειν, ὡς νομίζεται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη τοῦ λόγου. 'Αλλὰ πῶς *[25]* ἔχει, εἰ μηδὲ τὸ ὡς σχήματα ἀρέσκει; 'Αλλ' ἔχει ἔνδειξιν ἡ ὑπόθεσις ὡς οἷόν τε τῆς ἀπαθείας καὶ τῆς οἷον εἰδώλων οὐ παρόντων δοκούσης παρουσίας.

Ἢ πρότερον ἔτι περὶ τῆς ἀπαθείας αὐτῆς λεκτέον διδάσκοντας ὡς χρὴ ταῖς συνηθείαις τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὸ *[30]* πάσχειν αὐτὴν φέρεσθαι, οἷον ὅταν ξηραινομένην τὴν αὐτὴν πυρουμένην καὶ ὑγραινομένην, ἐνθυμουμένους καὶ τὰ ἑξῆς «καὶ τὰς ἀέρος καὶ ὕδατος μορφὰς δεχομένην». Τὸ γὰρ «καὶ τὰς ἀέρος καὶ ὕδατος μορφὰς δεχομένην» ἀπαμβλύνει μὲν τὸ πυρουμένην καὶ ὑγραινομένην, δηλοῖ *[35]* τε ἐν τῷ μορφὰς δεχομένην οὐ τὸ μεμορφῶσθαι αὐτήν, ἀλλ' εἶναι τὰς μορφὰς ὡς εἰσῆλθον, τό τε πυρουμένην οὐ κυρίως εἰρῆσθαι, ἀλλὰ μᾶλλον πῦρ γινομένην· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πῦρ γίνεσθαι καὶ πυροῦσθαι· ὑπ' ἄλλου μὲν γὰρ τὸ πυροῦσθαι, ἐν ᾧ καὶ τὸ πάσχειν· ὃ δ' *[40]* αὐτὸ μέρος ἐστὶ πυρὸς πῶς ἂν πυροῖτο; Τοιοῦτον γὰρ ἂν εἴη, οἷον εἴ τις διὰ τοῦ χαλκοῦ τὸν ἀνδριάντα λέγοι πεφοιτηκέναι, εἰ τὸ πῦρ διὰ τῆς ὕλης λέγοι κεχωρηκέναι καὶ προσέτι πυρῶσαι. Ἔτι, εἰ λόγος ὁ προσιών, πῶς ἂν πυρώσειεν; Ἢ εἰ σχῆμα; 'Αλλὰ τὸ πυρούμενον ὑπ' ἀμφοῖν *[45]* ἤδη. Πῶς οὖν ὑπ' ἀμφοῖν μὴ ἑνὸς ἐξ ἀμφοῖν γενομένου; Ἤ, κἂν ἓν ᾖ γενόμενον, οὐκ ἐν ἀλλήλοις τὰ πάθη ἐχόντων, ἀλλὰ πρὸς ἄλλα ποιούντων. Ἆρ' οὖν ἀμφοτέρων ποιούντων; Ἢ θατέρου θάτερον παρέχοντος

forme pur rimanendo impassibile, cerca un esempio di partecipazione impassibile[183], poiché in altro modo non era facile mostrare quali cose, malgrado la loro presenza, conservino inalterato il soggetto; e così egli propone nuovi problemi tendendo al suo scopo e vuole *[10]* in tal modo mostrare che le cose sensibili sono vuote di realtà sostanziale e che il «luogo» dell'apparenza è molto vasto. Supponendo che la materia produca le passioni nei corpi animati mediante le sue figure, ma senza provare nessuna di quelle passioni, egli dimostra la permanenza della materia e ci permette *[15]* di concludere che da quelle figure essa non riceve né passione né alterazione. Infatti riguardo a quei corpi che ricevono una figura dopo un'altra si potrebbe forse parlare di alterazione, chiamando alterazione il mutamento di figura, ma solo per omonimia; invece, se la materia non ha *[20]* né forma né grandezza, come si potrebbe dire, anche per omonimia, che la presenza di una figura è alterazione? E se qualcuno dicesse che «il colore è per convenzione e sono per convenzione le altre qualità»[184], poiché il loro substrato non possiede nulla di ciò che si crede, egli non sarebbe fuori strada con la sua frase. Ma come *[25]* <la materia> possiede <queste qualità>, se non si vuole nemmeno che essa le possieda come figure?

Tuttavia, il paragone <platonico> dimostra, per quanto è possibile, l'impassibilità <della materia> e la presenza solo apparente di immagini <realmente> non presenti. E bisogna insistere sull'impassibilità della materia e insegnare come per l'abitudine del linguaggio *[30]* si sia portati a crederla passiva come quando si dice che essa è disseccata, infuocata, inumidita, e che bisogna riflettere anche a ciò che segue: «essa riceve le forme dell'aria e dell'acqua»[185]. Infatti la frase «essa riceve le forme dell'aria e dell'acqua» attenua le parole: «essa è infuocata e inumidita»; poiché è chiaro *[35]* che le parole «ricevere le forme» non vogliono dire che essa è informata, ma che le forme sono in lei come fossero entrate. «È infuocata» non è detto in senso proprio, ma piuttosto vuol dire che diventa fuoco: perché non è la stessa cosa diventar fuoco ed essere infuocato. L'oggetto infuocato è tale per un altro e in esso c'è anche una passione; *[40]* ma come potrebbe essere infuocato ciò che è una parte del fuoco? Sarebbe come se dicesse che la statua scorre attraverso il bronzo chi dicesse che il fuoco scorre attraverso la materia e la infiamma. E poi, se ciò che si avvicina <alla materia> è una ragione, come la renderebbe infuocata? E se esso è una figura? Ma ciò che è infuocato deriva già da due <termini>. *[45]*

Come dunque da due, se dai due non deriva una cosa sola? E se anche il prodotto è uno, <i due termini> però non patiscono l'uno dall'altro, ma agiscono su altre cose. Allora agiscono ambedue?

No, l'uno impedisce all'altro di fuggire.

Ma quando si divide un corpo, per quale motivo anche <la sua

μὴ φυγεῖν. Ἀλλ' ὅταν διαιρεθῇ τι σῶμα, πῶς οὐ καὶ αὐτὴ διῄρηται; Καὶ πεπονθότος [50] ἐκείνου τῷ διῃρῆσθαι πῶς οὐ καὶ αὐτὴ τῷ αὐτῷ τούτῳ παθήματι πέπονθεν; Ἢ τί κωλύει τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ καὶ φθεῖραι λέγοντας πῶς φθαρέντος τοῦ σώματος οὐκ ἔφθαρται; Ἔτι λεκτέον τοσόνδε γὰρ εἶναι καὶ μέγεθος εἶναι, τῷ δὲ μὴ μεγέθει οὐδὲ τὰ μεγέθους πάθη ἐγγίγνεσθαι καὶ [55] ὅλως δὴ τῷ μὴ σώματι μηδὲ τὰ σώματος πάθη γίγνεσθαι[d]· ὥστε ὅσοι παθητὴν ποιοῦσι καὶ σῶμα συγχωρείτωσαν αὐτὴν εἶναι.

13. Ἔτι δὲ κἀκεῖνο ἐπιστῆσαι αὐτοὺς προσήκει, πῶς λέγουσι φεύγειν αὐτὴν τὸ εἶδος· πῶς γὰρ ἂν λίθους –τὰ περιλαβόντα αὐτήν–καὶ πέτρας φύγοι; Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φεύγειν, ποτὲ δὲ μὴ φεύγειν φήσουσιν. Εἰ γὰρ βουλήσει [5] αὐτῆς φεύγει, διὰ τί οὐκ ἀεί; Εἰ δὲ ἀνάγκῃ μένει, οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἐν εἴδει τινί ἐστιν. Ἀλλὰ τοῦ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος ἀεὶ ἴσχειν ἑκάστην ὕλην ζητητέον τὴν αἰτίαν, καὶ ἐν τοῖς εἰσιοῦσι μᾶλλον. Πῶς οὖν λέγεται φεύγειν; ἢ τῇ αὐτῆς[a] φύσει καὶ ἀεί· τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη ἢ μηδέποτε [10] αὐτῆς ἐξισταμένην οὕτως ἔχειν τὸ εἶδος ὡς μηδέποτε ἔχειν; ἢ ὅ τι χρήσονται τῷ ὑφ' αὐτῶν[b] λεγομένῳ οὐχ ἕξουσιν. «Ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενέσεως ἁπάσης.» Εἰ γὰρ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη, ἡ δὲ γένεσις ἄλλο αὐτῆς, τὸ δὲ ἀλλοιούμενον ἐν τῇ γενέσει, πρὸ γενέσεως οὖσα [15] εἴη ἂν καὶ πρὸ ἀλλοιώσεως· ἥ τε[c] ὑποδοχὴ καὶ ἔτι ἡ τιθήνη τηρεῖν ἐν ᾧ ἐστιν[d] ἀπαθῆ οὖσαν, καὶ τὸ ἐν ᾧ ἐγγινόμενον ἕκαστον φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἔξεισι καὶ χώραν εἶναι καὶ ἕδραν. Καὶ τὸ λεγόμενον δὲ καὶ εὐθυνόμενον ὡς τόπον εἰδῶν λέγοντος οὐ πάθος λέγει [20] περὶ ἐκεῖνο, ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ζητεῖ. Τίς οὖν οὗτος; Ἐπειδὴ τὴν λεγομένην ταύτην φύσιν οὐδὲν δεῖ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλ' ἅπασαν ἐκπεφευγέναι τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν καὶ πάντῃ ἑτέραν–λόγοι γὰρ ἐκεῖνα καὶ ὄντως ὄντες–, ἀνάγκη δὴ αὐτὴν τῷ ἑτέρῳ τούτῳ φυλάττουσαν αὐτῆς ἣν [25] εἴληχε σωτηρίαν–ἀνάγκη αὐτὴν[e] μὴ μόνον τῶν ὄντων ἄδεκτον εἶναι, ἀλλὰ καί, εἴ τι μίμημα αὐτῶν, καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι. Οὕτω γὰρ ἂν ἑτέρα πάντῃ· ἢ εἶδός τι εἰσοικισαμένη μετ' ἐκείνου ἄλλο γενομένη ἀπώλεσε τὸ ἑτέρα εἶναι καὶ χώρα πάντων, καὶ οὐδενὸς ὁτουοῦν[f] ὑποδοχή. Ἀλλὰ δεῖ [30] καὶ εἰσιόντων τὴν αὐτὴν μένειν καὶ ἐξιόντων ἀπαθῆ, ἵνα

materia> non viene divisa? E se esso per questa divisione patisce, *[50]* come non sarà anch'essa affetta da quella passione?

Che cosa impedisce di affermare con lo stesso ragionamento anche la distruzione della materia? Perché mai la materia di un corpo non verrebbe distrutta, quando il corpo fosse distrutto? E poi bisogna dire che il corpo ha una quantità ed una grandezza: ma la materia, in quanto non è una grandezza, non possiede alcuna affezione della grandezza e, *[55]* in generale, non essendo un corpo, non possiede alcuna affezione del corpo; sicché coloro che la fanno passiva devono ammettere anche che essa è un corpo.

13. *[La materia è anteriore al divenire e all'alterazione]*

E poi conviene che ci spieghino in che senso dicono che essa fugge la forma; ma come fuggirebbe le pietre e i sassi che la racchiudono? Certo non diranno che essa talvolta fugga <la forma>, talvolta no. E se essa vorrà *[5]* fuggirla, perché non sempre <la fugge>? E se vi rimane per necessità, non c'è momento in cui essa non sia in una forma. Del fatto poi che ogni materia non possiede sempre la stessa forma bisogna cercar la causa, piuttosto nelle <forme> che entrano.

E come dunque si dice che essa fugge <la forma>[186]? Forse per la sua stessa natura e sempre. E ciò che cosa significa se non che essa non esce mai *[10]* da sé e possiede le forme senza mai possederle[187]? Altrimenti non si potranno interpretare queste parole <di Platone>: «Il ricettacolo e il nutrimento del divenire universale»[188]. Se essa ne è il ricettacolo e il nutrimento, il divenire è diverso da essa e nel divenire sono le alterazioni, perciò essa è anteriore al divenire *[15]* e all'alterazione. «Ricettacolo» e «nutrimento» significano che essa è impassibile, e lo stesso <significano le frasi>: «ciò in cui entrando appare ogni cosa e da cui a sua volta esce»[189] e «il luogo e il sito»[190].

Questa espressione anche se corretta in «luogo delle forme», non vuol dire che la materia sia passiva, *[20]* ma richiede un altro modo <di partecipazione>.

Qual è questo?

Poiché è necessario che questa natura di cui parliamo non sia nessuno degli esseri, ma rifugga ad ogni reale essenza e sia del tutto diversa – quelle essenze infatti sono le ragioni che sono realmente –, bisogna che essa, in quest'altro modo, conservi *[25]* e salvi quella <natura> che ha ricevuto, non soltanto non ricevendo gli esseri, ma anche, ove <le si accosti> una loro immagine, rimanendo incapace di appropriarsela. Perciò essa è del tutto diversa; se essa albergasse in sé una forma diventerebbe diversa in sua compagnia, perderebbe l'esser suo di altra e più non sarebbe il luogo di tutte le cose e il ricettacolo di qualsiasi cosa. Ma è necessario *[30]* che essa, quando le cose entrano,

καὶ εἰσίῃ τι ἀεὶ εἰς αὐτὴν καὶ ἐξίῃ. Εἴσεισι δὴ τὸ εἰσιὸν εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. Ἆρ' οὖν ἀληθῶς; Καὶ πῶς, ᾧ μηδαμῶς θέμις ἀληθείας μετέχειν διὰ τὸ ψεῦδος εἶναι; Ἆρα οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ *[35]* παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον, εἰ ὁρῷτο[g] τὰ εἴδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾷ ἐκεῖνα; Καὶ γὰρ εἰ ἐνταῦθα ἀνέλοις τὰ ὄντα, οὐδὲν ἂν οὐδένα χρόνον φανείη τῶν νῦν ἐν αἰσθητῷ ὁρωμένων. Τὸ μὲν οὖν κάτοπτρον ἐνταῦθα καὶ αὐτὸ [ἐν]ὁρᾶται[h]· ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸ *[40]* εἶδός τι· ἐκεῖ δὲ οὐδὲν εἶδος ὂν αὐτὸ μὲν οὐχ ὁρᾶται[i]· ἔδει γὰρ αὐτὸ πρότερον καθ' αὑτὸ ὁρᾶσθαι· ἀλλὰ τοιοῦτόν τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀὴρ φωτισθεὶς ἀφανής ἐστι καὶ τότε, ὅτι καὶ ἄνευ τοῦ φωτισθῆναι οὐχ ἑωρᾶτο. Ταύτῃ οὖν τὰ μὲν ἐν τοῖς κατόπτροις οὐ πιστεύεται εἶναι ἢ ἧττον, ὅτι *[45]* ὁρᾶται τὸ ἐν ᾧ ἔστι καὶ μένει μὲν αὐτό, τὰ δὲ ἀπέρχεται· ἐν δὲ τῇ ὕλῃ οὐχ ὁρᾶται αὐτὴ οὔτε ἔχουσα οὔτε ἄνευ ἐκείνων. Εἰ δέ γε ἦν μένειν τὰ ἀφ' ὧν πληροῦται τὰ κάτοπτρα καὶ αὐτὰ μὴ ἑωρᾶτο, οὐκ ἂν μὴ εἶναι ἀληθινὰ ἠπιστήθη τὰ ἐνορώμενα. Εἰ μὲν οὖν ἔστι τι ἐν τοῖς *[50]* κατόπτροις, καὶ ἐν τῇ ὕλῃ οὕτω τὰ αἰσθητὰ ἔστω· εἰ δὲ μὴ ἔστι, φαίνεται δὲ εἶναι, κἀκεῖ φατέον φαίνεσθαι ἐπὶ τῆς ὕλης αἰτιωμένους τῆς φαντάσεως τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ἧς τὰ μὲν ὄντα ὄντως ἀεὶ μεταλαμβάνει, τὰ δὲ μὴ ὄντα μὴ ὄντως, ἐπείπερ οὐ δεῖ οὕτως ἔχειν αὐτὰ ὡς εἶχεν *[55]* ἂν τοῦ ὄντως, μὴ ὄντος εἰ ἦν αὐτά.

14. Τί οὖν; Μὴ οὔσης οὐδὲν ὑπέστη ἄν; Ἢ οὐδὲ εἴδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἤ τινος τοιούτου. Τὸ γὰρ ἐν ἑτέρῳ πεφυκὸς γίνεσθαι ἐκείνου μὴ ὄντος οὐκ ἂν γένοιτο· τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνος τὸ ἐν ἑτέρῳ. Εἰ μὲν γάρ τι ἀπῄει *[5]* ἀπὸ τῶν ποιούντων[a], καὶ ἄνευ τοῦ ἐν ἑτέρῳ ἦν ἄν. Ἐπεὶ δὲ μένει ἐκεῖνα, εἰ ἐμφαντασθήσεται ἐν ἄλλῳ, δεῖ τὸ ἄλλο εἶναι ἕδραν παρέχον τῷ οὐκ ἐλθόντι, τῇ δ' αὐτοῦ[b] παρουσίᾳ καὶ τῇ τόλμῃ καὶ οἷον προσαιτήσει καὶ πενίᾳ οἷον βιασάμενον λαβεῖν καὶ ἀπατηθὲν τῇ οὐ λήψει, ἵνα μένῃ ἡ πενία *[10]* καὶ ἀεὶ προσαιτῇ. Ἐπεὶ γὰρ ἅρπαξ[c] ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος. Αἰτεῖ τε ὁ προσαιτῶν οὐχ

rimanga identica, ed impassibile quando escono, affinché qualcosa possa sempre entrare ed uscire. Ciò che entra in essa vi entra come immagine, come cosa non vera in una cosa non vera.

Perciò <vi entra> veramente? Come ciò è possibile, dato che non è permesso affatto a tali cose di partecipare della verità, essendo esse la stessa menzogna? Dunque esse entrano in questo essere menzognero proprio in modo menzognero? *[35]* E vi si trovano, come in uno specchio si riflettono le immagini delle cose finché vi si riflettono? Se quaggiù si togliessero via gli esseri reali non apparirebbe più nessuna delle cose che si vedevano prima nel mondo sensibile. Lo specchio però si vede ancora, poiché esso è *[40]* una forma; ma la materia invece non si vede poiché non è una forma, altrimenti bisognerebbe, anche prima, vederla in se stessa; ma essa è in certo modo paragonabile all'aria la quale non si vede, neanche quando è illuminata, poiché nemmeno quando non era illuminata era visibile. Perciò non si crede che esistano <i riflessi> negli specchi o ci si crede ben poco, *[45]* poiché <lo specchio> in cui essi sono si vede e sussiste mentre essi spariscono. Ma la materia non si vede in se stessa né mentre possiede quei <riflessi>, né senza di quelli. Se potessero sussistere <quei riflessi> che riempiono gli specchi e questi non si vedessero, nessuno diffiderebbe della realtà dei riflessi che vi si vedono. Se, dunque, il riflesso negli specchi è qualcosa, *[50]* siano pure qualcosa anche le cose sensibili nella materia; ma dato che esso non è, ma soltanto sembra essere qualcosa, dobbiamo dire che lì nella materia è solo apparenza, e assegneremo la causa dell'apparenza alla sostanzialità degli esseri reali, della quale quegli esseri partecipano sempre realmente, mentre i non-esseri non vi partecipano realmente; infatti non possono avere il modo di esistenza *[55]* che avrebbero se essi fossero e l'essere non ci fosse[191].

14. *[L'assoluto non-essere non può unirsi all'essere]*

Che dunque? Se <la materia> non ci fosse, nulla sussisterebbe?

Nemmeno il riflesso esiste se non c'è lo specchio o qualcos'altro di simile. Infatti una cosa che per natura esiste in un'altra, non si produce quando questa non c'è: poiché la natura dell'immagine consiste nell'essere in altro[192]. Se qualcosa derivasse *[5]* dagli esseri reali, anche senza essere in altro esso sarebbe. Ma poiché quegli <esseri> rimangono in se stessi, è necessario, s'essi vengono riflessi in altro, che ci sia qualcos'altro che appresti il luogo a ciò che non vi discende, ma che piuttosto per la sua presenza e audacia e quasi per la sua esigente povertà *[10]* fa violenza per afferrarli, ma viene ingannato e non li afferra, sicché rimane sempre in povertà e sempre va mendicando.

Non appena la materia esiste, il mito <platonico> ce la presenta mendicante[193], mostrando così che la sua natura è priva di bene. Colui

ἃ ἔχει ὁ διδούς, ἀλλ' ἀγαπᾷ ὅ τι ἂν λάβῃ· ὥστε καὶ τοῦτο ἐνδείκνυσθαι, ὡς ἕτερον τὸ ἐν αὐτῇ φανταζόμενον. Τό τε ὄνομα ὡς οὐ *[15]* πληρουμένης. Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίνεσθαι οὐ τῷ ὄντι δηλοῦντός ἐστι συγγίνεσθαι οὐδὲ τῷ κόρῳ, ἀλλά τινι πράγματι εὐμηχάνῳ· τοῦτο δέ ἐστι τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος. Ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἷόν τε τοῦ ὄντος πάντῃ μὴ μετέχειν ὅ τι περ ὁπωσοῦν ἔξω ὂν αὐτοῦ ἐστιν – αὕτη γὰρ *[20]* ὄντος[d] φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν – τὸ δὲ πάντῃ μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίγνεται[e], πῶς μὴ μετέχον μετέχει, καὶ πῶς οἷον παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει τι καίπερ τῇ αὐτοῦ φύσει μὲν οἷον κολλᾶσθαι ἀδυνατοῦν. Ἀπολισθάνει οὖν ὡς ἂν ἀπὸ φύσεως ἀλλοτρίας ὃ ἔλαβεν *[25]* ἄν, οἷον ἠχὼ ἀπὸ τόπων λείων καὶ ὁμαλῶν· ὅτι μὴ μένει ἐκεῖ, τούτῳ καὶ ἐφαντάσθη ἐκεῖ κἀκεῖθεν εἶναι. Εἰ δ' ἦν μετασχοῦσα καὶ οὕτω δεξαμένη, ὥσπερ τις ἀξιοῖ, καταποθὲν ἂν εἰς αὐτὴν τὸ προσελθὸν ἔδυ. Νῦν δὲ φαίνεται, ὅτι μὴ κατεπόθη, ἀλλ' ἔμεινεν ἡ αὐτὴ οὐδὲν δεξαμένη, ἀλλ' *[30]* ἐπισχοῦσα τὴν πρόοδον ὡς ἕδρα ἀπωθουμένη καὶ εἰς τὸ αὐτὸ τῶν προσιόντων[f] κἀκεῖ μιγνυμένων ὑποδοχή, οἷον ὅσα πρὸς ἥλιον πῦρ ζητοῦντες λαβεῖν ἱστᾶσι λεῖα, τὰ δὲ καὶ πληροῦντες ὕδατος, ἵνα μὴ διέλθῃ κωλυομένη ὑπὸ τοῦ ἔνδον ἐναντίου ἡ φλόξ, ἔξω δὲ συνίσταιτο. Γίνεται οὖν αἰτία τῆς *[35]* γενέσεως οὕτω καὶ τὰ ἐν αὐτῇ συνιστάμενα τοιοῦτον συνίσταται τρόπον.

15. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν τὸ πῦρ ἐξ ἡλίου περὶ αὐτὰ συναγόντων ἅτε παρὰ αἰσθητοῦ πυρὸς λαμβανόντων τὴν περὶ αὐτὰ γινομένην ἔξαψιν τὸ αἰσθητοῖς εἶναι καὶ αὐτοῖς ὑπάρχει· διὸ καὶ φαίνεται, ὅτι ἔξω τὰ συνιστάμενα *[5]* καὶ ἐφεξῆς καὶ πλησίον καὶ ἅπτεται καὶ πέρατα δύο· ὁ δ' ἐπὶ τῆς ὕλης λόγος ἄλλον ἔχει τρόπον τὸ ἔξω. Ἡ γὰρ ἑτερότης τῆς φύσεως ἀρκεῖ οὐδὲν πέρατος διπλοῦ δεομένη, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον παντὸς πέρατος ἀλλοτρία τῇ ἑτερότητι τῆς οὐσίας καὶ οὐδαμῇ συγγενείᾳ τὸ ἀμιγὲς ἔχουσα· καὶ *[10]* τὸ αἴτιον τοῦ μένειν ἐπ' αὐτῆς τοῦτο. Ὅτι μή τι[a] τὸ εἰσιὸν ἀπολαύει αὐτῆς, οὐδ' αὐτὴ τοῦ εἰσιόντος· ἀλλ' ὥσπερ αἱ δόξαι καὶ αἱ φαντασίαι ἐν ψυχῇ οὐ κέκρανται, ἀλλ' ἄπεισι πάλιν ἑκάστη ὡς οὖσα ὅ ἐστι μόνη οὐδὲν ἐφέλκουσα οὐδὲ καταλείπουσα, ὅτι μὴ ἐμέμικτο· καὶ τὸ ἔξω, οὐχ ὅτι *[15]* ἐπέκειτο, καὶ ἐφ' ᾧ ἐστιν οὐχ

che va mendicando non esige <tutto> ciò che possiede il donatore, ma si accontenta di ciò che può ricevere: cioè il mito vuol anche dire che le immagini che appaiono in essa sono diverse <da ciò che è reale>. Il suo nome <Penia> *[15]* è di cosa mai sazia[194]. E che «s'unisce a Poros» vuol dire che essa si unisce non all'essere e alla pienezza <del reale>, ma a un'opera industriosa, cioè a una sapiente combinazione delle apparenze.

Non è possibile che ciò che è al di fuori dell'essere non partecipi affatto dell'essere; difatti *[20]* la natura dell'essere è di produrre degli esseri. Però l'assoluto non-essere non può unirsi all'essere; ne deriva questo fatto strano: che esso pur non partecipando <dell'essere> ne partecipa e trae ogni cosa come dalla sua vicinanza ad esso, benché per la sua natura non possa, per così dire, amalgamarsi con esso. Ciò che <la materia> ha ricevuto fugge via come da una natura estranea, *[25]* come l'eco fugge via da luoghi lisci e piani; e poiché il suono non vi rimane, si immagina che esso ivi sia e di lì <venga>. Se essa partecipasse <della forma> e la ricevesse così come qualcuno potrebbe credere, <la forma> penetrerebbe in essa e vi rimarrebbe come assorbita. Ma è chiaro che essa non vi è assorbita, ma è rimasta la stessa poiché non ha ricevuto nulla; *[30]* essa arresta la progressione <degli esseri> come una superficie che rimanda <i raggi>, e come ricettacolo di tutto ciò che vi discende e vi si mescola, simile a quelle superfici lisce che poniamo di fronte al sole con lo scopo di accendere del fuoco: o come quando riempiamo dei vasi d'acqua, affinché la fiamma solare, impedita dall'acqua che le si contrappone, non l'attraversi, ma si concentri all'esterno. In questo senso <la materia> diventa causa *[35]* della generazione e in questo modo esistono le cose che hanno in essa la loro esistenza.

15. *[La materia non possiede di suo nemmeno una menzogna]*

Ma per gli oggetti che concentrano su di sé il fuoco del sole, in quanto accolgono in sé quell'accensione da un fuoco sensibile, avviene che siano sensibili essi pure. Perciò appar <chiaro> che esterni sono <i raggi> che vi s'incontrano, *[5]* che sono contigui e vicini e si toccano e che due sono le loro estremità. Ma nella materia la forma ha un altro modo di essere esteriore. Basta la diversità della sua natura, la quale non abbisogna di un doppio limite; anzi, la materia, estranea ad ogni limite, per la sua eterogeneità con l'essenza e per la nessuna affinità con essa non accoglie alcuna mescolanza. *[10]* Se essa rimane in se stessa, la causa è nel fatto che ciò che entra in essa non gode di essa come non gode essa di ciò che vi entra: allo stesso modo, le opinioni e le rappresentazioni non si mescolano all'anima, ma ciascuna se ne va sola come è non portando con sé alcunché né lasciandovi nulla poiché non era mescolata <all'anima>; e la forma è esterna <alla materia> non *[15]* perché si

ὁράσει ἕτερον, ἀλλ' ὁ λόγος φησίν. Ἐνταῦθα μὲν οὖν εἴδωλον ὂν ἡ φαντασία[b] οὐκ εἰδώλου τὴν φύσιν οὔσης τῆς ψυχῆς, καίπερ πολλὰ δοκοῦσα ἄγειν καὶ ὅπῃ θέλει ἄγειν, χρῆται μὲν αὐτῇ οὐδὲν ἧττον ὡς ὕλῃ[c] ἢ ἀνάλογον, οὐ μέντοι ἔκρυψε ταῖς *[20]* παρ' αὐτῆς ἐνεργείαις πολλάκις ἐξωθουμένη οὐδὲ ἐποίησεν αὐτήν, οὐδ' εἰ μετὰ πάσης ἔλθοι, κεκρύφθαι καί τι αὐτὴν[d] φαντάζεσθαι· ἔχει γὰρ ἐν αὐτῇ[e] ἐνεργείας καὶ λόγους ἐναντίους, οἷς ἀπωθεῖται τὰ προσιόντα. Ἡ δὲ – ἀσθενεστέρα γάρ ἐστιν ἢ ὡς πρὸς δύναμιν πολλῷ ψυχῆς καὶ ἔχει *[25]* οὐδὲν τῶν ὄντων οὔτ' ἀληθὲς οὔτ' αὖ οἰκεῖον ψεῦδος – οὐκ ἔχει δὲ δι' ὅτου[f] φανῇ ἐρημία πάντων οὖσα, ἀλλὰ γίνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι, οὐ δύναται δὲ εἰπεῖν οὐδὲ τοῦτο, ὡς «ἐγὼ ἐνταῦθα», ἀλλ' εἴ ποτε ἐξεύροι αὐτὴν λόγος βαθύς τις ἐξ ἄλλων ὄντων, ὡς ἄρα ἐστί τι ἀπολελειμμένον *[30]* πάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὕστερον δοξάντων εἶναι, ἑλκόμενον εἰς πάντα καὶ ἀκολουθοῦν ὡς δόξαι καὶ αὖ οὐκ ἀκολουθοῦν.

16. Καὶ μέν[a] τις ἐλθὼν λόγος ἀγαγὼν εἰς ὅσον αὐτὸς ἤθελεν ἐποίησεν αὐτὴν μέγα παρ' αὐτοῦ[b] τὸ μέγα περιθεὶς αὐτῇ οὐκ οὔσῃ, τοῦτο δὲ οὐδὲ γενομένῃ· τὸ γὰρ ἐπ' αὐτῇ μέγα μέγεθος ἦν[c]. Ἐὰν οὖν τις τοῦτο ἀφέλῃ τὸ εἶδος, *[5]* οὐκέτ' ἐστὶν οὐδὲ φαίνεται τὸ ὑποκείμενον μέγα, ἀλλ' εἰ ἦν τὸ γενόμενον μέγα ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ μετὰ τοῦ ἵππου τὸ μέγα τοῦ ἵππου ἐπελθόν, ἀπελθόντος τοῦ ἵππου καὶ τὸ μέγα αὐτοῦ ἀπέρχεται. Εἰ δέ τις λέγοι ὡς ὁ ἵππος ἐπὶ μεγάλου τινὸς ὄγκου καὶ τοσοῦδε γίνεται καὶ μένει τὸ *[10]* μέγα, φήσομεν μὴ τὸ τοῦ ἵππου μέγα, ἀλλὰ τὸ τοῦ ὄγκου μέγα μένειν ἐκεῖ. Εἰ μέντοι ὁ ὄγκος οὗτος πῦρ ἐστιν ἢ γῆ, ἀπελθόντος τοῦ πυρὸς τὸ τοῦ πυρὸς ἀπέρχεται ἢ τὸ τῆς γῆς μέγα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦ σχήματος οὐδὲ τοῦ μεγέθους ἀπολαύσειεν ἄν· ἢ οὐκ ἐκ πυρὸς ἄλλο τι ἔσται, *[15]* ἀλλὰ μένουσα πῦρ οὐ πῦρ γενήσεται. Ἐπεὶ καὶ νῦν τοσαύτη γενομένη, ὡς δοκεῖ[d], ὅσον τόδε τὸ πᾶν, εἰ παύσαιτο ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐντὸς πάντα, σὺν πᾶσι τούτοις καὶ τὸ μέγεθος πᾶν οἰχήσεται ἀπ' αὐτῆς καὶ αἱ ἄλλαι δῆλον ὅτι ὁμοῦ ποιότητες, καὶ καταλειφθήσεται ὅπερ ἦν *[20]* σῴζουσα οὐδὲν τῶν πρότερον περὶ αὐτὴν οὕτως ὄντων. Καίτοι ἐν οἷς ὑπάρχει τὸ πεπονθέναι παρουσίᾳ τινῶν, καὶ ἀπελθόντων ἔστι τι ἔτι ἐν τοῖς λαβοῦσιν· ἐν δὲ τοῖς μὴ παθοῦσιν

appoggi su di essa e si possa vedere diversa dove si trova, ma perché il pensiero le distingue. La rappresentazione dunque è nell'anima come immagine, ma l'anima non è per natura immagine; anche se molte volte sembra che <la rappresentazione> la conduca dove vuole; l'anima però se ne serve non diversamente dalla forma rispetto alla materia o in altro modo analogo; né la rappresentazione può nascondere *[20]* <l'anima>, poiché è spesso respinta dagli atti propri <dell'anima>; neppure se si unisse all'anima intera potrebbe far sì che essa restasse nascosta o si mutasse in una qualche immagine: l'anima infatti possiede in sé operazioni e ragioni contrastanti, colle quali respinge <le rappresentazioni> che si addentrano.

Ma la materia, che per potenza è molto più debole dell'anima e non ha *[25]* in sé nessun essere e nulla di vero, nemmeno una menzogna veramente sua, non può per il suo completo isolamento apparire, e se anche è causa dell'apparire delle altre cose, essa non può nemmeno dire: «io sono qui», ma se mai una profonda indagine la scopra <separandola> dagli altri esseri, subito si presenta separata *[30]* da tutti gli esseri e dalle apparenze posteriori; essa però si estende a tutte le cose e, come sembra, le accompagna e anche non le accompagna.

16. *[La materia non possiede né forma né grandezza]*

Una ragione venendo in essa le dà l'estensione che vuole, la rende grande e riveste di per sé di Grandezza <la materia> che non è grande e nemmeno lo diventa: infatti la grandezza che è in lei sarebbe la grandezza in sé. Se si eliminasse questa forma, *[5]* il sostrato né sarebbe né apparirebbe grande; e se l'essere che è grande è un uomo o un cavallo, e se con la forma del cavallo entra <insieme> la grandezza del cavallo, sparendo il cavallo se ne va insieme la sua grandezza. Se si dicesse che il cavallo consiste di una mole materiale di una determinata grandezza e che questa rimane dopo *[10]* con la sua grandezza, noi risponderemo che non la grandezza del cavallo, ma quella della massa rimane. E se questa massa è fuoco o terra, andandosene il fuoco se ne va insieme la grandezza del fuoco, e così si dica della grandezza della terra. La materia, dunque, non possiede né forma né grandezza; se no, dal fuoco non verrebbe altra cosa, *[15]* ma essa rimarrà fuoco pur essendo non-fuoco. Poiché attualmente <la materia> è diventata così grande da sembrare grande come il mondo, se il cielo e tutte le cose che esso contiene cessassero d'essere, tutta la sua grandezza svanirebbe e naturalmente anche tutte le altre qualità ed essa sarebbe abbandonata quale era, *[20]* non conservando alcuna di quelle qualità che prima erano in essa. Eppure ad alcuni oggetti tocca di patire per la presenza di altri oggetti, ed anche se questi se ne vanno, rimane qualcosa in quelli che hanno ricevuto.

οὐκέτι, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ἀέρος φωτὸς περὶ αὐτὸν ὄντος καὶ ἀπελθόντος τούτου. Ἐὰν δέ τις θαυμάζῃ, πῶς οὐκ ἔχον *[25]* μέγεθος μέγα ἔσται, πῶς δ' οὐκ ἔχον θερμότητα θερμὸν ἔσται; οὐ γὰρ δὴ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι αὐτῇ καὶ μεγέθει εἶναι, εἴπερ καὶ ἄυλον μέγεθός ἐστιν, ὥσπερ καὶ ἄυλον σχῆμα. Καὶ εἰ τηροῦμεν τὴν ὕλην, μεταλήψει πάντα· ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ μέγεθος. Ἐν μὲν οὖν τοῖς σώμασι συνθέτοις οὖσιν ἔστι καὶ *[30]* μέγεθος μετὰ τῶν ἄλλων, οὐ μὴν ἀφωρισμένον, ἐπειδὴ ἐν σώματος λόγῳ ἔγκειται καὶ μέγεθος· ἐν δὲ τῇ ὕλῃ οὐδὲ τὸ οὐκ ἀφωρισμένον· οὐ γὰρ σῶμα.

17. Οὐδ' αὖ μέγεθος αὐτὸ ἔσται. Εἶδος γὰρ τὸ μέγεθος, ἀλλ' οὐ δεκτικόν· καὶ καθ' αὐτὸ δὲ τὸ μέγεθος [ἀλλὰ καὶ εἴ τι μίμημα αὐτῶν καὶ τούτου ἄμοιρον εἰς οἰκείωσιν εἶναι], οὐχ οὕτω μέγεθος. Ἀλλ' ἐπεὶ βούλεται ἐν νῷ[a] ἢ ἐν ψυχῇ *[5]* κείμενον μέγα εἶναι, ἔδωκε τοῖς οἷον ἐθέλουσι μιμεῖσθαι ἐφέσει αὐτοῦ ἢ κινήσει τῇ πρὸς αὐτὸ τὸ αὐτῶν πάθος ἐνσείσασθαι εἰς ἄλλο. Τὸ οὖν μέγα ἐν προόδῳ φαντάσεως θέον εἰς αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ μέγα συνθεῖν ποιῆσαν τὸ μικρὸν τῆς ὕλης, πεποίηκεν αὐτὸ τῇ παρατάσει οὐ πληρούμενον *[10]* δοκεῖν εἶναι μέγα. Τὸ γὰρ ψευδῶς μέγα τοῦτό ἐστιν, ὅταν τῷ μὴ ἔχειν τὸ μέγα εἶναι ἐκτεινόμενον πρὸς ἐκεῖνο παραταθῇ τῇ ἐκτάσει. Ποιούντων γὰρ πάντων ὄντων[b] εἰς τὰ ἄλλα ἢ τὸ ἄλλο τὴν αὐτῶν[c] ἐνόπτρισιν ἕκαστόν τε τῶν ποιούντων ὡς αὐτὸ ἦν μέγα, τό τε πᾶν ἦν ἐκείνως μέγα. *[15]* Συνῄει οὖν τὸ ἑκάστου λόγου μετὰ τό τι μέγα[d], οἷον ἵππου καὶ ὁτουοῦν ἄλλου, καὶ τὸ μὲν αὐτό· καὶ ἐγίγνετο[e] πᾶσα μὲν μέγα πρὸς αὐτόμεγα[f] ἐλλαμπομένη, καὶ ἑκάστη δὲ μοῖρα μέγα τι· καὶ ὁμοῦ πάντα ἐφαίνετο ἐκ παντὸς τοῦ εἴδους, οὗ τὸ μέγα, καὶ ἐξ ἑκάστου· καὶ οἷον παρετέτατο καὶ πρὸς πᾶν καὶ πάντα, *[20]* καὶ ἐν εἴδει τοῦτο[g] ἀναγκασθεῖσα εἶναι καὶ ἐν ὄγκῳ, ὅσον ἡ δύναμις πεποίηκε τὸ μηδὲν ὂν αὐτὸ πάντα εἶναι· οἷον αὐτῷ τῷ φαίνεσθαι καὶ τὸ χρῶμα τὸ ἐξ οὐ χρώματος καὶ ἡ ποιότης ἡ ἐνταῦθα ἡ ἐξ οὐ ποιότητος ἔσχε τὴν ὁμωνυμίαν τὴν ἀπ' ἐκείνων, καὶ τὸ μέγεθος ἐξ οὐ[h] μεγέθους *[25]* ἢ ὁμωνύμου μεταξὺ θεωρουμένων ἐκείνων καὶ αὐτῆς τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ. Καὶ φαίνεται μέν, ὅτι ἐκεῖθεν,

Però non è così in quelli che non patiscono, come avviene dell'aria in cui prima la luce è presente e poi se ne va. E se qualcuno si stupisse che essa sia grande, pur non possedendo *[25]* la grandezza, e calda, pur non possedendo il calore, non <diremo> che l'essere della grandezza non è lo stesso della materia poiché la grandezza è immateriale come la forma. E se noi vogliamo conservare la materia, <dobbiamo dire che> essa è tutte le cose per partecipazione; ma una di queste cose è anche la grandezza. Ai corpi composti dunque appartiene, *[30]* fra le altre qualità, anche la grandezza, – non però separata <dalle altre> –, poiché anche la grandezza è inclusa nella ragione di un corpo. Ma nella materia non c'è nemmeno questa grandezza separata: essa infatti non è corpo.

17. *[La materia non è grandezza]*

Nemmeno la materia è la grandezza stessa. Infatti la grandezza è una forma, non un ricettacolo, ed è la grandezza in sé, non grandezza determinata. Ma poiché la forma posta nell'Intelligenza o nell'anima *[5]* vuole essere grande, essa ha concesso a quegli esseri che, per il loro desiderio e movimento verso di lei, desiderano imitarla, di rivelare la loro disposizione in altra cosa <cioè nella materia>. La grandezza, allorché l'immagine procede <dalla forma>, accorre e fa correre <con sé> ciò che nella materia è privo di grandezza proprio verso quella mèta, cioè verso la grandezza e per mezzo di questa distensione la fa apparire grande, benché essa non sia riempita <dalla grandezza>. *[10]*
Questa infatti è una falsa grandezza, in quanto, non potendo possedere la vera grandezza si tende verso di essa e per questa distensione diventa estesa.
Poiché tutti gli esseri producono un riflesso di sé in altro, ciascuno di essi come tale è grande e la loro totalità è grande nello stesso modo. *[15]* La grandezza particolare di ciascuna ragione <seminale>, per esempio quella di un cavallo o di un altro animale, concorre con la Grandezza in sé; e così <la materia> diventa grande nella sua totalità, perché illuminata dalla Grandezza in sé, ed ogni sua parte ha la sua grandezza. Tutte queste parti appaiono insieme, fuori della forma totale, a cui appartiene la grandezza, e fuori di ciascuna <forma particolare>; <la materia> in certo modo si estende verso la forma totale e verso tutte <quelle particolari> *[20]* e viene costretta ad essere in questa forma e in quella massa, quale l'ha fatta la potenza <delle forme> per la quale ciò che di per sé è nulla è tutto.

E come per questo apparire anche il colore, che nasce da ciò che non è colore, e la qualità sensibile, che nasce da ciò che non è qualità, ottengono la stessa denominazione delle forme, così anche la grandezza deriva da ciò che non è grandezza *[25]* o da una grandezza omonima, essendo quelle forme considerate intermedie tra la Materia in sé e la

ψεύδεται δέ, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται. Μεγεθύνεται δὲ ἕκαστα[i] ἑλκόμενα τῇ δυνάμει τῶν ἐνορωμένων καὶ χώραν ἑαυτοῖς ποιούντων, ἕλκεται δὲ ἐπὶ πάντα οὐ βίᾳ *[30]* τῷ ὕλῃ τὸ πᾶν εἶναι. Ἕλκει δὲ ἕκαστον κατὰ τὴν αὐτοῦ[l] δύναμιν ἣν ἔχει· ἔχει δὲ ἐκεῖθεν. Καὶ τὸ μὲν ποιοῦν μέγα τὴν ὕλην, ὡς δοκεῖ, ἀπὸ τῆς ἐμφαντάσεως τοῦ μέγα καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐμφαντασθέν, τὸ ἐνταῦθα μέγα· ἡ δὲ ὕλη, ἐφ' ἧς ἀναγκάζεται συνθεῖν, ὁμοῦ πᾶσα καὶ πανταχοῦ παρέχει *[35]* ἑαυτήν· ὕλη γάρ ἐστι καὶ τούτου καὶ οὐ τουτί· ὃ δὲ μή ἐστί τι παρ' αὐτοῦ[m], δύναται γενέσθαι καὶ τὸ ἐναντίον δι' ἄλλο καὶ γενόμενον τὸ ἐναντίον οὐδὲ ἐκεῖνό ἐστιν· ἔστη γὰρ ἄν.

18. Ὁ τοίνυν νόησιν μεγάλου ἔχων, εἰ αὐτοῦ ἡ νόησις δύναμιν ἔχοι μὴ μόνον ἐν αὐτῇ[a] εἶναι, ἀλλὰ καὶ οἷον πρὸς τὸ ἔξω ὑπὸ δυνάμεως φέροιτο, λάβοι ἂν φύσιν οὐκ οὖσαν ἐν τῷ νοοῦντι, οὐδέ τι ἔχουσαν εἶδος οὐδέ τι ἴχνος *[5]* τοῦ μεγάλου, ἀλλ' οὐδὲ οὐδενός του ἄλλου. Τί ἂν ποιήσειε ταύτῃ τῇ δυνάμει; Οὐχ ἵππον, οὐ βοῦν· ταῦτα γὰρ ἄλλοι ποιήσουσιν. Ἤ, ἐπειδὴ παρὰ μεγάλου πατρὸς ἔρχεται, οὐ δύναται τὸ ἄλλο χωρῆσαι μέγα, τοῦτο δ' ἕξει ἐμφανταζόμενον. Τῷ δὴ μὴ οὕτως εὐτυχήσαντι τοῦ *[10]* μεγάλου ὡς αὐτὸ μέγα εἶναι ἐν τοῖς αὐτοῦ[b] καθ' ὅσον οἷόν τε μεγάλῳ φαίνεσθαι λοιπόν ἐστι[c]. Τοῦτο δ' ἐστὶ μὴ ἐλλείπειν καὶ τὸ μὴ ἐπὶ πολλὰ πολλαχοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τὰ συγγενῆ ἔχειν μέρη[d] καὶ ἀπολείπεσθαι μηδενός. Οὐδὲ γὰρ[e] ἠνείχετο ἐν σμικρῷ ὄγκῳ τὸ ἴσον[f] ἔτι τὸ τοῦ μεγάλου *[15]* εἴδωλον εἶναι μεγάλου ὄν, ἀλ-λ' ὅσῳ[g] ἐφίετο τῆς ἐλπίδος καὶ ἐκείνου προσῆλθέ τε ὅσον[h] οἷόν τε ἦν αὐτῷ μετὰ τοῦ συνθέοντος αὐτῷ ἀπολειφθῆναι οὐ δυναμένου, καὶ πεποίηκε μέγα τε ἐκεῖνο τὸ μὴ μέγα μηδ' οὕτω δόξαι καὶ τὸ ὁρώμενον ἐν ὄγκῳ μέγα. Ἡ δ' ὅμως φυλάττει τὴν αὑτῆς[i] φύσιν *[20]* ἀποχρωμένη τούτῳ τῷ μεγάλῳ οἷον ἀμφιέσματι, ὃ συνδραμοῦσα αὐτῷ ὅτε θέον αὐτὴν ἦγεν ἀμπέσχετο· ὃ εἰ ὁ ἀμφιέσας ἀφέλοιτο, μενεῖ[l] πάλιν ἡ αὐτή, οἵαπερ παρ' αὐτῆς ἦν ἡ τοσαύτη, ὅσον ἂν τὸ παρὸν εἶδος αὐτὴν ποιῇ. Ἡ μέν γε ψυχὴ[m] τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα *[25]* καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει καὶ τοῦ εἴδους ἑκάστου ὁμοῦ ὄντος αὐτῷ[n], τά τε τῶν αἰσθητῶν εἴδη οἷον ἀναστρέφοντα πρὸς αὐτὴν[o] καὶ προσιόντα ὁρῶσα οὐκ ἀνέχεται

Forma in sé. E <le grandezze> appaiono, poiché <derivano> dall'intelligibile, ma ingannano, perché ciò in cui esse appaiono non esiste. Ciascuna cosa è determinata in grandezza perché viene stirata dalla forza delle forme che vi si riflettono e vi si fanno un posto, e viene stirata in tutti i sensi senza violenza, *[30]* poiché essa è completamente materia. Ogni cosa la distende secondo la potenza che possiede e che ha dall'intelligibile. Questo è ciò che fa della materia una grandezza, in modo che essa appaia grande all'immaginazione, e questa grandezza che può essere immaginata è la grandezza sensibile. La materia in cui <si trova questa grandezza>, è costretta a concorrere e si offre insieme tutta ed ovunque: *[35]* essa infatti è materia che appartiene a una certa cosa, pur non essendo questa certa cosa; e ciò che non è <determinato> di per sé può diventare anche il contrario per opera di altro, e diventato il contrario non è più quello; <altrimenti> sussisterebbe.

18. *[La materia è un luogo per tutte le forme]*

Se, per supposizione, qualcuno avesse la nozione della grandezza e questa nozione non solo avesse la potenza di rimanere in se stessa, ma fosse anche in qualche modo portata all'esterno dalla sua potenza, e accogliesse in sé una natura che non fosse nell'intelligenza e non avesse né una forma né traccia *[5]* alcuna di grandezza o di altra proprietà, che cosa farebbe con questo potere? Non un cavallo, né un bove; queste cose altri le faranno. Ma, poiché egli deriva dal suo grande Padre, quell'altra cosa non potrà accogliere la grandezza, ma ne avrà <solo> l'immagine. Ad essa, cui non è toccato di essere *[10]* la Grandezza in sé, non rimane che apparire, nelle sue parti, più grande che possibile: e cioè non mancare mai, non disperdersi in parti molteplici in luoghi diversi, ma conservare omogenee le parti e non essere assente a cosa alcuna. In una piccola massa l'immagine *[15]* della grandezza non potrebbe tollerare l'eguale poiché esso appartiene alla Grandezza <in sé>; ma a seconda che essa desidera, con la sua speranza, di raggiungere la Grandezza in sé, essa se ne avvicina quanto è possibile, accompagnandosi alla materia che essa non può abbandonare, e rende grande ciò che non è grande, e che non appare tale, nonché ciò che nella massa appare grande. Eppure <la materia> conserva la sua natura, *[20]* servendosi di questa grandezza come di vestito di cui è rivestita, poiché va di pari passo con la grandezza che procedendo la conduce con sé; se ciò che la riveste sparisse, essa rimarrebbe la stessa, quale era in sé dapprima, oppure quale la rende la forma presente in essa.

Infatti l'anima che possiede le forme degli esseri, essendo anch'essa una forma, *[25]* le contiene in sé tutte insieme; e poiché ogni forma è tutta in se stessa, l'anima vede le forme delle cose sensibili in quanto esse si rivolgono verso di lei e a lei s'avvicinano; essa non può accoglierle con

μετὰ πλήθους δέχεσθαι, ἀλλ' ἀποθέμενα τὸν ὄγκον ὁρᾷ· οὐ γὰρ δύναται ἄλλο τι ἢ ὅ ἐστι γενέσθαι. Ἡ δὲ ὕλη οὐδὲν ἔχουσα *[30]* τὸ ἀντικόπτον, οὐ γὰρ ἔχει ἐνέργειαν, οὖσα δὲ σκιά, ἀναμένει παθεῖν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τὸ ποιῆσον. Τό τε οὖν προιὸν ἐκ τοῦ ἐκεῖ λόγου ἤδη ἴχνος ἔχει τοῦ μέλλοντος γενήσεσθαι· οἷον γὰρ ἐν φαντασίᾳ εἰκονικῇ κινούμενος ὁ λόγος ἢ ἡ κίνησις ἡ ἀπὸ τούτου μερισμός ἐστιν· ἤ, εἰ ταὐτὸν εἴη ἕν, *[35]* οὐδὲ ἐκινήθη, ἀλλὰ μένει· ἥ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων· αὐτήν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. Δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι καὶ πρὸς πᾶν διάστημα ἀρκέσαι, ὅτι μὴ *[40]* κατείληπται διαστήματι αὐτή[p], ἀλλ' ἦν ἐκκειμένη τῷ μέλλοντι. Πῶς οὖν οὐκ εἰσελθὸν ἕν τι ἐκώλυσε τὰ ἄλλα, ἃ οὐχ οἷόν τε ἦν ἐπ' ἀλλήλοις εἶναι; Ἢ οὐκ ἦν οὐδὲν πρῶτον· εἰ δ' ἄρα, τὸ τοῦ παντὸς εἶδος· ὥστε πάντα μὲν ἅμα, ἐν μέρει δὲ ἕκαστον· ζῴου γὰρ ὕλη μερισθεῖσα σὺν τῷ *[45]* τοῦ ζῴου μερισμῷ· εἰ δὲ μή, οὐκ ἂν ἐγένετό τι παρὰ τὸν λόγον.

19. Τὰ μὲν δὴ εἰσελθόντα εἰς τὴν ὕλην ὥσπερ μητέρα ἀδικεῖ οὐδὲν οὐδ' αὖ ὠφελεῖ. Οὐδέ γε αἱ πληγαὶ αἱ τούτων πρὸς αὐτήν, πρὸς ἄλληλα δέ, ὅτι αἱ δυνάμεις πρὸς τὰ ἐναντία, οὐ πρὸς τὰ ὑποκείμενα, εἰ μή τις συνειλημμένα *[5]* θεωρεῖ[a] τοῖς ἐπεισιοῦσι· θερμὸν γὰρ ἔπαυσε τὸ ψυχρὸν καὶ μέλαν τὸ λευκὸν ἢ συγκραθέντα ἄλλην ποιότητα ἐξ αὐτῶν[b] ἐποίησε. Τὰ παθόντα οὖν τὰ κραθέντα, τὸ δὲ παθεῖν αὐτοῖς τὸ μὴ εἶναι ὅπερ ἦσαν. Καὶ ἐν τοῖς ἐμψύχοις δὲ αἱ μὲν πείσεις περὶ τὰ σώματα κατὰ τὰς ποιότητας καὶ *[10]* τὰς δυνάμεις τὰς ἐνυπαρχούσας τῆς ἀλλοιώσεως γινομένης, λυομένων δὲ τῶν συστάσεων ἢ συνιουσῶν ἢ μετατιθεμένων παρὰ τὴν κατὰ φύσιν σύστασιν τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς σώμασι, ταῖς δὲ ψυχαῖς αἱ γνώσεις συνημμέναις[c] τῶν σφοδροτέρων· εἰ δὲ μή, οὐ γινώσκουσιν. Ἡ δὲ ὕλη μένει· *[15]* οὐδὲν γὰρ ἀπελθόντος μὲν πέπονθε τοῦ ψυχροῦ, τοῦ δὲ θερμοῦ ἐπελθόντος· οὐ γὰρ ἦν οὔτε φίλον αὐτῇ οὔτε ἀλλότριον ὁποτερονοῦν. Ὥστε οἰκειότερον αὐτῇ ἡ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη· ἡ δὲ μήτηρ οἷον εἴρηται· οὐδὲν γὰρ αὕτη γεννᾷ. Ἀλλ' ἐοίκασι μητέρα αὐτὴν λέγειν ὅσοι καὶ *[20]* τὴν μητέρα τάξιν ὕλης πρὸς τὰ γεννώμενα ἀξιοῦσιν ἔχειν, ὡς ὑποδεχομένης

la loro estensione, ma le vede prive di massa, poiché essa non può diventare altra da ciò che è. La materia, non presentando *[30]* alcuna resistenza, non ha attività poiché è un'ombra, e attende di subire ciò che l'essere agente vorrà. Questo essere dunque procedendo dalla ragione intelligibile contiene la traccia di ciò che deve generarsi <nella materia>; infatti se la ragione, per così dire, si muove tra le rappresentazioni dell'immaginazione, il movimento che ne deriva è divisione, oppure se essa rimanesse identica ed una, non si muoverebbe, *[35]* ma rimarrebbe immobile. E poi la materia non può, come l'anima, accogliere in sé tutte le forme insieme, altrimenti sarebbe una di quelle; è necessario invece che essa le accolga tutte, ma non indivisibilmente. È necessario che essa, essendo un luogo per tutte <le forme>, si muova e vada incontro a tutte e basti all'intero spazio[195], *[40]* poiché essa non è rinchiusa in uno spazio, ma è a disposizione di ciò che deve formarsi. Come dunque una forma, entrando, non ostacolerebbe le altre che non possono coesistere insieme?

Perché nessuna forma è stata la prima, oppure, se essa c'è stata, è la forma dell'universo; sicché essa comprende insieme tutte le forme e ciascuna in particolare: infatti la materia del vivente si divide *[45]* nello stesso tempo in cui si divide il vivente; se no, non ci sarebbe nulla oltre la ragione.

19. *[La materia è perennemente sterile]*

Le cose che entrano nella materia come nella loro madre[196], non la danneggiano né le arrecano vantaggio. Nessun urto le viene da esse, bensì alle une dalle altre, poiché le forze <agiscono> sui contrari e non sul loro substrato, purché non si considerino *[5]* i substrati con le loro <forme> inerenti. Così il caldo distrugge il freddo, il nero distrugge il bianco, oppure mescolandosi producono una terza qualità. I termini che si mescolano patiscono; patire per essi è non essere più ciò che erano. Anche negli esseri viventi le passioni riguardano i corpi quando sopraggiunge un'alterazione dipendente dalle qualità *[10]* e dalle forze a loro inerenti; e in quanto le combinazioni <delle qualità> si dissolvono, si compongono o si cambiano contro la loro naturale costituzione, le passioni sono nei corpi, ma nelle anime giunge soltanto la conoscenza delle più forti; altrimenti, esse non le conoscono. Ma la materia rimane <la stessa>; *[15]* essa non patisce alcunché quando il freddo se ne va e sopraggiunge il caldo; l'uno e l'altro non sono per essa né amici né nemici.

Sicché il suo nome più conveniente è «ricettacolo e nutrimento»[197]; essa è detta anche in certo senso «madre», poiché non genera nulla. Sembra che essa sia detta madre da quanti *[20]* pensano che la madre ha il posto della materia rispetto agli esseri generati, in quanto essa

μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδούσης· ἐπεὶ καὶ ὅσον σῶμα τοῦ γινομένου ἐκ τῆς τροφῆς. Εἰ δὲ δίδωσιν ἡ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ' ὅσον ὕλη, ἀλλ' ὅτι καὶ εἶδος· μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ *[25]* δ' ἑτέρα φύσις ἄγονος. Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι τὸν ἀρχαῖον τὸ τῆς γενέσεως ὄργανον ἀεὶ ἔχοντα πρὸς ἐργασίαν τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει δηλοῦντες εἶναι τὸν νοητὸν λόγον, τὸ δὲ ἄγονον τῆς ὕλης μενούσης τὸ αὐτὸ *[30]* ἀεὶ διὰ τῶν περὶ αὐτὴν ἀγόνων δηλοῦντες. Μητέρα γὰρ πάντων ποιήσαντες, ἣν δὴ οὕτως ἐπιφημίζουσι τὴν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀρχὴν λαβόντες καὶ ὄνομα τοῦτο θέμενοι, ἵνα δηλοῖεν ὃ βούλονται, τὸ πρὸς τὴν μητέρα οὐχ ὅμοιον πάντη ἐνδείκνυσθαι θέλοντες, τοῖς ὅστις ὁ τρόπος *[35]* βουλομένοις ἀκριβέστερον λαβεῖν καὶ μὴ ἐπιπολῆς ζητοῦσι πόρρωθεν μέν, ὅμως δὲ ὡς ἐδύναντο, ἐνεδείξαντο ὡς ἄγονός τε καὶ οὐδὲ πάντη θῆλυς, ἀλλὰ τοσοῦτον μὲν θῆλυς, ὅσον ὑποδέξασθαι, ὅσον δὲ γεννᾶν οὐκέτι, τῷ τὸ πρὸς αὐτὴν κεχωρηκὸς πρὸς αὐτὴν μήτε θῆλυ εἶναι, μήτε γεννᾶν *[40]* δύνασθαι, ἀποτετμημένον δὲ πάσης τῆς τοῦ γεννᾶν δυνάμεως, ἣ μόνῳ ὑπάρχει τῷ μένοντι ἄρρενι.

soltanto riceve, ma nulla dà agli esseri generati[198]; poiché la sostanza del corpo generato deriva dal nutrimento. Ma se la madre dà qualcosa di sé all'essere generato, vuol dire che essa non è materia, ma forma: soltanto la forma è feconda, *[25]* l'altra natura è sterile.

Perciò, io credo, anche gli antichi sapienti volevano alludere a ciò con gli oscuri segni dei loro misteri allorché rappresentavano Ermes, l'antico, con un organo generatore sempre in attività, mostrando così che il generatore delle cose sensibili è la ragione intelligibile e designando la sterilità della materia che rimane sempre la stessa *[30]* con gli eunuchi che circondano la dea. Essi infatti considerano la materia madre di tutte le cose e la chiamano con questo nome perché concepiscono quel principio come substrato, e scelgono questo nome per mostrare ciò che vogliono, e cioè per dimostrare che essa non è del tutto simile a una madre; a coloro che *[35]* desiderano conoscere con più precisione e non superficialmente in che modo <essa sia madre>, essi hanno dimostrato molto da lontano, ma quanto è stato loro possibile, che <questa madre> è sterile, ma non proprio una femmina, ma che è femmina solo in quanto riceve, ma non in quanto può procreare; questo significa il fatto che chi le si avvicina non è né donna né individuo capace di generare, *[40]* avendo perduto con la castrazione tutta la potenza generativa che appartiene soltanto a colui che si mantiene maschio.

III 7 (45) ΠΕΡΙ ΑΙΩΝΟΣ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΥ

1. Τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον ἕτερον λέγοντες ἑκάτερον εἶναι καὶ τὸν μὲν περὶ τὴν ἀίδιον εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γινόμενον καὶ τόδε τὸ πᾶν, αὐτόθεν μὲν καὶ ὥσπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς ἐναργές [5] τι παρ' αὐτοῖς[a] περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος νομίζομεν λέγοντές τε ἀεὶ καὶ παρ' ἅπαντα ὀνομάζοντες. Πειρώμενοι μὴν εἰς ἐπίστασιν αὐτῶν ἰέναι καὶ οἷον ἐγγὺς προσελθεῖν πάλιν αὖ ταῖς γνώμαις ἀποροῦντες τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλος[b] ἄλλας, τάχα δὲ καὶ [10] ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὔταρκες νομίσαντες, εἰ ἔχοιμεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν, ἀγαπήσαντες ἀπαλλαττόμεθα τοῦ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν. Εὑρηκέναι μὲν οὖν τινας τῶν ἀρχαίων καὶ μακαρίων φιλοσόφων τὸ ἀληθὲς δεῖ νομίζειν· τίνες δ' οἱ [15] τυχόντες μάλιστα, καὶ πῶς ἂν καὶ ἡμῖν σύνεσις περὶ τούτων γένοιτο, ἐπισκέψασθαι προσήκει. Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν, τί ποτε νομίζουσιν εἶναι αὐτὸν οἱ ἕτερον τοῦ χρόνου τιθέντες εἶναι· γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἑστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, ὃν [20] δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχ' ἂν σαφὲς γένοιτο. Εἰ δέ τις πρὸ τοῦ τὸν αἰῶνα θεάσασθαι τὸν χρόνον ὅς ἐστι φαντασθείη, γένοιτ' ἂν καὶ τούτῳ ἐντεῦθεν ἐκεῖ κατὰ ἀνάμνησιν ἐλθόντι ᾧ ἄρα ὡμοίωτο ὁ χρόνος θεάσασθαι, εἴπερ ὁμοιότητα οὗτος πρὸς ἐκεῖνον ἔχοι[c].

2. Τίνα οὖν ποτε χρὴ φάναι τὸν αἰῶνα εἶναι; Ἀρά γε τὴν νοητὴν αὐτὴν οὐσίαν, ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι τὸν χρόνον τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον εἶναι; Καὶ γὰρ αὖ καὶ ταύτην τὴν δόξαν ἔσχον τινές, φασι, περὶ τοῦ χρόνου. [5] Ἐπεὶ γὰρ σεμνότατόν τι τὸν αἰῶνα εἶναι φανταζόμεθα καὶ νοοῦμεν, σεμνότατον δὲ τὸ τῆς νοητῆς φύσεως, καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅ τι σεμνότερον ὁποτερονοῦν – τοῦ δ' ἐπέκεινα οὐδὲ τοῦτο κατηγορητέον – εἰς ταὐτὸν ἄν τις οὕτω συνάγοι. Καὶ γὰρ αὖ ὅ τε κόσμος ὁ νοητὸς ὅ τε αἰὼν [10] περιεκτικὰ ἄμφω καὶ τῶν αὐτῶν. Ἀλλ' ὅταν τὰ ἕτερα[a]

1. *[Che cos'è l'eternità?]*

Dicendo che l'eternità e il tempo sono cose diverse l'una dall'altra e che l'eternità si riferisce alla natura eterna e il tempo a ciò che nasce e al mondo sensibile, crediamo di avere da noi stessi nelle nostre anime, spontaneamente e come per una certa subitanea intuizione del pensiero, una chiara impressione *[5]* di queste due cose, e ne parliamo sempre e li nominiamo ad ogni occasione. Quando poi tentiamo di procedere a un loro esame e di avvicinarci di più ad essi, siamo a nostra volta imbarazzati dalle nostre opinioni; prendendo allora in considerazione le affermazioni degli antichi su questo argomento, diverse talora, *[10]* ma forse anche, sotto forme diverse, simili, e arrestandoci ad esse, pensiamo che basti, se siamo interrogati, di riferire le loro opinioni e così soddisfatti cessiamo di indagare più in là su queste cose.

Bisogna credere certamente che alcuni antichi e fortunati filosofi abbiano scoperta la verità. *[15]* Giova però esaminare chi mai l'abbia veramente raggiunta e in che modo anche noi possiamo conoscerla. Anzitutto bisogna esaminare che cosa sia l'eternità e che cosa pensino di essa coloro che l'affermano diversa dal tempo: infatti, una volta conosciuta <l'eternità> immobile del modello, forse diventerà più chiara anche l'idea della sua immagine, *[20]* che si dice essere il tempo[199]. Ma anche se si immagina ciò che è il tempo prima ancora di aver contemplato l'eternità, risalendo mediante la reminiscenza dal sensibile all'intelligibile si potrebbe rappresentare l'essere al quale il tempo rassomiglia, ammesso che questo abbia una rassomiglianza con l'eternità.

2. *[L'eternità non è l'Intelligenza]*

Che cosa dobbiamo dire intorno alla natura dell'eternità? È forse la stessa essenza intelligibile, come se si dicesse che il tempo è il cielo intero e il mondo?

E questa opinione sul tempo si dice che alcuni l'abbiano avuta[200]. *[5]* Infatti noi immaginiamo e pensiamo che l'eternità sia un essere molto venerabile, ma altrettanto pensiamo della natura intelligibile; sicché non possiamo dire quale dei due sia più venerabile. Ma non si può dire questo del <principio> che è al di là <dell'intelligibile>; perciò si conclude identificando <l'eternità con la natura intelligibile>. Infatti il mondo intelligibile e l'eternità contengono *[10]* ambedue in sé le stesse cose.

ἐν θατέρῳ λέγωμεν –ἐν τῷ αἰῶνι[b] –κεῖσθαι, καὶ ὅταν τὸ αἰώνιον κατηγορῶμεν αὐτῷ –ἡ μὲν γάρ, φησι, τοῦ παραδείγματος φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος,–ἄλλο τὸν αἰῶνα πάλιν αὖ λέγομεν, εἶναι μέντοι περὶ ἐκείνην ἢ ἐν ἐκείνῃ ἢ παρεῖναι *[15]* ἐκείνῃ φαμέν. Τὸ δὲ σεμνὸν ἑκάτερον εἶναι ταὐτότητα οὐ δηλοῖ· ἴσως γὰρ ἂν καὶ τῷ ἑτέρῳ αὐτῶν παρὰ τοῦ ἑτέρου τὸ σεμνὸν γίνοιτο. Ἥ τε περιοχὴ τῷ μὲν ὡς μερῶν ἔσται, τῷ δὲ αἰῶνι ὁμοῦ τὸ ὅλον οὐχ ὡς μέρος, ἀλλ' ὅτι πάντα τὰ τοιαῦτα οἷα αἰώνια κατ' αὐτόν. *[20]*

Ἀλλ' ἆρα κατὰ τὴν στάσιν φατέον τὴν ἐκεῖ τὸν αἰῶνα εἶναι, ὥσπερ ἐνταῦθα τὸν χρόνον κατὰ τὴν κίνησίν φασιν; Ἀλλ' εἰκότως ἄν τις τὸν αἰῶνα ζητήσειε πότερα[c] ταὐτὸν τῇ στάσει λέγοντες ἢ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ τῇ στάσει τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. Εἰ μὲν γὰρ τῇ στάσει ταὐτόν, πρῶτον μὲν οὐκ *[25]* ἐροῦμεν αἰώνιον τὴν στάσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα αἰώνιον· τὸ γὰρ αἰώνιον τὸ μετέχον αἰῶνος. Ἔπειτα ἡ κίνησις πῶς αἰώνιον; Οὕτω γὰρ ἂν καὶ στάσιμον εἴη. Εἶτα πῶς ἔχει ἡ τῆς στάσεως ἔννοια ἐν αὐτῇ[d] τὸ ἀεί; Λέγω δὲ οὐ τὸ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ οἷον νοοῦμεν, ὅταν τὸ ἀίδιον λέγωμεν. Εἰ *[30]* δὲ τῇ τῆς οὐσίας στάσει, ἔξω πάλιν αὖ τὰ ἄλλα γένη τοῦ αἰῶνος ποιήσομεν. Εἶτα τὸν αἰῶνα οὐ μόνον ἐν στάσει δεῖ νοεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἑνί· εἶτα καὶ ἀδιάστατον, ἵνα μὴ ταὐτὸν ᾖ χρόνῳ· ἡ δὲ στάσις οὔτε τὴν τοῦ ἓν οὔτε τὴν τοῦ ἀδιαστάτου ἔχει ἔννοιαν ἐν αὐτῇ, ᾗ στάσις. Εἶτα τοῦ μὲν *[35]* αἰῶνος κατηγοροῦμεν τὸ μένειν ἐν ἑνί· μετέχοι ἂν οὖν στάσεως, ἀλλ' οὐκ αὐτοστάσις εἴη.

3. Τί ἂν οὖν εἴη τοῦτο, καθ' ὃ τὸν κόσμον πάντα τὸν ἐκεῖ αἰώνιον λέγομεν καὶ ἀίδιον εἶναι, καὶ τί ἡ ἀιδιότης, εἴτε ταὐτὸν καὶ ἡ αὐτὴ τῷ αἰῶνι, εἴτε κατ' αὐτὴν ὁ αἰών; Ἆρά γὰρ[a] καθ' ἕν τι δεῖ, ἀλλὰ ἐκ πολλῶν συνηθροισμένην *[5]* τινὰ νόησιν, ἢ καὶ φύσιν εἴτ' ἐπακολουθοῦσαν τοῖς ἐκεῖ εἴτε συνοῦσαν εἴτ' ἐνορωμένην, πάντα δὲ ταῦτα ἐκείνην μίαν μὲν οὖσαν, πολλὰ δὲ δυναμένην καὶ πολλὰ οὖσαν; Καὶ ὅ γε τὴν πολλὴν δύναμιν εἰσαθρήσας κατὰ μὲν τοδὶ τὸ οἷον ὑποκείμενον λέγει οὐσίαν, εἶτα κίνησιν τοῦτο, καθ' ὃ *[10]* ζωὴν ὁρᾷ, εἶτα στάσιν τὸ πάντῃ ὡσαύτως, θάτερον δὲ καὶ ταὐτόν, ᾗ ταῦτα ὁμοῦ ἕν. Οὕτω δὴ καὶ συνθεὶς πάλιν αὖ εἰς ἓν ὁμοῦ εἶναι ζωὴν μόνην, ἐν τούτοις τὴν ἑτερότητα συστείλας καὶ

Ma quando noi diciamo che l'una è posta nell'altro e quando predichiamo l'eternità dell'essere intelligibile, – dice infatti <Platone> che la natura del modello è di essere eterna[201] –, noi veniamo ad affermare che l'eternità è altra cosa <dalla natura intelligibile>, poiché essa è intorno a lei, o in lei, o presente a lei. *[15]* L'essere ambedue auguste non prova la loro identità; perché forse il carattere augusto dell'una deriva dall'altra. E poi nell'una le cose sono contenute come sue parti, ma nell'eternità il tutto si trova intero senza dividersi, poiché tali cose per essa sono tutte eterne. *[20]*

Bisogna dire che l'eternità consiste nella quiete intelligibile, così come si dice che il tempo quaggiù consiste nel movimento? Ma si potrebbe anche ricercare se l'eternità venga fatta identica alla quiete in senso assoluto, o alla quiete che appartiene all'essenza. Se è fatta identica alla quiete, non potremo più dire, *[25]* anzitutto, che la quiete è eterna, come non diremo che l'eternità è eterna: poiché è eterno ciò che partecipa dell'eternità. E poi, come il movimento sarebbe eterno? Ma così esso sarebbe stabile. E ancora, come la nozione di quiete conterrebbe in sé la nozione di perpetuità? Non parlo <della successione infinita> nel tempo, ma di quella a cui pensiamo, quando parliamo di perpetuità. *[30]*

Se <l'eternità> è fatta identica alla quiete dell'essenza, dovremo ammettere che gli altri generi <dell'essere> siano fuori dell'eternità.

E poi bisogna pensare che l'eternità consiste non solo nella quiete, ma anche nell'unità, e che essa è anche individua, altrimenti sarebbe identica al tempo; ma la quiete, come tale, non implica in sé né la nozione di unità né quella di indivisibilità. *[35]* Infine, noi diciamo dell'eternità che essa persiste nell'unità[202]: partecipa dunque del riposo, ma non è il riposo in sé.

3. *[L'eternità è la vita piena, intera e indivisibile]*

Qual è dunque questo carattere, per il quale noi diciamo che tutto il mondo intelligibile è eterno e perpetuo?

E cos'è la perpetuità? È identica alla eternità, oppure l'eternità viene dopo di essa?

Bisogna concepire <il mondo intelligibile> secondo unità; se non che, la sua nozione è composta di molte cose, *[5]* anche se una natura <unica> accompagna gli esseri intelligibili o unendosi ad essi o apparendo in essi; tutti questi esseri <intelligibili> formano quell'unica natura, la quale però ha molte potenze ed è molte cose. Perciò chi avrà considerato la pienezza di questa potenza la chiamerà sostanza in quanto essa è come un substrato; movimento, in quanto *[10]* vede la sua vita; quiete, in quanto essa rimane sempre nello stesso modo; alterità e anche identità[203], in quanto gli esseri intelligibili formano insieme

τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ οὐδέποτε ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο νόησιν ἢ *[15]* ζωήν, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ ἀεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ' οὐ νῦν μὲν τόδε, αὖθις δ' ἕτερον, ἀλλ' ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὖθις δ' ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων *[20]* ὄντων καὶ οὔποτε εἰς ῥύσιν προιόντων, ἀλλὰ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ ἐν αὐτῷ καὶ οὐ μὴ μεταβάλλοντος, ὄντος δ' ἐν τῷ παρόντι ἀεί, ὅτι οὐδὲν αὐτοῦ παρῆλθεν οὐδ' αὖ γενήσεται, ἀλλὰ τοῦτο ὅπερ ἔστι, τοῦτο καὶ ὄντος[b]· ὥστε εἶναι τὸν αἰῶνα οὐ τὸ ὑποκείμενον, ἀλλὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου *[25]* οἷον ἐκλάμπον κατὰ τὴν [τοῦ] ἣν ἐπαγγέλλεται[c] περὶ τοῦ μὴ μέλλοντος, ἀλλὰ ἤδη ὄντος, ταυτότητα, ὡς ἄρα οὕτως[d] καὶ οὐκ ἄλλως. Τί γὰρ ἂν καὶ ὕστερον αὐτῷ γένοιτο, ὃ μὴ νῦν ἐστι; Μηδ' αὖ ὕστερον ἐσομένου, ὃ μὴ ἔστιν ἤδη. Οὔτε γὰρ ἔστιν, ἀφ' οὗ εἰς τὸ νῦν ἥξει· ἐκεῖνο γὰρ ἦν *[30]* οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ τοῦτο· οὔτε μέλλοντος ἔσεσθαι, ὃ μὴ νῦν ἔχει. Ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἦν ἕξει περὶ αὐτό[e]· τί γὰρ ἔστιν, ὃ ἦν αὐτῷ καὶ παρελήλυθεν; Οὔτε τὸ ἔσται· τί γὰρ ἔσται αὐτῷ; Λείπεται δὴ ἐν τῷ εἶναι τοῦτο ὅπερ ἔστιν εἶναι. Ὃ οὖν μήτε ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο *[35]* ἑστὼς ἔχον τὸ εἶναι τῷ μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μηδ' αὖ μεταβεβληκέναι ἐστὶν ὁ αἰών. Γίνεται τοίνυν ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰών.

4. Οὐκ ἔξωθεν δὲ δεῖ συμβεβηκέναι νομίζειν τοῦτον ἐκείνῃ τῇ φύσει, ἀλλ' ἐκείνη καὶ ἐξ ἐκείνης καὶ σὺν ἐκείνῃ. Ἐνορᾶται γὰρ ἐνοῦσα παρ' αὐτῆς[a], ὅτι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα λέγομεν ἐκεῖ εἶναι ἐνυπάρχοντα ὁρῶντες λέγομεν ἐκ *[5]* τῆς οὐσίας ἅπαντα καὶ σὺν τῇ οὐσίᾳ. Τὰ γὰρ πρώτως ὄντα συνόντα δεῖ τοῖς πρώτοις καὶ ἐν τοῖς πρώτοις εἶναι· ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν ἐν αὐτοῖς καὶ ἐξ αὐτῶν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτοῖς. Καὶ τὰ μὲν ὥσπερ ἐν μέρει τοῦ παντὸς ὄντος, τὰ δ' ἐν παντί, ὥσπερ καὶ τὸ ἀληθῶς τοῦτο πᾶν οὐκ ἐκ *[10]* τῶν μερῶν ἠθροισμένον, ἀλλὰ τὰ μέρη γεννῆσαν αὐτό, ἵνα καὶ ταύτῃ ὡς ἀληθῶς πᾶν ᾖ. Καὶ ἡ ἀλήθεια δὲ οὐ συμφωνία πρὸς ἄλλο ἐκεῖ, ἀλλ' αὐτοῦ ἑκάστου οὗπερ ἀλήθεια. Δεῖ δὴ τὸ πᾶν τοῦτο τὸ ἀληθινόν, εἴπερ ἔσται πᾶν ὄντως, μὴ μόνον εἶναι πᾶν ᾗ ἐστι τὰ πάντα, ἀλλὰ καὶ τὸ πᾶν ἔχειν *[15]* οὕτως ὡς μηδενὶ[b] ἐλλείπειν. Εἰ τοῦτο, οὐδ' ἔσται τι αὐτῷ· εἰ γὰρ ἔσται, ἐλλεῖπον

un'unità. Riunendo poi, inversamente, in unità <queste potenze> così che una vita unica sia nel loro insieme, collegando l'alterità, l'atto incessante <cioè il movimento>, l'identità indifferenziata, il pensiero e *[15]* la vita che non passano da una ad altra cosa: insomma ciò che rimane identico e indivisibile, e guardando a tutte queste cose, egli vede l'eternità come una vita che persiste in se stessa e possiede sempre presente il tutto, che non è ora questo ora quello, ma tutte le cose insieme, che non è ora una cosa ed ora un'altra, ma una perfezione indivisibile, simile a un punto, in cui si riuniscono tutte <le linee> *[20]* senza mai uscirne fuori; ma essa persiste in se stessa nella sua identità, giammai modificata, ed è sempre nel presente, sicché di essa nulla è passato o verrà, ma è sempre ciò che è ed è sempre tale.

L'eternità non è quindi il substrato <degli intelligibili>, ma come l'irraggiamento che ne deriva *[25]* per quella identità che esso afferma di sé non con ciò che sarà, ma con ciò che è; perciò esso è ciò che è e non altrimenti. Che cosa gli può accadere, che già non sia? Non c'è per esso avvenire che non sia già <presente>. Non c'è infatti <il momento>, dal quale si arrivi a quello attuale, poiché quello non *[30]* è un altro momento, ma quello stesso; neppure ci sarà quello futuro, che necessariamente non possegga di già. Non si potrà dire di esso: «era»; che cosa infatti era ed è passato per esso? Né si può dire: «sarà»; che cosa infatti gli accadrà? Rimane che sia nell'essere che è l'essere <suo>. «L'essere che non era, né sarà, ma è soltanto»[204], *[35]* l'essere stabile che non sarà modificato nell'avvenire e non s'è mai cangiato, è l'eternità. Questa vita insieme intera e piena e indivisibile in ogni senso, che inerisce all'essere ed è nell'essere, è l'eternità che cerchiamo.

4. *[Eternità vuol dire «essere sempre»]*

Non bisogna pensare che l'eternità sia un accidente esterno della natura intelligibile, ma che è questa natura e viene da essa ed è in essa. La si vede infatti presso di lei nell'essenza, poiché anche di tutte le altre qualità che riconosciamo all'essere intelligibile noi, vedendole inerenti, diciamo *[5]* che derivano dalla sua essenza e sono in essa. Gli esseri primi devono essere uniti ai primi ed essere nei primi; perciò anche la bellezza è in essi e viene da essi, e così pure la verità. E gli uni sono come in una parte dell'essere totale <intelligibile>, gli altri in tutto l'essere; e l'essere è veramente un tutto *[10]* non composto di parti, ma che genera le sue parti per essere veramente un tutto. Nel mondo intelligibile la verità non è accordo con altra cosa, ma <appartiene> a ciascun essere di cui è verità.

È necessario che il vero tutto, se è realmente tutto, non sia soltanto tutte le cose, ma possegga il tutto *[15]* in modo tale da non mancar di nulla. Se è così, nulla *sarà* per esso; infatti se una cosa sarà, essa prima

ἦν τούτῳ· οὐκ ἄρα ἦν πᾶν. Παρὰ φύσιν δὲ τί ἂν αὐτῷ γένοιτο; Πάσχει γὰρ οὐδέν. Εἰ οὖν μηδὲν αὐτῷ γένοιτο, οὐδὲ μέλλει οὐδὲ ἔσται οὐδ' ἐγένετο. Τοῖς μὲν οὖν γενητοῖς[c], εἰ ἀφέλοις τὸ ἔσται, ἅτε *[20]* ἐπικτωμένοις ἀεὶ εὐθὺς ὑπάρχει μὴ[d] εἶναι· τοῖς δὲ μὴ τοιούτοις, εἰ προσθείης τὸ ἔσται, ὑπάρχει τὸ ἔρρειν ἐκ τῆς τοῦ εἶναι ἕδρας· δῆλον γὰρ ὅτι ἦν αὐτοῖς τὸ εἶναι οὐ σύμφυτον, εἰ γίγνοιτο ἐν τῷ μέλλειν καὶ γενέσθαι καὶ ἔσεσθαι εἰς ὕστερον. Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γενητοῖς[c] ἡ *[25]* οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχριπερ ἂν εἰς ἔσχατον ἥκῃ τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτ' ἐστί· τοῦτο δὴ τὸ ἔστιν εἶναι[f], καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι. Καὶ τῷ παντὶ δεῖ,[g] εἰς ὅπερ οὕτως ἔσται. Διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι *[30]* καὶ στῆναι οὐ θέλει ἕλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας· ὥστε εἶναι ἡμῖν εὑρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι. Τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις οὐδὲ ἔφεσίς ἐστι τοῦ μέλλοντος· ἤδη γάρ *[35]* εἰσι τὸ ὅλον, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν ἔχουσι πᾶν· ὥστε οὐδὲν ζητοῦσι, διότι τὸ μέλλον αὐτοῖς οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἄρα ἐκεῖνο, ἐν ᾧ τὸ μέλλον. Ἡ οὖν τοῦ ὄντος παντελὴς οὐσία καὶ ὅλη, οὐχ ἡ ἐν τοῖς μέρεσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν τῷ μηδ' ἂν ἔτι ἐλλείψειν καὶ τὸ μηδὲν[h] ἂν μὴ *[40]* ὂν αὐτῇ προσγενέσθαι – οὐ γὰρ μόνα τὰ ὄντα πάντα δεῖ παρεῖναι τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ, ἀλλὰ καὶ μηδὲν τοῦ ποτε μὴ ὄντος – αὕτη ἡ διάθεσις αὐτοῦ καὶ φύσις εἴη ἂν αἰών· αἰὼν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος.

5. Τοῦτο δέ, ὅταν τινὶ προσβαλὼν τῇ ψυχῇ ἔχω λέγειν περὶ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ ὁρᾶν αὐτὸ τοιοῦτον οἷον μηδὲν περὶ αὐτὸ ὅλως γεγονέναι – εἰ γὰρ τοῦτο, οὐκ ἀεὶ ὄν, ἢ οὐκ ἀεί τι ὅλον ὄν – ἆρ' οὖν ἤδη ἀίδιον, εἰ μὴ καὶ ἐνυπάρχοι *[5]* αὐτῷ τοιαύτη φύσις, ὡς πίστιν ἔχειν περὶ αὐτοῦ, ὡς οὕτω καὶ μὴ ἄλλως ἔτι, ὡς, εἰ πάλιν προσβάλοις, εὑρεῖν τοιοῦτον; Τί οὖν, εἰ μηδὲ ἀφίσταιτό τις αὐτοῦ τῆς θέας, ἀλλὰ συνὼν[a] εἴη τῆς φύσεως ἀγασθεὶς καὶ δυνατὸς τοῦτο πράττειν ἀτρύτῳ φύσει ἢ δραμὼν καὶ αὐτὸς εἰς *[10]* αἰῶνα ἔσται[b] καὶ οὐκ ἀποκλίνων οὐδαμῇ, ἵν' ᾖ ὅμοιος καὶ αἰώνιος, τῷ ἐν αὐτῷ[c] αἰωνίῳ τὸν αἰῶνα καὶ τὸ αἰώνιον θεώμενος; Εἰ οὖν τὸ οὕτως ἔχον αἰώνιον καὶ ἀεὶ ὄν, τὸ μὴ ἀποκλῖνον εἰς ἑτέραν φύσιν κατὰ μηδέν, ζωὴν ἔχον, ἣν ἔχει πᾶσαν ἤδη, οὐ προσλαβὸν οὐδὲ προσλαμβάνον

gli mancava; e perciò esso non era il tutto. Inoltre, che cosa potrebbe accadergli di contrario alla sua natura? Esso infatti non patisce affatto. Se dunque nulla gli può accadere, non c'è per esso né futuro né passato.

Se alle cose generate si togliesse il futuro, esse *[20]* cadrebbero nel non-essere immediatamente, perché così acquisterebbero ad ogni istante qualcosa di nuovo; se alle cose non generate si aggiungesse il futuro, accadrebbe a loro di decadere dalla dignità di esseri veri. È chiaro che l'essere non era loro inerente, se esso è sopraggiunto in loro nel passato o deve arrivare nel futuro. Indubbiamente l'essere delle cose generate *[25]* va dal principio della loro generazione sino al loro ultimo momento, nel quale non sono più: questo <per esse> è il futuro, e, se questo venisse loro tolto[205], la loro vita verrebbe diminuita: e così anche il loro essere.

Anche l'universo sensibile ha un futuro al quale tende. Esso si affretta perciò verso il suo futuro *[30]* e non vuole arrestarsi, attrae a sé la propria esistenza facendo ora questo ora quello e si muove circolarmente perché aspira all'essere; e così abbiamo scoperto la causa di questo movimento che aspira, in chi ha un avvenire, a una esistenza perpetua. Ma negli esseri primi e beati non c'è aspirazione al futuro; essi *[35]* sono già il tutto ed hanno la vita totale che in qualche modo è dovuta a loro; sicché essi non ricercano nulla, poiché per essi non c'è né il futuro né il tempo, di cui il futuro fa parte.

Dunque la sostanza dell'essere è intera e totale, non soltanto quella che è nelle sue parti, ma anche quella a cui nulla manca *[40]* e a cui non potrebbe aggiungersi alcunché di non-essere. Non soltanto è necessario che tutti gli esseri appartengano all'essere intero e totale, ma anche che nessun non-essere sia in quello: questo suo modo d'essere e questa sua caratteristica è l'eternità.

Infatti «eternità» deriva da «essere sempre»[206].

5. *[L'eternità è vita infinita e completa]*

Quando io, rivolto con la mia mente a qualche essere, penso, anzi vedo, che assolutamente nulla è sopraggiunto in esso, posso dire che è eterno; se qualcosa <gli fosse accaduto>, esso non sarebbe sempre, né sarebbe stato sempre l'esistenza totale. E forse che io lo <vedrei> eterno, se esso non avesse *[5]* tale natura da creare <in me> la prova che è sempre stato così e non altrimenti, in modo che io, considerandolo nuovamente, lo ritrovassi come prima? Che cosa <avverrebbe>, dunque, se l'uomo non si distraesse da questa contemplazione, ma unendosi a questi esseri e da loro affascinato fosse capace di far ciò senza provar fatica e, dopo essere salito sino *[10]* all'eternità, rimanesse così senza mai declinare per esser eterno come loro, contemplando l'eternità e gli esseri eterni con ciò che v'è di eterno in lui? Dunque se l'essere che si trova così è eterno ed è sempre, ciò che non tende per nulla a un'altra

ἢ *[15]* προσληψόμενον, εἴη ἂν ἀίδιον μὲν τὸ οὕτως ἔχον, ἀιδιότης δὲ ἡ τοιαύτη κατάστασις τοῦ ὑποκειμένου ἐξ αὐτοῦ οὖσα καὶ ἐν αὐτῷ, αἰὼν δὲ τὸ ὑποκείμενον μετὰ τῆς τοιαύτης καταστάσεως ἐμφαινομένης. Ὅθεν σεμνὸν ὁ αἰών, καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ ἡ ἔννοια λέγει· λέγει δὲ τούτῳ τῷ θεῷ. Καὶ *[20]* καλῶς[d] ἂν λέγοιτο ὁ αἰὼν θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν οἷός ἐστι, τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμὲς καὶ ταὐτὸν καὶ οὕτως[e] καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ. Εἰ δ' ἐκ πολλῶν λέγομεν αὐτόν, οὐ δεῖ θαυμάζειν· πολλὰ γὰρ ἕκαστον τῶν ἐκεῖ διὰ δύναμιν ἄπειρον· ἐπεὶ καὶ τὸ ἄπειρον τὸ μὴ ἂν ἐπιλείπειν[f], καὶ τοῦτο κυρίως, ὅτι *[25]* μηδὲν αὐτοῦ[g] ἀναλίσκει. Καὶ εἴ τις οὕτω τὸν αἰῶνα λέγοι ζωὴν ἄπειρον ἤδη τῷ πᾶσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν αὐτῆς[h] τῷ μὴ παρεληλυθέναι μηδ' αὖ μέλλειν – ἤδη γὰρ οὐκ ἂν εἴη πᾶσα – ἐγγὺς ἂν εἴη τοῦ ὁρίζεσθαι. Τὸ γὰρ ἑξῆς «τῷ πᾶσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν» ἐξήγησις ἂν εἴη *[30]* τοῦ «ἄπειρον ἤδη εἶναι».

6. Ἐπειδὴ δὲ ἡ τοιαύτη φύσις οὕτω παγκάλη καὶ ἀίδιος περὶ τὸ ἓν καὶ ἀπ' ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο, οὐδὲν ἐκβαίνουσα ἀπ' αὐτοῦ, μένουσα δὲ ἀεὶ περὶ ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ ζῶσα κατ' ἐκεῖνο, εἴρηταί τε, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοῦτο τῷ *[5]* Πλάτωνι καλῶς καὶ βαθείᾳ τῇ γνώμῃ καὶ οὐκ ἄλλως, τοῦτο δὴ τὸ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί, ἵνα μὴ μόνον ᾖ αὐτὸς αὐτὸν εἰς ἓν πρὸς ἑαυτὸν ἄγων, ἀλλ' ἡ[a] περὶ τὸ ἓν τοῦ ὄντος ζωὴ ὡσαύτως, τοῦτο ὃ δὴ[b] ζητοῦμεν· καὶ τὸ οὕτω μένον αἰὼν εἶναι. Τὸ γὰρ τοῦτο καὶ οὕτω μένον καὶ *[10]* αὐτὸ τὸ μένον ὅ ἐστιν ἐνέργεια ζωῆς μενούσης παρ' αὐτῆς[c] πρὸς ἐκεῖνο καὶ ἐν ἐκείνῳ καὶ οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ζῆν ψευδομένη ἔχοι ἂν τὸ αἰὼν εἶναι. Τὸ γὰρ ἀληθῶς εἶναί ἐστι τὸ οὐδέποτε μὴ εἶναι οὐδ' ἄλλως εἶναι· τοῦτο δὲ ὡσαύτως εἶναι· τοῦτο δὲ ἀδιαφόρως εἶναι. *[15]* Οὐκ ἔχει οὖν ὁτιοῦν [τὸ] ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐδ' ἄρα διαστήσεις, οὐδ' ἐξελίξεις, οὐδὲ προάξεις, οὐδὲ παρατενεῖς, οὐδ' ἄρα οὐδὲ πρότερον αὐτοῦ οὐδέ τι[d] ὕστερον λαβεῖν ἔχεις. Εἰ οὖν μήτε πρότερον μήτε ὕστερον περὶ αὐτό, τὸ δ' «ἔστιν» ἀληθέστατον τῶν περὶ αὐτὸ καὶ αὐτό, καὶ οὕτω δέ[e], ὅτι *[20]* ἐστὶν ὡς οὐσίᾳ ἢ τῷ ζῆν[f], πάλιν αὖ ἥκει ἡμῖν τοῦτο, ὃ δὴ λέγομεν, ὁ αἰών. Ὅταν δὲ τὸ ἀεὶ λέγωμεν καὶ τὸ οὐ ποτὲ μὲν ὄν, ποτὲ δὲ μὴ ὂν ἡμῶν, ἕνεκα[g] τῆς σαφηνείας δεῖ νομίζειν λέγεσθαι· ἐπεὶ τό γε ἀεὶ τάχ' ἂν οὐ κυρίως λέγοιτο[h], ἀλλὰ ληφθὲν εἰς δήλωσιν τοῦ ἀφθάρτου πλανῷ *[25]* ἂν τὴν ψυχὴν εἰς ἔκτασιν[i] τοῦ πλείονος καὶ ἔτι ὡς μὴ ἐπιλείψοντός ποτε. Τὸ δὲ ἴσως βέλτιον ἦν μόνον τὸ «ὢν» λέγειν.

natura, poiché possiede tutta la sua vita, e non ha ricevuto né riceve *[15]* né riceverà alcunché, si deve considerare perpetuo; e la perpetuità sarà una maniera d'essere del soggetto, che viene da esso ed è in esso, e l'eternità sarà il soggetto stesso insieme con quella maniera di essere che si manifesta <in essa>.

Perciò l'eternità è venerabile e la riflessione ci dice che essa è identica a Dio. *[20]* E giustamente si può dire che l'eternità è Dio stesso che si mostra e si manifesta qual è, cioè come l'Essere, immutabile, identico a sé e perciò stabile nella sua vita. E se diciamo che questo Essere consta di parecchi, non bisogna meravigliarsene: infatti ciascun essere intelligibile è molteplice, perché esso è infinito per potenza; ed è infinito perché non manca di cosa alcuna ed è quello che è nel senso vero e proprio *[25]* perché non perde nulla di sé. Se si dicesse dunque che l'eternità è vita infinita perché completa, e che essa non perde nulla di sé poiché non ha né passato né futuro, perché altrimenti non sarebbe completa, si sarebbe vicini a una sua definizione. Infatti ciò che segue: «è una vita completa e non perde nulla», è una spiegazione *[30]* della sua infinità.

6. *[L'eternità è presso l'Uno e resta nell'Uno]*

Poiché questa natura così bella ed eterna è presso l'Uno e viene da Lui e va a lui senza mai allontanarsene, ma rimane sempre presso di Lui e in lui vive in modo conforme alla sua legge, per questo, io credo, è stato detto *[5]* da Platone con bellezza e profondità di pensiero che «l'eternità resta nell'Uno»[207]; sicché essa non solo si riconduce all'Uno di per se stessa, ma piuttosto è la vita dell'essere che circola intorno all'Uno. Questo noi cerchiamo: e cioè l'essere dell'eternità che così sussiste. Infatti ciò che sussiste così <presso l'Uno> e *[10]* rimane ciò che è ed è perciò l'atto di una vita permanente che tende da sé all'Uno ed è in lui e possiede il vero essere e la vera vita, possiede l'eternità. Ed essere veramente vuol dire non cessar mai di essere e non essere diversamente; cioè essere sempre nello stesso modo e non differire mai da se stesso. *[15]* Questo essere non contiene ora una ora un'altra cosa; in lui nessun intervallo, né sviluppo, né processo né estensione; tu non potresti distinguere in esso né un prima né un dopo. E se in esso non c'è né un prima né un dopo, se esso è la cosa più vera di quante sono intorno a lui ed è se stesso *[20]* perché è sostanza e vita, noi ritorneremo a dire di esso che è l'eternità.

E quando noi diciamo che esso è sempre e non già che esso ora sia ed ora no, bisogna capire che noi diciamo così solo per essere più chiari. Qui il «sempre» non è detto nel suo vero significato, ma è adoperato a designare la incorruttibilità <dell'essere>; *[25]* tuttavia può far deviare il pensiero e fargli rappresentare una cosa maggiore che non cessa mai.

'Αλλὰ ὥσπερ τὸ ὂν ἀρκοῦν ὄνομα τῇ οὐσίᾳ, ἐπειδὴ καὶ τὴν γένεσιν οὐσίαν ἐνόμιζον, ἐδεήθησαν πρὸς τὸ μαθεῖν καὶ προσθήκης τοῦ ἀεί. Οὐ γὰρ ἄλλο μέν ἐστιν ὄν, *[30]* ἄλλο δὲ τὸ ἀεὶ ὄν, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μὲν φιλόσοφος, ἄλλο δὲ ὁ ἀληθινός· ἀλλ' ὅτι τὸ ὑποδυόμενον ἦν φιλοσοφίαν, ἡ προσθήκη τοῦ ἀληθινοῦ ἐγένετο. Οὕτω καὶ τῷ ὄντι τὸ ἀεὶ καὶ τῷ «ὢν» τὸ ἀεί, ὥστε λέγεσθαι «ἀεὶ ὢν»[l]· διὸ ληπτέον τὸ ἀεὶ οἷον «ἀληθῶς ὢν» λέγεσθαι καὶ συναιρετέον τὸ ἀεὶ *[35]* εἰς ἀδιάστατον δύναμιν τὴν οὐδὲν δεομένην οὐδενὸς μεθ' ὃ ἤδη ἔχει· ἔχει δὲ τὸ πᾶν.

Πᾶν οὖν καὶ ὂν καὶ κατὰ πᾶν οὐκ ἐνδεὲς καὶ οὐ ταύτῃ μὲν πλῆρες, ἄλλῃ δὲ ἐλλεῖπον ἡ τοιαύτη φύσις. Τὸ γὰρ ἐν χρόνῳ, κἂν τέλειον ᾖ, ὡς δοκεῖ, οἷον σῶμά τι[m] ἱκανὸν *[40]* ψυχῇ[n] τέλειον, δεόμενον καὶ τοῦ ἔπειτα, ἐλλεῖπον τῷ χρόνῳ, οὗ δεῖται, ἅτε[o] σὺν ἐκείνῳ, εἰ παρείη αὐτῷ καὶ συνθέοι, ὂν ἀτελές· ταύτῃ ὂν ὁμωνύμως ἂν τέλειον λέγοιτο. Ὅτῳ δὲ ὑπάρχει μηδὲ τοῦ ἔπειτα δεῖσθαι μήτε εἰς χρόνον ἄλλον μεμετρημένον μήτε τὸν ἄπειρον καὶ ἀπείρως *[45]* ἐσόμενον, ἀλλ' ὅπερ δεῖ εἶναι, τοῦτο ἔχει[p], τοῦτό ἐστιν οὗ ἡ ἔννοια ἐπορέγεται, ᾧ τὸ εἶναι οὐκ ἐκ τοῦ τοσοῦδε, ἀλλὰ πρὸ τοῦ τοσοῦδε. Ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ μηδὲ τοσῷδε ὄντι πάντη μηδενὸς ἐφάπτεσθαι τοσοῦδε, ἵνα μὴ ἡ ζωὴ αὐτοῦ μερισθεῖσα τὸ καθαρῶς ἀμερὲς αὐτοῦ ἀνέλῃ, ἀλλ' ᾖ καὶ τῇ *[50]* ζωῇ ἀμερὲς καὶ τῇ οὐσίᾳ. Τὸ δ' «ἀγαθὸς ἦν» ἀναφέρει εἰς ἔννοιαν τοῦ παντὸς σημαίνων τῷ ἐπέκεινα παντὶ τὸ μὴ ἀπὸ χρόνου τινός· ὥστε μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχήν τινα χρονικὴν εἰληφέναι τῆς αἰτίας τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸ πρότερον παρεχούσης. 'Αλλ' ὅμως δηλώσεως χάριν τοῦτο εἰπὼν *[55]* μέμφεται ὕστερον καὶ τούτῳ τῷ ὀνόματι ὡς οὐδ' αὐτοῦ ὀρθῶς πάντη λεγομένου ἐπὶ τῶν τὸν λεγόμενον καὶ νοούμενον αἰῶνα εἰληχότων.

7. Ταῦτα οὖν λέγομεν ἆρά γε μαρτυροῦντες ἑτέροις καὶ ὡς περὶ ἀλλοτρίων τοὺς λόγους ποιούμεθα; Καὶ πῶς; Τίς γὰρ ἂν σύνεσις γένοιτο μὴ ἐφαπτομένοις; Πῶς δ' ἂν ἐφαψαίμεθα τοῖς ἀλλοτρίοις; Δεῖ ἄρα καὶ ἡμῖν μετεῖναι *[5]* τοῦ αἰῶνος. 'Αλλὰ ἐν χρόνῳ οὖσι πῶς; 'Αλλὰ πῶς ἐν χρόνῳ καὶ πῶς ἐν αἰῶνι ἔστιν εἶναι,

Forse sarebbe meglio dirlo soltanto: «ciò che è». Ma sebbene questa espressione bastasse <a designar> la sostanza, poiché si credeva che anche le cose divenienti fossero sostanze[208], ci fu bisogno dell'aggiunta: «sempre», per una miglior comprensione. Infatti ciò che è non è diverso *[30]* da ciò che è sempre, come il filosofo non è diverso dal vero filosofo; ma poiché c'è chi usurpa l'abito filosofico, si aggiunge anche l'aggettivo «vero»[209]. E così a «ciò che è» si aggiunge «sempre», a «sempre» si aggiunge «ciò che è», cosicché si dice: ciò che è sempre. Perciò bisogna prendere «ciò che è sempre» *[35]* nel senso di «ciò che è veramente» e bisogna limitare la parola «sempre» al senso di potenza indivisibile che non ha bisogno di nulla oltre a quello che ha: ma essa possiede tutto.

Una tale natura è tutto e per questo tutto non abbisogna di nulla, e non è completa da un lato e incompleta da un altro. Un essere che è nel tempo, anche se è perfetto in apparenza – come ad esempio a un corpo può sembrare *[40]* perfetta l'anima che è sufficiente a se stessa –, abbisogna ancora dell'avvenire, essendo difettoso per il tempo di cui ha bisogno. Perciò, se esso è unito al tempo e scorre con esso, è un essere imperfetto, anche se lo si dica perfetto in modo equivoco. Ma se è un essere che non abbia bisogno dell'avvenire e non tenda né a un tempo misurato né a un tempo infinito, *[45]* cioè a un avvenire infinito, ma possieda tutto ciò che deve possedere, esso è quello che il nostro pensiero esige; e ad esso l'esistenza non appartiene perché la tragga da un tempo così e così determinato, poiché è prima di qualsiasi tempo. E conviene che esso, non avendo alcuna determinata <distensione>, non si aggiunga a nessuna cosa determinata, affinché la sua vita frantumandosi non perda la sua assoluta indivisibilità, ma sia *[50]* indivisibile nella vita come nell'essenza.

La frase: «era buono»[210] ci riporta alla nozione dell'universo <sensibile> e significa che l'universo, per opera di colui che è al disopra di esso, non comincia da un certo tempo, sicché il mondo non ha avuto un cominciamento nel tempo, poiché la causa del suo essere gli concede l'anteriorità. Però <Platone>, dopo aver detto così per chiarire il suo pensiero, *[55]* corregge in seguito la sua espressione, poiché essa non è affatto adoperata esattamente per esseri che posseggono ciò che designiamo e pensiamo come eternità[211].

7. *[Il tempo e il movimento]*

Dicendo queste cose, testimoniamo noi per altri e discorriamo di cose estranee? E come? Quale ne sarebbe la comprensione se non ne avessimo alcun contatto? Ma come avremmo contatto con cose estranee?

Bisogna dunque che anche noi partecipiamo *[5]* dell'eternità.

Ma come, se siamo nel tempo?

γνωσθείη ἂν εὑρεθέντος πρότερον τοῦ χρόνου. Καὶ τοίνυν καταβατέον ἡμῖν ἐξ αἰῶνος ἐπὶ τὴν ζήτησιν τοῦ χρόνου καὶ τὸν χρόνον· ἐκεῖ μὲν γὰρ ἦν ἡ πορεία πρὸς τὸ ἄνω, νῦν δὲ λέγωμεν ἤδη οὐ *[10]* πάντη[a] καταβάντες, ἀλλ' οὕτως, ὥσπερ κατέβη χρόνος. Εἰ μὲν περὶ χρόνου εἰρημένον μηδὲν ἦν τοῖς παλαιοῖς καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν, ἐχρῆν τῷ αἰῶνι ἐξ ἀρχῆς συνείραντας τὸ ἐφεξῆς λέγειν τὰ δοκοῦντα περὶ αὐτοῦ, πειρωμένους τῇ ἐννοίᾳ αὐτοῦ ἣν κεκτήμεθα ἐφαρμόζειν τὴν λεγομένην *[15]* ὑφ' ἡμῶν δόξαν· νῦν δ' ἀναγκαῖον πρότερον λαβεῖν τὰ μάλιστα ἀξίως λόγου εἰρημένα σκοποῦντας, εἴ τινι αὐτῶν συμφώνως ὁ παρ' ἡμῶν ἕξει λόγος. Τριχῇ δ' ἴσως διαιρετέον τοὺς λεγομένους περὶ αὐτοῦ λόγους τὴν πρώτην. Ἢ γὰρ κίνησις ἡ λεγομένη, ἢ τὸ κινούμενον λέγοι ἄν[b], ἢ *[20]* κινήσεώς τι τὸν χρόνον· τὸ γὰρ στάσιν ἢ τὸ ἑστηκὸς ἢ στάσεώς τι λέγειν παντάπασι πόρρω τῆς ἐννοίας ἂν εἴη τοῦ χρόνου οὐδαμῇ τοῦ αὐτοῦ ὄντος. Τῶν δὲ κίνησιν λεγόντων οἱ μὲν πᾶσαν κίνησιν ἂν λέγοιεν[c], οἱ δὲ τὴν τοῦ παντός· οἱ δὲ τὸ κινούμενον λέγοντες τὴν τοῦ παντὸς ἂν *[25]* σφαῖραν λέγοιεν· οἱ δὲ κινήσεώς τι ἢ διάστημα κινήσεως, οἱ δὲ μέτρον, οἱ δ' ὅλως παρακολουθοῦν αὐτῇ· καὶ ἢ πάσης ἢ τῆς τεταγμένης.

8. Κίνησιν μὲν οὐχ οἷόν τε οὔτε τὰς συμπάσας λαμβάνοντι κινήσεις καὶ οἷον μίαν ἐκ πασῶν ποιοῦντι, οὔτε τὴν τεταγμένην· ἐν χρόνῳ γὰρ ἡ κίνησις ἑκατέρα ἡ λεγομένη. Εἰ δέ τις μὴ ἐν χρόνῳ, πολὺ μᾶλλον ἂν ἀπείη τοῦ *[5]* χρόνος εἶναι, ὡς ἄλλου ὄντος τοῦ ἐν ᾧ ἡ κίνησις, ἄλλου τῆς κινήσεως αὐτῆς οὔσης. Καὶ ἄλλων λεγομένων καὶ λεχθέντων ἂν ἀρκεῖ[a] τοῦτο καὶ ὅτι κίνησις μὲν ἂν καὶ παύσαιτο καὶ διαλίποι[b], χρόνος δὲ οὔ. Εἰ δὲ τὴν τοῦ παντὸς κίνησιν μὴ διαλείπειν τις λέγοι, ἀλλὰ καὶ αὕτη, εἴπερ τὴν *[10]* περιφορὰν λέγοι, ἐν χρόνῳ τινί· καὶ αὕτη περιφέροιτο ἂν[c] εἰς τὸ αὐτό, οὐκ ἐν ᾧ τὸ ἥμισυ ἤνυσται, καὶ ὁ μὲν ἂν εἴη ἥμισυς, ὁ δὲ διπλάσιος, κινήσεως τοῦ παντὸς οὔσης ἑκατέρας, τῆς τε εἰς τὸ αὐτὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰς τὸ ἥμισυ ἡκούσης. Καὶ τὸ ὀξυτάτην δὲ καὶ ταχίστην λέγειν τὴν τῆς ἐξωτάτης *[15]* σφαίρας κίνησιν μαρτυρεῖ τῷ λόγῳ, ὡς ἕτερον[d] ἡ κίνησις αὐτῆς καὶ ὁ χρόνος. Ταχίστη γὰρ πασῶν δηλονότι τῷ ἐλάττονι χρόνῳ τὸ

Si conoscerà che cosa significhi essere nel tempo e nell'eternità, quando si sia scoperto il tempo. Perciò bisogna che noi discendiamo dall'eternità alla indagine sul tempo e quindi nel tempo. Dapprima ci siamo rivolti alle cose superiori, ora diciamo *[10]* di discendere, non sino in fondo, ma fin dove arriva il tempo.

Se sul tempo nulla avessero detto gli antichi e beati filosofi, noi dovremmo anzitutto collegare questo problema a quello dell'eternità ed esporre la nostra opinione tentando di accordarla con la nozione che possediamo del tempo. *[15]* Ora è necessario anzitutto esporre le teorie più degne di considerazione, esaminando se la nostra si accordi con qualcuna di esse.

Bisogna anzitutto distinguere tre teorie sul tempo. Infatti il tempo vien detto o movimento o cosa mossa o *[20]* cosa appartenente al movimento[212]. Dire che esso è la quiete o una cosa in quiete o cosa appartenente alla quiete è del tutto contrario alla nozione che ne abbiamo, poiché il tempo non è mai identico a se stesso. Di coloro che lo dicono movimento, alcuni[213] lo concepiscono come movimento in generale, altri come movimento dell'universo[214]. Coloro che lo dicono una cosa mossa affermano che essa è la sfera[215] dell'universo. *[25]* Infine, di quelli <che lo concepiscono come> cosa appartenente al movimento, alcuni dicono che esso è l'intervallo del movimento[216], altri che è la sua misura[217], altri che è sua conseguenza[218]; e <si dice> anche che esso è proprio o di ogni movimento o soltanto di quello regolare.

8. *[Il tempo non è movimento, ma il movimento è nel tempo]*

Non è possibile che il tempo sia movimento, sia che si prendano tutti i movimenti per considerarli come un movimento solo, sia che <si consideri> quello regolare: in ambedue i casi il movimento è sempre nel tempo. E se un movimento non fosse nel tempo, esso sarebbe ancor più lontano *[5]* dall'essere il tempo, poiché altro è ciò in cui è il movimento, altro è il movimento stesso. Altri argomenti si portano e si sono già portati, però basterà dire che il movimento può cessare o essere intermittente, ma non il tempo. E se si dirà che il movimento dell'universo non si interrompe, noi diremo che anche questo, se *[10]* si tratta del movimento di rivoluzione, ritorna allo stesso punto, ma non nel tempo in cui si è effettuata metà <della rivoluzione>; questo <tempo> è metà <dell'altro>, e <il primo> è doppio <del secondo>; eppure i due movimenti, la rivoluzione completa e la sua metà, sono ambedue un movimento dell'universo.

E poi il dire che la sfera esterna si muove del movimento più rapido e più veloce *[15]* si accorda con la tesi che altro è il movimento <delle sfere> e altro la sua durata. La più veloce di tutte è tale perché percorre una distanza maggiore, anzi la massima in un tempo minore; le altre

μεῖζον καὶ τὸ μέγιστον διάστημα ἀνύειν· τὰ δ' ἄλλα βραδύτερα τῷ ἐν πλείονι ἂν καὶ μέρος[c] αὐτοῦ. *[20]*

Εἰ τοίνυν μηδὲ ἡ κίνησις τῆς σφαίρας ὁ χρόνος, σχολῇ γ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτή, ἣ ἐκ τοῦ κινεῖσθαι ὑπενοήθη χρόνος εἶναι.

Ἆρ' οὖν κινήσεώς τι; Εἰ μὲν διάστημα, πρῶτον μὲν οὐ πάσης κινήσεως τὸ αὐτό, οὐδὲ τῆς ὁμοειδοῦς· θᾶττον γὰρ *[25]* καὶ βραδύτερον ἡ κίνησις καὶ ἡ ἐν τόπῳ. Καὶ εἶεν ἂν ἄμφω μετρούμεναι αἱ διαστάσεις ἑνὶ ἑτέρῳ, ὃ δὴ ὀρθότερον ἄν τις εἴποι χρόνον. Ποτέρας δὴ αὐτῶν τὸ διάστημα χρόνος, μᾶλλον δὲ τίνος αὐτῶν ἀπείρων οὐσῶν; Εἰ δὲ τῆς τεταγμένης, οὐ πάσης μὲν οὐδὲ τῆς τοιαύτης· πολλαὶ γὰρ *[30]* αὗται· ὥστε καὶ πολλοὶ χρόνοι ἅμα ἔσονται. Εἰ δὲ τῆς τοῦ παντὸς διάστημα, εἰ μὲν τὸ ἐν αὐτῇ τῇ κινήσει διάστημα, τί ἂν ἄλλο ἢ ἡ κίνησις ἂν εἴη; Τοσήδε μέντοι· τὸ δὲ τοσόνδε τοῦτο ἤτοι τῷ τόπῳ, ὅτι τοσόσδε ὃν διεξῆλθε, μετρηθήσεται, καὶ τὸ διάστημα τοῦτο ἔσται· τοῦτο δὲ οὐ *[35]* χρόνος, ἀλλὰ τόπος· ἢ αὐτὴ ἡ κίνησις τῇ συνεχείᾳ αὐτῆς[f] καὶ τῷ μὴ εὐθὺς πεπαῦσθαι, ἀλλ' ἐπιλαμβάνειν ἀεί, τὸ διάστημα ἕξει. Ἀλλὰ τοῦτο τὸ πολὺ τῆς κινήσεως ἂν εἴη· καὶ εἰ μὲν εἰς αὐτήν τις βλέπων ἀποφανεῖται πολλήν, ὥσπερ ἂν εἴ τις πολὺ τὸ θερμὸν λέγοι, οὐδ' ἐνταῦθα *[40]* χρόνος φανεῖται οὐδὲ προσπίπτει, ἀλλὰ κίνησις πάλιν καὶ πάλιν, ὥσπερεὶ ὕδωρ ῥέον πάλιν καὶ πάλιν, καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ[g] διάστημα θεωρούμενον. Καὶ τὸ μὲν πάλιν καὶ πάλιν ἔσται ἀριθμός, ὥσπερ δυὰς ἢ τριάς, τὸ δὲ διάστημα τοῦ ὄγκου. Οὕτως οὖν καὶ πλῆθος κινήσεως ὡς δεκάς, ἢ ὡς *[45]* τὸ ἐπιφαινόμενον τῷ οἷον ὄγκῳ τῆς κινήσεως διάστημα, ὃ οὐκ ἔχει ἔννοιαν χρόνου, ἀλλ' ἔσται τὸ τοσόνδε τοῦτο γενόμενον ἐν χρόνῳ, ἢ ὁ χρόνος οὐκ ἔσται πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν ὑποκειμένῳ τῇ κινήσει, συμβαίνει τε πάλιν αὖ κίνησιν τὸν χρόνον λέγειν· οὐ γὰρ ἔξω αὐτῆς τὸ διάστημα, ἀλλὰ *[50]* κίνησις οὐκ ἀθρόα· τὸ δὲ μὴ ἀθρόα εἰς τὸ ἀθρόον ἐν χρόνῳ. Τὸ μὴ ἀθρόον τίνι διοίσει τοῦ ἀθρόως; Ἢ τῷ ἐν χρόνῳ, ὥστε ἡ διεστῶσα κίνησις καὶ τὸ διάστημα αὐτῆς οὐκ αὐτὸ χρόνος, ἀλλ' ἐν χρόνῳ. Εἰ δὲ τὸ διάστημα τῆς κινήσεως λέγοι τις χρόνον, οὐ τὸ αὐτῆς τῆς κινήσεως, *[55]* ἀλλὰ παρ' ὃ αὐτὴ ἡ

sono più lente perché percorrono in un tempo maggiore solo una parte di quella <distanza>. *[20]*

Se dunque il tempo non è il movimento della sfera, tanto meno è la sfera stessa; si suppose infatti che essa sia il tempo per il fatto che essa si muove.

È dunque una cosa appartenente al movimento?

Se è concepito come l'intervallo <del movimento>, <diremo> anzitutto che non tutti i movimenti hanno lo stesso intervallo, neppure quelli della medesima specie: infatti il movimento può essere più veloce *[25]* o più lento, anche quello locale[219]. E le estensioni <dei due movimenti> sono misurate da un'unità, diversa da esse, che sarebbe più esatto chiamare il tempo. E di quale dei due il tempo è intervallo? O piuttosto, di quale fra tutti, dato che ci sono movimenti infiniti? Se è <l'intervallo> del movimento regolare, nemmeno può esser l'intervallo di ogni movimento regolare, poiché *[30]* ce ne sono parecchi; ma così ci sarebbero anche molti tempi insieme. Se è l'intervallo del movimento dell'universo e se è l'intervallo che è nel movimento stesso, che cos'è esso se non il movimento stesso?

Esso avrà certo una lunghezza determinata.

Ma questa lunghezza o sarà misurata dalla lunghezza dello spazio percorso da quel movimento: e allora l'intervallo sarà lo spazio, non più il tempo; *[35]* oppure quel movimento avrà quell'intervallo per la sua continuità e perché non cessa mai, ma riprende continuamente. Ma questo non è che un moltiplicare il movimento; e se osservando questo movimento si afferma che esso si moltiplica – è come se si dicesse che il calore si moltiplica –, il tempo non ne esce perciò evidente, *[40]* ma si avrebbe soltanto movimento che si rinnova continuamente, al pari dell'acqua che scorre sempre e poi ancora, – e l'intervallo che vi si osserva. Quel rinnovarsi <del movimento> sarà espresso da un numero, come due o tre, e l'intervallo da una lunghezza. Così dunque il tempo sarebbe o un numero del movimento, come dieci, *[45]* oppure l'intervallo del movimento che appare nello spazio percorso; questo intervallo però non implica alcuna idea di tempo, ma è <soltanto> una certa lunghezza percorsa nel tempo; oppure il tempo non sarà ovunque, ma sarà in un movimento come in un substrato; ma così si ritornerà di nuovo all'affermazione che il tempo è movimento: infatti l'intervallo <del movimento> non è fuori di esso, ma *[50]* è movimento non istantaneo. Ma un moto non istantaneo si riporta all'istantaneo nel tempo; in che cosa il non istantaneo differirà dall'istantaneo se non per il fatto che esso è nel tempo? Sicché il movimento che si estende <in un intervallo> e il suo intervallo non sono il tempo, ma sono nel tempo.

Se si dirà che il tempo è l'intervallo del movimento non come intervallo del movimento stesso, *[55]* ma come quello lungo il quale il

κίνησις τὴν παράτασιν ἔχοι[h] οἷον συμπαραθέουσα ἐκείνῳ, τί δὲ τοῦτό ἐστιν οὐκ εἴρηται. Δῆλον γάρ, ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐν ᾧ γέγονεν ἡ κίνησις. Τοῦτο δ' ἦν ὃ ἐξ ἀρχῆς ἐζήτει ὁ λόγος, τί ὢν ἐστι χρόνος[i]· ἐπεὶ ὅμοιόν τε γίνεται καὶ ταὐτὸν[l] οἷον εἴ *[60]* τις ἐρωτηθεὶς τί ἐστι χρόνος, λέγοι κινήσεως διάστημα ἐν χρόνῳ. Τί οὖν ἐστι τοῦτο τὸ διάστημα, ὃ δὴ χρόνον καλεῖς[m] τῆς κινήσεως τοῦ οἰκείου διαστήματος ἔξω τιθέμενος; Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἐν αὐτῇ ὁ τιθέμενος τῇ κινήσει τὸ διάστημα τὴν τῆς ἠρεμίας διάστασιν ποῖ θήσεται, ἄπορος ἔσται. *[65]* Ὅσον γὰρ κινεῖταί τι, τοσοῦτον ἂν σταίη καὶ ἄλλο, καὶ εἴποις ἂν τὸν χρόνον ἑκατέρου τὸν αὐτὸν εἶναι, ὡς ἄλλον δηλονότι ἀμφοῖν ὄντα. Τί οὖν ἐστι καὶ τίνα φύσιν ἔχει τοῦτο τὸ διάστημα; Ἐπείπερ τοπικὸν οὐχ οἷόν τε· ἐπεὶ καὶ τοῦτό γε ἔξωθέν ἐστιν.

9. Ἀριθμὸς δὲ κινήσεως ἢ μέτρον – βέλτιον γὰρ οὕτω συνεχοῦς οὔσης – πῶς, σκεπτέον. Πρῶτον μὲν οὖν καὶ ἐνταῦθα τὸ πάσης ὁμοίως ἀπορητέον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ διαστήματος τῆς κινήσεως, εἴ τις τῆς πάσης εἶναι ἐλέγετο[a]. *[5]* Πῶς γὰρ ἄν τις ἀριθμήσειε τὴν ἄτακτον καὶ ἀνώμαλον; ἢ τίς ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ κατὰ τί τὸ μέτρον; Εἰ δὲ τῷ αὐτῷ ἑκατέραν καὶ ὅλως πᾶσαν, ταχεῖαν, βραδεῖαν, ἔσται ὁ ἀριθμὸς καὶ τὸ μέτρον τοιοῦτον, οἷον εἰ δεκὰς εἴη μετροῦσα καὶ ἵππους καὶ βοῦς, ἢ εἰ τὸ αὐτὸ μέτρον *[10]* καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν εἴη. Εἰ δὴ τοιοῦτον μέτρον, τίνων μέν ἐστιν ὁ χρόνος εἴρηται, ὅτι κινήσεων, αὐτὸς δὲ ὅ ἐστιν οὔπω εἴρηται. Εἰ δὲ ὥσπερ δεκάδος ληφθείσης καὶ ἄνευ ἵππων ἔστι νοεῖν τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ μέτρον μέτρον ἐστὶ φύσιν ἔχον τινά, κἂν μήπω μετρῇ, οὕτω δεῖ ἔχειν καὶ *[15]* τὸν χρόνον μέτρον ὄντα· εἰ μὲν τοιοῦτόν ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ οἷον ἀριθμός, τί ἂν τοῦδε τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ κατὰ τὴν δεκάδα ἢ ἄλλου ὁτουοῦν διαφέροι μοναδικοῦ; Εἰ δὲ συνεχὲς μέτρον ἐστί, ποσόν τι ὂν μέτρον ἔσται, οἷον τὸ πηχυαῖον μέγεθος. Μέγεθος[b] τοίνυν ἔσται, οἷον γραμμὴ συνθέουσα *[20]* δηλονότι κινήσει. Ἀλλ' αὕτη συνθέουσα πῶς μετρήσει τὸ ᾧ συνθεῖ; Τί γὰρ μᾶλλον ὁποτερονοῦν θάτερον; Καὶ βέλτιον τίθεσθαι καὶ πιθανώτερον οὐκ ἐπὶ πάσης, ἀλλ' ᾗ συνθεῖ. Τοῦτο δὲ συνεχὲς δεῖ εἶναι, ἢ ἐφέξει ἡ συνθέουσα. Ἀλλ' οὐκ ἔξωθεν δεῖ τὸ μετροῦν λαμβάνειν οὐδὲ

movimento si estende procedendo quasi con esso, non s'è detto però che cosa sia questo intervallo. È chiaro che questo è il tempo in cui si effettua il movimento. Ma la questione che noi ponemmo sin da principio era questa: che cosa sia il tempo; ma questa tesi è simile a chi, *[60]* interrogato su che cosa sia il tempo, risponda che esso è un intervallo di movimento nel tempo. Ma come è questo intervallo che vien detto tempo da chi lo considera fuori dell'intervallo proprio del movimento? Infine chi pone l'intervallo nel movimento stesso non saprà poi ove porre la durata della quiete. *[65]* Infatti una cosa può muoversi e un'altra restare immobile nello stesso tempo, eppure si deve dire che per ambedue le cose la durata è la stessa; è chiaro però che essa è anche diversa da ambedue. Quale è dunque questo intervallo e qual è la sua natura? Non può essere un intervallo spaziale, poiché anche questo è estraneo <al movimento e alla quiete>.

9. *[Il tempo è la misura del movimento?]*

Dobbiamo considerare come il tempo sia numero o misura del movimento[220] – misura è termine migliore poiché il tempo è continuo –.

Anzitutto bisogna chiedersi, come facemmo poco fa a proposito dell'intervallo del movimento, se si intenda parlare della misura di qualsiasi movimento. *[5]*

Infatti, come misurare il movimento irregolare e non uniforme?

Qual è questo numero e questa misura, e secondo che cosa si misura?

Se con la stessa misura si valuta qualsiasi movimento sia veloce sia lento, questo numero e questa misura sarà simile per esempio al numero dieci che misura tanto i cavalli che i buoi, o a quelle misure *[10]* che servono tanto ai liquidi che ai solidi. Se questa è la misura, si vien a dire sì di che cosa il tempo è misura, e cioè di movimenti, ma non ciò che esso è. E come il dieci può essere pensato quale numero anche senza i cavalli e come la misura ha la sua propria natura anche se non misura, non dev'essere così *[15]* anche del tempo in quanto esso è misura?

E se esso in sé è come un numero, in che differirà da un numero, come il dieci, o da qualsiasi altro numero astratto?

Se esso è una misura continua, esso sarà una determinata misura, come ad esempio un cubito. Sarà dunque una grandezza simile a una linea che accompagna *[20]* il movimento.

Ma se questa procede <col movimento> come misurerà ciò con cui procede? E perché invece il movimento non misurerebbe la linea?[221]

E poi è meglio e più verosimile porre <questa misura> non in un movimento qualsiasi, ma in quello che l'accompagna. Questa grandezza dev'essere continua tanto quanto si estende la linea che l'accompagna.

Ma allora ciò che misura non deve essere preso separatamente e

χωρίς, *[25]* ἀλλὰ ὁμοῦ κίνησιν μεμετρημένην. Καὶ τί τὸ μετροῦν ἔσται; Ἢ μεμετρημένη μὲν ἡ κίνησις ἔσται, μεμετρηκὸς δ' ἔσται μέγεθος. Καὶ ποῖον αὐτῶν ὁ χρόνος ἔσται; Ἡ κίνησις ἡ μεμετρημένη, ἢ τὸ μέγεθος τὸ μετρῆσαν; Ἢ γὰρ ἡ κίνησις ἔσται ἡ μεμετρημένη ὑπὸ τοῦ μεγέθους ὁ χρόνος, *[30]* ἢ τὸ μέγεθος τὸ μετρῆσαν, ἢ τὸ τῷ μεγέθει χρησάμενον, ὥσπερ τῷ πήχει πρὸς τὸ μετρῆσαι ὅση ἡ κίνησις. Ἀλλ' ἐπὶ μὲν πάντων τούτων ὑποθέσθαι, ὅπερ εἴπομεν πιθανώτερον εἶναι[c], τὴν ὁμαλὴν κίνησιν· ἄνευ γὰρ ὁμαλότητος καὶ προσέτι μιᾶς καὶ τῆς τοῦ ὅλου ἀπορώτερον τὸ τοῦ λόγου *[35]* τῷ θεμένῳ ὁπωσοῦν μέτρον γίνεται. Εἰ δὲ δὴ μεμετρημένη κίνησις ὁ χρόνος καὶ ὑπὸ τοῦ ποσοῦ μεμετρημένη, ὥσπερ τὴν κίνησιν, εἰ ἔδει μεμετρῆσθαι, οὐχὶ[d] ὑπ' αὐτῆς ἔδει μεμετρῆσθαι, ἀλλ' ἑτέρῳ, οὕτως ἀνάγκη, εἴπερ μέτρον ἕξει ἄλλο ἡ κίνησις παρ' αὐτήν[e], καὶ διὰ τοῦτο ἐδεήθημεν *[40]* τοῦ συνεχοῦς μέτρου εἰς μέτρησιν αὐτῆς, τὸν αὐτὸν τρόπον δεῖ καὶ τῷ μεγέθει αὐτῷ μέτρου, ἵν' [ᾖ] ἡ[f] κίνησις, τοσοῦδε γεγενημένου τοῦ καθ' ὃ μετρεῖται ὅση, μετρηθῇ. Καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ μεγέθους ἔσται τῇ κινήσει[g] παρομαρτοῦντος ἐκεῖνος ὁ χρόνος, ἀλλ' οὐ τὸ μέγεθος τὸ *[45]* συνθέον τῇ κινήσει. Οὗτος δὲ τίς ἂν εἴη ἢ ὁ μοναδικός; Ὃς ὅπως μετρήσει ἀπορεῖν ἀνάγκη. Ἐπεί, κἂν τις ἐξεύρῃ ὅπως, οὐ χρόνον εὑρήσει μετροῦντα, ἀλλὰ τὸν τοσόνδε χρόνον· τοῦτο δὲ οὐ ταὐτὸν χρόνῳ. Ἕτερον γὰρ εἰπεῖν χρόνον, ἕτερον δὲ τοσόνδε χρόνον· πρὸ γὰρ τοῦ *[50]* τοσόνδε δεῖ ὅ τί ποτ' ἐστὶν εἰπεῖν ἐκεῖνο, ὃ τοσόνδε ἐστίν. Ἀλλ' ὁ ἀριθμὸς ὁ μετρήσας τὴν κίνησιν ἔξωθεν τῆς κινήσεως ὁ χρόνος, οἷον ἡ δεκὰς ἐπὶ τῶν ἵππων οὐ μετὰ τῶν ἵππων λαμβανόμενος[h]. Τίς οὖν οὗτος ὁ ἀριθμός, οὐκ εἴρηται, ὃς πρὸ τοῦ μετρεῖν ἐστιν ὅπερ ἐστίν, ὥσπερ ἡ *[55]* δεκάς. Ἢ οὗτος, ὃς κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τῆς κινήσεως παραθέων ἐμέτρησεν. Ἀλλ' οὗτος ὁ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον οὔπω δῆλος ὅστις ἐστίν. Ἀλλ' οὖν κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μετρῶν εἴτε σημείῳ εἴθ' ὁτῳοῦν ἄλλῳ πάντως κατὰ χρόνον μετρήσει. Ἔσται οὖν ὁ *[60]* χρόνος[i] οὗτος ὁ μετρῶν τὴν κίνησιν τῷ προτέρῳ καὶ ὑστέρῳ ἐχόμενος τοῦ χρόνου καὶ ἐφαπτόμενος, ἵνα μετρῇ. Ἢ γὰρ τὸ τοπικὸν πρότερον καὶ ὕστερον, οἷον ἡ ἀρχὴ τοῦ σταδίου, λαμβάνει, ἢ ἀνάγκη τὸ χρονικὸν λαμβάνειν. Ἔστι γὰρ ὅλως τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὸ μὲν χρόνος ὁ *[65]* εἰς τὸ νῦν λήγων, τὸ δὲ ὕστερον ὃς ἀπὸ τοῦ νῦν ἄρχεται. Ἄλλο τοίνυν ἀριθμοῦ τοῦ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον μετροῦντος τὴν κίνησιν οὐ μόνον ἡντινοῦν[l], ἀλλὰ καὶ τὴν τεταγμένην, ὁ χρόνος. Ἔπειτα διὰ τί ἀριθμοῦ μὲν προσγεγενημένου εἴτε κατὰ

fuori, [25] ma insieme col movimento che è misurato. E che sarà ciò che misura?

Il movimento sarà la cosa misurata, la grandezza sarà ciò che misura.

Ma quale di queste sarà il tempo? Il movimento misurato o la grandezza che misura? Il tempo infatti sarà o il movimento misurato dalla grandezza, [30] oppure la grandezza che lo misura, oppure ciò che adopera questa grandezza, come si adopera il cubito per misurare quanto è il movimento. Però in tutti questi casi, come già dicemmo[222], ciò diventa più verosimile se ammettiamo il movimento uniforme[223]; senza questa uniformità, e, ancor più, senza l'unicità del movimento dell'universo, è più difficile sostenere la teoria [35] che il tempo è una misura.

Se il tempo è movimento misurato e misurato dalla grandezza, il movimento, se deve essere misurato, non può essere misurato da se stesso, ma da un'altra cosa; così, se il movimento ha una misura altra da sé e perciò abbiamo bisogno [40] di una misura continua per misurarlo, è necessario allo stesso modo che anche questa grandezza abbia la sua misura affinché la grandezza del movimento sia misurata dalla grandezza con cui lo si misura. E allora il tempo sarà il numero della grandezza che accompagna il movimento, ma non la grandezza stessa [45] che accompagna il moto. E cos'è questo numero se non un numero astratto? È necessario chiedere come esso misurerà. E se si scoprirà come, si vedrà che non il tempo misura, ma un determinato tempo. Tuttavia, questa non è la stessa cosa, poiché altro è dire il tempo, altro un determinato tempo: infatti prima [50] di parlare di un determinato tempo bisogna dire cos'è in se stesso il tempo che è così e così determinato.

Il numero che misura il movimento al di fuori del movimento è il tempo, come il numero dieci si riferisce ai cavalli, ma è distinto da essi.

Ma che cosa sia questo numero non s'è detto: esso è ciò che è prima del misurare, [55] come il numero dieci[224].

Oppure questo <numero> potrebbe essere quello che, aggiunto al movimento, lo misura secondo il prima e il poi.

Ma questo numero che misura secondo il prima e il poi non è ancora chiaro. Esso, però, misurando secondo il prima e il poi, sia per mezzo di un punto o in qualsiasi altro modo, dovrà certo misurare conformemente al tempo. [60] Ed esso, misurando il movimento con ciò che è prima o poi, sarà in relazione ed a contatto col tempo per poterlo misurare. Del prima e del poi si parla o in senso spaziale, come ad esempio del principio di uno stadio, oppure, necessariamente, in senso temporale. In generale è anteriore il tempo [65] che finisce nell'istante presente, posteriore quello che dall'istante presente comincia[225]. Il tempo dunque è diverso da questo numero che misura, secondo il prima e il poi, non solo un movimento qualsiasi, ma anche quello regolare. E poi perché, intervenendo un numero – sia esso preso come misurante

τὸ μεμετρημένον εἴτε κατὰ τὸ [70] μετροῦν· ἔστι[m] γὰρ αὖ τὸν αὐτὸν καὶ μετροῦντα καὶ μεμετρημένον εἶναι – ἀλλ' οὖν διὰ τί ἀριθμοῦ μὲν γενομένου χρόνος ἔσται, κινήσεως δὲ οὔσης καὶ τοῦ προτέρου πάντως ὑπάρχοντος περὶ αὐτὴν καὶ τοῦ ὑστέρου οὐκ ἔσται χρόνος; Ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι τὸ μέγεθος μὴ εἶναι ὅσον ἐστίν, εἰ [75] μή τις τὸ ὅσον ἐστὶ τοῦτο λάβοι. Ἀπείρου δὲ τοῦ χρόνου ὄντος καὶ λεγομένου πῶς ἂν περὶ αὐτὸν ἀριθμὸς εἴη; Εἰ μή τις ἀπολαβὼν μέρος τι αὐτοῦ μετροῖ, ἐν ᾧ συμβαίνει εἶναι καὶ πρὶν μετρηθῆναι. Διὰ τί δὲ οὐκ ἔσται πρὶν καὶ ψυχὴν τὴν μετροῦσαν εἶναι; Εἰ μή τις τὴν γένεσιν αὐτοῦ [80] παρὰ ψυχῆς λέγοι γίνεσθαι. Ἐπεὶ διά γε τὸ μετρεῖν οὐδαμῶς ἀναγκαῖον εἶναι[n]· ὑπάρχει γὰρ ὅσον ἐστί, κἂν μή τις μετρῇ. Τὸ δὲ τῷ μεγέθει χρησάμενον πρὸς τὸ μετρῆσαι τὴν ψυχὴν ἄν τις λέγοι· τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πρὸς ἔννοιαν χρόνου;

10. Τὸ δὲ παρακολούθημα λέγειν τῆς κινήσεως, τί ποτε τοῦτό ἐστιν οὐκ ἔστι διδάσκοντος[a] οὐδὲ εἰρηκέναι, πρὶν εἰπεῖν τί ἐστι τοῦτο τὸ παρακολουθοῦν[b]· ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἴσως εἴη ὁ χρόνος. Ἐπισκεπτέον δὲ τὸ παρακολούθημα τοῦτο εἴτε [5] ὕστερον εἴτε ἅμα εἴτε πρότερον, εἴπερ τι ἔστι τοιοῦτον παρακολούθημα· ὅπως γὰρ ἂν λέγηται, ἐν χρόνῳ λέγεται. Εἰ τοῦτο[c], ἔσται ὁ χρόνος παρακολούθημα κινήσεως ἐν χρόνῳ.

Ἀλλ' ἐπειδὴ οὐ τί μή ἐστι ζητοῦμεν ἀλλὰ τί ἐστιν, [10] εἴρηταί τε πολλὰ πολλοῖς τοῖς πρὸ ἡμῶν καθ' ἑκάστην θέσιν, ἃ εἴ τις διεξίοι, ἱστορίαν μᾶλλον ἂν ποιοῖτο, ὅσον τε ἐξ ἐπιδρομῆς εἴρηταί τι περὶ αὐτῶν, ἔστι δὲ καὶ πρὸς τὸν λέγοντα μέτρον κινήσεως τοῦ παντὸς ἐκ τῶν ἤδη εἰρημένων ἀντιλέγειν τά τε ἄλλα ὅσα νῦν[d] περὶ μέτρου [15] κινήσεως εἴρηται – χωρὶς γὰρ τῆς ἀνωμαλίας πάντα τὰ ἄλλα, ἃ καὶ[e] πρὸς αὐτούς, ἁρμόσει – εἴη ἂν ἀκόλουθον εἰπεῖν, τί ποτε δεῖ νομίζειν τὸν χρόνον εἶναι.

11. Δεῖ δὴ ἀναγαγεῖν ἡμᾶς αὐτοὺς πάλιν εἰς ἐκείνην τὴν διάθεσιν ἣν ἐπὶ τοῦ αἰῶνος ἐλέγομεν εἶναι, τὴν ἀτρεμῆ ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἄπειρον ἤδη ζωὴν καὶ ἀκλινῆ πάντῃ καὶ ἐν ἑνὶ καὶ πρὸς ἓν ἑστῶσαν. Χρόνος δὲ [5] οὔπω ἦν, ἢ ἐκείνοις γε οὐκ ἦν, γεννήσομεν δὲ χρόνον λόγῳ καὶ φύσει τοῦ ὑστέρου. Τούτων δὴ οὖν ἡσυχίαν ἀγόντων ἐν αὐτοῖς, ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος, τὰς μὲν Μούσας οὔπω τότε οὔσας οὐκ ἂν τις ἴσως[a] καλοῖ

o come misurato, *[70]* poiché lo stesso numero può essere misurante e misurato –, esisterebbe il tempo, mentre invece non esisterebbe per l'intervento del movimento, al quale pur appartengono davvero e il prima e il poi? È come se si dicesse che una grandezza non è tale quale è perché *[75]* non c'è chi veda quanta essa sia.

E poiché il tempo è e viene detto infinito, in che modo può un numero aver relazione con esso? Bisognerebbe misurarlo estraendone prima una parte, nella quale <il tempo> si trova ad essere, anche prima di esser misurato. E poi, perché <il tempo> non esisterebbe prima che ci sia un'anima che lo misuri? A meno che non si dica che la sua origine *[80]* deriva dall'anima. Infatti, non è affatto necessario che lo si misuri <perché esista>. Esso è quello che è, anche se non lo si misura. Si potrebbe dire che l'anima adopera la grandezza per misurare; ma che rapporto ha tutto ciò con la nozione del tempo?[226]

10. *[Il tempo è una conseguenza del movimento?]*

Dicendo che il tempo è una conseguenza[227] del movimento non si insegna che cosa esso sia, né si può dirlo prima di aver mostrato che cos'è questa conseguenza: forse questa potrebbe essere il tempo. Bisogna ricercare se questa conseguenza *[5]* è posteriore, contemporanea o anteriore <al movimento>, ammesso che una conseguenza sia anteriore. Si dica come si vuole, la si porrà però sempre nel tempo. Se è così, il tempo sarà una conseguenza del movimento nel tempo. Ma poiché non cerchiamo ciò che il tempo non è, ma ciò che esso è, *[10]* e poiché molte cose sono state dette da molti nostri predecessori su ciascuna questione – se si esponesse quanto è stato detto di passaggio su questi problemi si scriverebbe veramente una storia –, è anche possibile, da quanto s'è fin qui sostenuto, contrapporre, a chi afferma che <il tempo> è la misura del movimento dell'universo, quanto abbiano già detto sul tempo come misura *[15]* del movimento; tutti gli altri argomenti varranno anche contro questi avversari, eccetto per quanto riguarda l'irregolarità del movimento. Ed ora proseguiamo pure e diciamo che cosa bisogna pensare del tempo.

11. *[Il tempo è la vita dell'Anima]*

Bisogna che noi ci riferiamo di nuovo a quella maniera d'essere che abbiamo riconosciuto all'eternità: vita immutabile, tutt'intera, infinita, completamente stabile, ferma nell'Uno e rivolta all'Uno[228]. Non c'era ancora il tempo, *[5]* o almeno non c'era per gli esseri intelligibili, poiché esso sarà generato per opera del pensiero e della natura di ciò che vien dopo. E poiché questi <esseri> rimangono in se stessi in una quiete assoluta, <per sapere> come mai sia sorto il tempo[229] non si possono

εἰπεῖν τοῦτο· ἀλλ' ἴσως, εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε[b], *[10]* αὐτὸν δ' ἂν τις τάχα τὸν γενόμενον χρόνον, ὅπως ἐστὶν ἐκφανεὶς καὶ γενόμενος. Λέγοι δ' ἂν περὶ αὐτοῦ[c] ὧδέ πως· ὡς πρότερον, πρὶν τὸ πρότερον δὴ τοῦτο γεννῆσαι καὶ τοῦ ὑστέρου δεηθῆναι, σὺν αὐτῷ ἐν τῷ ὄντι ἀνεπαύετο χρόνος οὐκ ὤν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ καὶ αὐτὸς ἡσυχίαν ἦγε. *[15]* Φύσεως δὲ πολυπράγμονος καὶ ἄρχειν αὐτῆς[d] βουλομένης καὶ εἶναι αὐτῆς[e] καὶ τὸ πλέον τοῦ παρόντος ζητεῖν ἑλομένης ἐκινήθη μὲν αὐτή, ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός, καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταὐτόν, ἀλλ' ἕτερον εἶθ' ἕτερον κινούμενοι, μῆκός τι τῆς πορείας ποιησάμενοι *[20]* αἰῶνος εἰκόνα τὸν χρόνον εἰργάσμεθα. Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἥσυχος, τὸ δ' ἐκεῖ ὁρώμενον ἀεὶ μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης[f], τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῇ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἤθελεν· ὥσπερ δ' ἐκ σπέρματος ἡσύχου ἐξελίττων αὐτὸν ὁ λόγος διέξοδον εἰς πολύ, ὡς οἴεται, *[25]* ποιεῖ, ἀφανίζων τὸ πολὺ τῷ μερισμῷ, καὶ ἀνθ' ἑνὸς ἐν αὐτῷ οὐκ ἐν αὐτῷ τὸ ἓν δαπανῶν εἰς μῆκος ἀσθενέστερον πρόεισιν, οὕτω δὴ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν *[30]* ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τούτου διεξόδους ἁπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα· ἐν ἐκείνῃ γὰρ κινούμενος – οὐ γάρ τις αὐτοῦ[g] τοῦδε τοῦ παντὸς τόπος ἢ ψυχή – *[35]* καὶ ἐν τῷ ἐκείνης αὖ ἐκινεῖτο χρόνῳ. Τὴν γὰρ ἐνέργειαν αὐτῆς[h] παρεχομένη ἄλλην μετ' ἄλλην, εἶθ' ἑτέραν πάλιν ἐφεξῆς, ἐγέννα τε μετὰ τῆς ἐνεργείας τὸ ἐφεξῆς καὶ συμπροῄει μετὰ διανοίας ἑτέρας μετ' ἐκείνην τὸ μὴ πρότερον ὄν, ὅτι οὐδ' ἡ διάνοια ἐνεργηθεῖσα ἦν οὐδ' ἡ[i] νῦν *[40]* ζωὴ ὁμοία τῇ πρὸ αὐτῆς. Ἅμα οὖν ζωὴ ἄλλη καὶ τὸ ἄλλη χρόνον εἶχεν ἄλλον. Διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε καὶ τὸ πρόσω ἀεὶ τῆς ζωῆς χρόνον ἔχει ἀεὶ καὶ ἡ παρελθοῦσα ζωὴ χρόνον ἔχει παρεληλυθότα. Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν *[45]* εἶναι, ἆρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν; Εἰ γὰρ αἰών ἐστι ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὥσπερ καὶ τόδε τὸ

invocare le Muse, poiché esse ancora non esistevano *[10]* – [forse si potrebbe se allora fossero già esistite] –; si può chiedere piuttosto al tempo stesso come è apparso e come è nato.

Esso direbbe di se stesso così: prima che avesse generato l'anteriorità e, legato ad essa, avesse bisogno della posteriorità, esso riposava nell'essere; non era il tempo, ma conservava la sua immobilità nell'essere. *[15]*

Se non che, la natura irrequieta volendo esser padrona di sé ed appartenere a se stessa e decidendo di ricercare uno stato migliore del presente, si mosse e <con lei> si mosse anche il tempo, diretti così verso un avvenire sempre nuovo, non identico <al passato>, ma diverso, e continuamente diverso, e dopo essere avanzati ancora un po' *[20]* noi abbiamo fatto il tempo che è un'immagine dell'eternità[230].

C'era infatti nell'Anima una potenza inquieta che voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intelligibile, e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme. E come da un germe immobile esce la ragione <spermatica> sviluppandosi a poco a poco, come si pensa, *[25]* verso il molteplice, manifestando nella divisione la sua molteplicità e invece di conservare in sé la sua unità la diffonde all'esterno e diventa, procedendo, sempre più debole; così l'Anima produce il mondo sensibile ad immagine di quello intelligibile e <lo fa> mobile non del movimento intelligibile, ma di uno che è simile a quello e che aspira a esserne immagine, *[30]* e temporalizza anzitutto se stessa producendo il tempo in luogo dell'eternità; poi pone il mondo da lei generato alle dipendenze del tempo e lo pone tutt'intero nel tempo racchiudendo in esso tutti i suoi movimenti. Infatti <il mondo> muovendosi nell'Anima – e il luogo dell'universo sensibile non è che l'Anima –, *[35]* si muove anche nel tempo che all'Anima appartiene. L'atto che l'Anima compie segue sempre ad un altro ed è sempre nuovo; con un atto essa produce quello che vien dopo e con un altro pensiero che segue al precedente effettua ciò che prima non era, poiché né il suo pensiero era già tutto compiuto né la sua vita presente *[40]* è simile a quella precedente. E proprio perché è una vita differente, essa anche occupa perciò un tempo differente. E così la dispersione della vita <dell'Anima> occupa del tempo; la parte di quella vita che procede occupa ad ogni istante un tempo nuovo, quella passata occupa un tempo passato.

Se si dicesse dunque che il tempo è la vita dell'Anima che muovendosi passa da uno stato di vita ad un altro, *[45]* non si affermerebbe forse qualcosa? E poiché l'eternità è una vita nella quiete e nell'identità, vita identica a se stessa ed infinita, necessariamente il tempo è immagine dell'eternità e sta ad essa come il mondo sensibile sta a quello intelligibile. In luogo della vita intelligibile bisogna dunque affermare un'altra

πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζωὴν τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὥσπερ ὁμώνυμον *[50]* λέγειν εἶναι καὶ ἀντὶ κινήσεως νοερᾶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, ἀντὶ δὲ ταὐτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἑνὸς εἴδωλον τοῦ ἑνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἕν, ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἤδη καὶ ὅλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ *[55]* ἐφεξῆς ἀεί, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον καὶ ἀεὶ ἐσόμενον ὅλον. Οὕτω γὰρ μιμήσεται τὸ ἤδη ὅλον καὶ ἀθρόον καὶ ἄπειρον ἤδη, εἰ ἐθελήσει ἀεὶ προσκτώμενον εἶναι ἐν τῷ εἶναι· καὶ γὰρ τὸ εἶναι οὕτω τὸ ἐκείνου μιμήσεται. Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν *[60]* χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος, οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, ὥσπερ κἀκεῖ ὁ αἰών.

12. Νοῆσαι δὲ δεῖ καὶ ἐντεῦθεν, ὡς ἡ φύσις αὕτη, χρόνος[a], τὸ τοιούτου μῆκος βίου ἐν μεταβολαῖς προϊὸν ὁμαλαῖς τε καὶ ὁμοίαις ἀψοφητὶ προϊούσαις, συνεχὲς τὸ τῆς ἐνεργείας ἔχον[b]. Εἰ δὴ πάλιν τῷ λόγῳ ἀναστρέψαι ποιήσαιμεν τὴν *[5]* δύναμιν ταύτην καὶ παύσαιμεν τοῦδε τοῦ βίου, ὃν νῦν ἔχει ἄπαυστον ὄντα καὶ οὔποτε λήξοντα, ὅτι ψυχῆς τινος ἀεὶ οὔσης ἐστὶν ἐνέργεια, οὐ πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ[c], ἀλλ' ἐν ποιήσει καὶ γενέσει – εἰ οὖν ὑποθοίμεθα μηκέτι ἐνεργοῦσαν, ἀλλὰ παυσαμένην ταύτην τὴν ἐνέργειαν καὶ *[10]* ἐπιστραφὲν καὶ τοῦτο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἐκεῖ καὶ τὸν αἰῶνα καὶ ἐν ἡσυχίᾳ μένον, τί ἂν ἔτι μετὰ αἰῶνα εἴη; Τί δ' ἂν ἄλλο καὶ ἄλλο πάντων ἐν ἑνὶ μεινάντων; Τί δ' ἂν ἔτι πρότερον; Τί δ' ἂν ὕστερον ἢ μᾶλλον; Ποῦ[d] δ' ἂν ἔτι ψυχὴ ἐπιβάλλοι εἰς ἄλλο ἢ ἐν ᾧ ἐστι; Μᾶλλον δὲ οὐδὲ *[15]* τούτῳ· ἀφεστήκοι γὰρ ἂν πρότερον, ἵνα ἐπιβάλῃ[e]. Ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἡ σφαῖρα αὐτὴ εἴη, ἣ οὐ πρώτως ὑπάρχει· [χρόνος][f] ἐν χρόνῳ γὰρ καὶ αὕτη καὶ ἔστι καὶ κινεῖται, κἂν στῇ, ἐκείνης ἐνεργούσης, ὅση ἡ στάσις αὐτῆς, μετρήσομεν, ἕως ἐκείνη τοῦ αἰῶνός ἐστιν ἔξω. Εἰ οὖν ἀποστάσης *[20]* ἐκείνης καὶ ἑνωθείσης ἀνῄρηται χρόνος, δῆλον ὅτι ἡ ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως καὶ οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ. Διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδε τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντὸς ἐγέννησεν. Ἐν γὰρ τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ καὶ τόδε γεγένηται τὸ πᾶν· *[25]* καὶ ἡ μὲν χρόνος, ὁ δὲ ἐν χρόνῳ.

vita, propria di quella potenza, cioè dell'Anima, e che è detta vita solo per omonimia; *[50]* in luogo del movimento dell'intelligenza il movimento d'una parte dell'Anima; in luogo dell'identità, dell'immutabilità e della permanenza, il cangiamento e l'attività sempre nuova; in luogo dell'indivisibilità e dell'unità, un'immagine dell'unità, l'uno nel continuo[231]; in luogo dell'infinito attuale e della totalità, un processo incessante verso l'infinito; *[55]* in luogo di ciò che è tutto intero insieme, un tutto che sarà tale solo parzialmente e che sempre deve diventare tale. Infatti l'universo sensibile, se aspira ad acquistar sempre più di essere, imiterà il Tutto attuale compatto e infinito; e così l'essere suo sarà immagine dell'essere intelligibile.

Ma non dobbiamo prendere il tempo al di fuori dell'Anima, *[60]* come non <si deve prendere> l'eternità al di fuori dell'essere; esso non accompagna <l'Anima> né le è posteriore, come non è tale l'eternità <rispetto all'essere>; ma si manifesta in essa, è in essa e con essa, come l'eternità nell'essere intelligibile.

12. *[Il tempo è stato generato dall'Anima insieme con l'universo]*

Bisogna perciò concepire la natura <del tempo> come una distensione della vita <dell'Anima> che si svolge in mutamenti uniformi, simili <tra loro> e procedenti in silenzio, e che possiede un atto continuo. Ed ora se noi col pensiero facciamo risalire *[5]* la potenza dell'Anima e arrestiamo questa vita che ora non può arrestarsi né cessare, poiché essa è l'atto di un'Anima eternamente esistente, non interiore o rivolto verso di lei, ma consiste in una produzione e in una generazione; se dunque supponiamo che essa non agisca più e che questo atto si arresti *[10]* e che questa parte dell'Anima ritorni all'Intelligenza e alla eternità e alla tranquilla immobilità, che ci sarebbe allora oltre l'eternità?

Perché il mutamento, se tutto rimane nell'unità? E perché il prima? E perché il poi? O piuttosto, a che cosa si rivolgerebbe l'Anima, se non all'Intelligibile, nel quale essa è? Anzi, nemmeno a questo: *[15]* perché per rivolgersi ad esso dovrebbe prima esserne lontana. Nemmeno la sfera celeste ci sarebbe, perché non potrebbe esistere prima del tempo: essa infatti è nel tempo e si muove in esso. E se anche si arrestasse, noi potremo misurare la sua quiete solo in quanto l'Anima agisca e finché sia fuori della eternità. *[20]* Se dunque il tempo è annullato, quando l'Anima di qui se ne va ad unirsi <all'Intelligibile>, è chiaro che l'iniziativa del movimento dell'Anima verso le cose sensibili e questa sua vita producono il tempo[232]. Perciò è stato detto che il tempo è nato con questo universo, poiché l'Anima l'ha generato insieme con questo universo. Infatti anche questo universo è stato generato per opera di un tale atto: *[25]* questo atto è il tempo, e l'universo è nel tempo.

Εἰ δέ τις λέγοι χρόνους λέγεσθαι αὐτῷ καὶ τὰς τῶν ἄστρων φοράς, ἀναμνησθήτω, ὅτι ταῦτά φησι γεγονέναι πρὸς δήλωσιν καὶ διορισμὸν χρόνου καὶ τὸ ἵνα ᾖ μέτρον ἐναργές. Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἦν τὸν χρόνον αὐτὸν τῇ ψυχῇ ὁρίσαι οὐδὲ μετρεῖν *[30]* παρ' αὐτοῖς[g] ἕκαστον αὐτοῦ μέρος ἀοράτου ὄντος καὶ οὐ ληπτοῦ καὶ μάλιστα ἀριθμεῖν οὐκ εἰδόσιν, ἡμέραν καὶ νύκτα ποιεῖ, δι' ὧν ἦν δύο τῇ ἑτερότητι λαβεῖν, ἀφ' οὗ ἔννοιά, φησιν, ἀριθμοῦ. Εἶθ' ὅσον τὸ ἀπ' ἀνατολῆς εἰς τὸ πάλιν λαμβάνουσιν ἦν ὅσον χρόνου διάστημα, ὁμαλοῦ *[35]* ὄντος τοῦ τῆς κινήσεως εἴδους ὅτῳ ἐπερειδόμεθα, ἔχειν καὶ οἷον μέτρῳ χρώμεθα τῷ τοιούτῳ· μέτρῳ δὲ τοῦ χρόνου· οὐ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς μέτρον. Πῶς γὰρ ἂν καὶ μετροῖ καὶ τί ἂν λέγοι μετρῶν τοσοῦτον εἶναι, ὅσον ἐγὼ τοσόνδε; Τίς οὖν ὁ ἐγώ; Ἢ καθ' ὃν ἡ μέτρησις. Οὐκοῦν ὤν, ἵνα μετρῇ, *[40]* καὶ μὴ μέτρον; Ἡ οὖν κίνησις ἡ τοῦ παντὸς μετρουμένη κατὰ χρόνον ἔσται, καὶ ὁ χρόνος οὐ μέτρον ἔσται κινήσεως κατὰ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὢν ἄλλο τι πρότερον παρέξει δήλωσιν τοῦ ὁπόση ἡ κίνησις. Καὶ ἡ κίνησις δὲ ληφθεῖσα ἡ μία ἐν τοσῷδε χρόνῳ πολλάκις ἀριθμουμένη *[45]* εἰς ἔννοιαν ἄξει[h] τοῦ ὁπόσος παρελήλυθεν· ὥστε τὴν κίνησιν καὶ τὴν περιφορὰν εἴ τις λέγοι τρόπον τινὰ μετρεῖν τὸν χρόνον, ὅσον οἷόν τε, ὡς δηλοῦσαν ἐν τῷ αὐτῆς τοσῷδε τὸ τοσόνδε τοῦ χρόνου, οὐκ ὂν λαβεῖν οὐδὲ συνεῖναι ἄλλως, οὐκ ἄτοπος τῆς δηλώσεως. Τὸ οὖν μετρούμενον *[50]* ὑπὸ τῆς περιφορᾶς – τοῦτο δέ ἐστι τὸ δηλούμενον – ὁ χρόνος ἔσται, οὐ γεννηθεὶς ὑπὸ τῆς περιφορᾶς, ἀλλὰ δηλωθείς· καὶ οὕτω τὸ μέτρον τῆς κινήσεως, τὸ μετρηθὲν ὑπὸ κινήσεως ὡρισμένης καὶ μετρούμενον ὑπὸ ταύτης, ἄλλο ὂν αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ εἰ μετροῦν[i] ἄλλο ἦν καὶ εἰ μετρούμενον *[55]* ἕτερον, μετρούμενον δὲ καὶ συμβεβηκός. Καὶ οὕτως ἂν ἐλέγετο, ὡς εἰ τὸ μετρούμενον ὑπὸ πήχεως λέγοι τις τὸ μέγεθος εἶναι ὅ τί ποτ' ἐστὶν ἐκεῖνο μὴ λέγων, μέγεθος ὁριζόμενος, καὶ οἷον εἴ τις τὴν κίνησιν αὐτὴν οὐ δυνάμενος τῷ ἀόριστον εἶναι δηλῶσαι λέγοι τὸ μετρούμενον ὑπὸ *[60]* τόπου· λαβὼν γὰρ τόπον τις, ὃν ἐπεξῆλθεν ἡ κίνησις, τοσαύτην ἂν εἶπεν εἶναι, ὅσος ὁ τόπος.

13. Χρόνον οὖν ἡ περιφορὰ δηλοῖ, ἐν ᾧ αὕτη[a]. Δεῖ δὲ αὐτὸν

Se si dicesse che anche la rivoluzione degli astri è stata chiamata tempo, si ricordi[233] che <Platone> dice che gli astri sono stati generati per manifestare il tempo e per dividerlo ed anche per misurarlo agevolmente[234]. Poiché non era possibile all'Anima determinare il tempo in se stesso né potevano <gli uomini> da se stessi misurare *[30]* le parti del tempo, essendo il tempo invisibile e inafferrabile e soprattutto perché non sapevano ancora contare, <il Demiurgo> creò il giorno e la notte; dalla loro differenza si ricava il numero due, e di qui, dice <Platone>[235], deriva la nozione di numero. Perciò osservando l'intervallo[236] che sta fra una levata del sole e la seguente possiamo determinare un eguale spazio di tempo, poiché uniforme *[35]* è il movimento del sole, sul quale ci fondiamo, e di esso ci serviamo come di misura: cioè per misurare il tempo, poiché il tempo non è misura esso stesso.

Poiché, allora, come potrebbe misurare? E misurando direbbe forse: Questo intervallo è grande come una mia parte? Chi è quell'Io <che misura>? Certo, secondo esso si fa la misurazione. Esso dunque esiste per misurare, *[40]* ma non è misura. Il movimento dell'universo sarà misurato secondo il tempo, però il tempo non è per essenza ma per accidente misura del movimento, ed essendo originariamente altra cosa, fa conoscere la quantità del movimento. Se si prende un movimento unico che avviene in un tempo determinato e lo si conta parecchie volte, *[45]* si arriverà ad avere una idea di quanto tempo è passato. Perciò chi dicesse che il movimento di rivoluzione <del sole> misura in certo senso la grandezza del tempo così da farci conoscere con la sua quantità la quantità del tempo <trascorso>, che diversamente né coglieremmo né conosceremmo, costui direbbe cose giuste.

Il tempo è dunque misurato, *[50]* cioè reso manifesto, dalla rivoluzione <del sole>, non è generato da essa, ma solo manifestato.

E in questo senso la misura del movimento è ciò che viene misurato da un movimento determinato; esso è misurato da questo movimento, ma non è il movimento. In quanto misura gli altri movimenti è diverso da ciò che era in quanto misurato; *[55]* ed è misurato solo per accidente.

È come se si dicesse che la grandezza è lo spazio misurato da un cubito, ma senza dire che cosa essa è, e così si volesse definirla; e anche come se, non potendo mostrare cos'è il movimento in se stesso, essendo esso indefinibile, si dicesse che esso è ciò che è misurato dallo spazio <percorso>: *[60]* e così considerando lo spazio percorso dal movimento si potrebbe dire che la quantità <del movimento> è eguale a quello spazio.

13. *[Il tempo è nell'Anima universale e in tutte le anime]*

Dunque la rivoluzione <del cielo> ci dimostra il tempo, nel quale

τὸν χρόνον μηκέτι τὸ ἐν ᾧ ἔχειν, ἀλλὰ πρῶτον αὐτὸν εἶναι ὅς ἐστιν, ἐν ᾧ τὰ ἄλλα κινεῖται καὶ ἕστηκεν ὁμαλῶς καὶ τεταγμένως, καὶ παρὰ μέν τινος τεταγμένου ἐμφαίνεσθαί *[5]* καὶ προφαίνεσθαι εἰς ἔννοιαν, οὐ μέντοι γίνεσθαι, εἴτε ἑστῶτος εἴτε κινουμένου, μᾶλλον μέντοι κινουμένου· μᾶλλον γὰρ κινεῖ εἰς γνώρισιν καὶ μετάβασιν ἐπὶ τὸν χρόνον ἡ κίνησις ἤπερ ἡ στάσις καὶ γνωριμώτερον τὸ ὁπόσον κεκίνηταί τι ἢ ὅσον ἕστηκε. Διὸ καὶ κινήσεως ἠνέχθησαν *[10]* εἰς τὸ εἰπεῖν μέτρον ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κινήσει μετρούμενον, εἶτα προσθεῖναι τί ὂν κινήσει μετρεῖται καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γινόμενον περί τι αὐτοῦ[b] εἰπεῖν καὶ ταῦτα ἐνηλλαγμένως. Ἀλλ' ἴσως ἐκεῖνοι οὐκ ἐνηλλαγμένως, ἡμεῖς δὲ οὐ συνίεμεν, ἀλλὰ σαφῶς λεγόντων μέτρον κατὰ τὸ *[15]* μετρούμενον οὐκ ἐτυγχάνομεν τῆς ἐκείνων γνώμης. Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ συνιέναι ἡμᾶς, ὅτι τί ὂν εἴτε[c] μετροῦν εἴτε μετρούμενον οὐκ ἐδήλουν διὰ τῶν συγγραμμάτων ὡς εἰδόσι καὶ ἠκροαμένοις αὐτῶν γράφοντες. Ὁ μέντοι Πλάτων οὔτε μετροῦν εἴρηκεν οὔτε μετρούμενον ὑπό τινος *[20]* τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἀλλὰ εἰς δήλωσιν αὐτοῦ τὴν περιφορὰν ἐλάχιστόν τι εἰλῆφθαι[d] πρὸς ἐλάχιστον αὐτοῦ μέρος, ὡς ἐντεῦθεν γινώσκειν δύνασθαι, οἷον καὶ ὅσον ὁ χρόνος. Τὴν μέντοι οὐσίαν αὐτοῦ δηλῶσαι θέλων ἅμα οὐρανῷ φησι γεγονέναι καὶ παράδειγμα[e] αἰῶνος καὶ εἰκόνα *[25]* κινητήν, ὅτι μὴ μένει μηδ' ὁ χρόνος τῆς ζωῆς οὐ μενούσης, ᾗ συνθεῖ καὶ συντρέχει· ἅμα οὐρανῷ δέ, ὅτι ζωὴ ἡ τοιαύτη καὶ τὸν οὐρανὸν ποιεῖ καὶ μία ζωὴ οὐρανὸν καὶ χρόνον ἐργάζεται. Ἐπιστραφείσης οὖν ζωῆς ταύτης εἰς ἕν, εἰ δύναιτο, ὁμοῦ καὶ χρόνος πέπαυται ἐν τῇ ζωῇ ὢν *[30]* ταύτῃ καὶ οὐρανὸς τὴν ζωὴν ταύτην οὐκ ἔχων. Εἰ δέ τις τῆσδε μὲν τῆς κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον λαμβάνων χρόνον λέγοι – εἶναι γάρ τι τοῦτο – τῆς δ' ἀληθεστέρας κινήσεως τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἐχούσης μὴ λέγοι τι εἶναι, ἀτοπώτατος ἂν εἴη, κινήσει μὲν *[35]* ἀψύχῳ διδοὺς ἔχειν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον καὶ χρόνον παρ' αὐτήν[f], κινήσει δέ, καθ' ἣν καὶ αὕτη ὑφέστηκε κατὰ μίμησιν, μὴ διδοὺς τοῦτο, παρ' ἧς καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον πρώτως ὑπέστη αὐτουργοῦ οὔσης κινήσεως καὶ ὥσπερ τὰς ἐνεργείας αὐτῆς[g] ἑκάστας γεννώσης, οὕτω[h] καὶ *[40]* τὸ ἐφεξῆς, καὶ ἅμα τῇ γεννήσει καὶ τὴν μετάβασιν αὐτῶν. Διὰ τί οὖν ταύτην μὲν τὴν κίνησιν τὴν τοῦ παντὸς ἀνάγομεν εἰς περιοχὴν ἐκείνης καὶ ἐν χρόνῳ φαμέν, οὐχὶ δέ γε καὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν τὴν ἐν αὐτῇ ἐν διεξόδῳ οὖσαν ἀιδίῳ; Ἢ ὅτι τὸ

essa è. Ma il tempo stesso non deve avere più nulla in cui esistere, ma è di per sé un primo, in cui le altre cose si muovono o stanno in quiete in modo uniforme e ordinato. Esso viene rivelato e manifestato nel nostro pensiero, ma non prodotto da qualcosa di ordinato, *[5]* sia che si muova o stia in quiete, ma specialmente in quanto si muova[237]: infatti il movimento più che il riposo ci conduce meglio a conoscere il tempo, ed è più facile cogliere la durata di un movimento che quella di un riposo. Perciò alcuni furono condotti *[10]* a dire che esso era la misura del movimento e non che era misurato dal movimento[238] e poi ad aggiungere che esso, così com'è, è misurato dal movimento senza dire però che ciò è per esso accidentale, dicendo così in modo completamente inverso. Ma forse essi non hanno detto ciò in questo modo, ma siamo noi che non comprendiamo[239]; e quando essi affermano recisamente che la misura è *[15]* nella cosa misurata, noi non possiamo comprendere la loro opinione. Causa di questa nostra incomprensione è che essi nei loro scritti non ci fanno sapere che cosa esso sia, se cosa misurante o cosa misurata, come se scrivessero per gente che sa e ha frequentato le loro lezioni.

Platone però disse che il tempo nella sua essenza non è né cosa misurante né cosa misurata, *[20]* ma che, per manifestarlo, la rivoluzione celeste ha un *minimum* che corrisponde alla più piccola parte del tempo; sicché si può conoscere quale e quanto sia il tempo <trascorso>. Volendo poi mostrare qual è l'essenza del tempo dice che esso è nato insieme col cielo secondo il modello dell'eternità, di cui è immagine *[25]* mobile, poiché il tempo non è permanente, in quanto che la vita <dell'Anima>, con la quale esso procede e s'accompagna, non è permanente; «è nato insieme col cielo» perché questa vita produce il cielo e quell'unica vita produce insieme il cielo e il tempo. Se questa vita potesse ritornare all'unità, il tempo che è nella vita si arresterebbe e, *[30]* non avendo più tale vita, anche il cielo <si arresterebbe>. E se considerando il prima e il poi propri della vita e del movimento di quaggiù si dirà che questo è il tempo, poiché il tempo è qualcosa di reale, e si negherà che esso sia qualcosa nel movimento più reale che pure ha in sé il prima e il poi, si cadrà nella maggiore assurdità concedendo *[35]* che un movimento inanimato abbia il prima e il poi, e quindi anche il tempo, e non l'abbia invece il movimento, ad immagine del quale esiste anche quello <inanimato>, e dal quale anzitutto derivano il prima e il poi: infatti questo movimento è spontaneo e genera i suoi singoli atti l'uno dopo l'altro *[40]* e così producendoli produce insieme il passaggio dall'uno all'altro.

E perché noi riportiamo il movimento dell'universo all'Anima che lo racchiude e diciamo che esso è nel tempo? E perché non diciamo che anche il movimento dell'Anima che si svolge in essa continuamente è nel tempo?

πρὸ ταύτης ἐστὶν αἰὼν οὐ *[45]* συμπαραθέων οὐδὲ συμπαρατείνων αὐτῇ. Πρώτη οὖν αὕτη εἰς χρόνον καὶ χρόνον ἐγέννησε καὶ σὺν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτῆς ἔχει. Πῶς οὖν πανταχοῦ; Ὅτι κἀκείνη οὐδενὸς ἀφέστηκε τοῦ κόσμου μέρους, ὥσπερ οὐδ' ἡ ἐν ἡμῖν οὐδενὸς ἡμῖν μέρους. Εἰ δέ τις ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπάρξει τὸν *[50]* χρόνον λέγοι, δηλονότι ψεύδεσθαι † καὶ τὸ θεὸν[i] αὐτόν, ὅταν λέγῃ «ἦν» καὶ «ἔσται»· οὕτω γὰρ ἔσται καὶ ἦν, ὡς τὸ ἐν ᾧ λέγει αὐτὸν ἔσεσθαι. Ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τρόπος λόγων. Ἐκεῖνο δὲ ἐνθυμεῖσθαι δεῖ πρὸς ἅπασι τοῖς εἰρημένοις, ὡς, ὅταν τις τὸν κινούμενον ἄνθρωπον *[55]* λαμβάνῃ ὅσον προσελήλυθε[l], καὶ τὴν κίνησιν λαμβάνει ὅση, καὶ ὅταν τὴν κίνησιν οἷον τὴν διὰ σκελῶν, ὁρᾷ τῳ καὶ[m] τὸ πρὸ τῆς κινήσεως ταύτης ἐν αὐτῷ κίνημα ὅτι τοσοῦτον ἦν, εἴ γε ἐπὶ τοσοῦτον συνεῖχε τὴν κίνησιν τοῦ σώματος. Τὸ μὲν δὴ σῶμα τὸ κινούμενον τὸν τοσόνδε χρόνον ἀνάξει ἐπὶ τὴν *[60]* κίνησιν τὴν τοσήνδε – αὕτη γὰρ αἰτία – καὶ τὸν χρόνον ταύτης, ταύτην δὲ ἐπὶ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν, ἥτις τὰ ἴσα διειστήκει. Τὴν οὖν κίνησιν τῆς ψυχῆς εἰς τί; Εἰς ὃ γὰρ ἐθελήσει, ἀδιάστατον ἤδη. Τοῦτο τοίνυν τὸ πρώτως καὶ τὸ ἐν ᾧ τὰ ἄλλα· αὐτὸ δὲ οὐκέτι ἐν ᾧ· οὐ γὰρ ἕξει *[65]* [τοῦτο τοίνυν τὸ πρώτως]. Καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦ παντὸς ὡσαύτως. Ἆρ' οὖν καὶ ἐν ἡμῖν χρόνος; Ἢ ἐν ψυχῇ τῇ τοιαύτῃ πάσῃ καὶ ὁμοειδῶς ἐν πάσῃ καὶ αἱ πᾶσαι μία. Διὸ οὐ διασπασθήσεται ὁ χρόνος· ἐπεὶ οὐδ' ὁ αἰὼν ὁ κατ' ἄλλο ἐν τοῖς ὁμοειδέσι πᾶσιν.

Perché prima dell'Anima non c'è che l'eternità *[45]* che né l'accompagna né le si estende. L'Anima dunque è la prima <che va> verso il tempo e lo genera e lo possiede coi suoi atti.

E perché <il tempo> è ovunque? Perché l'Anima non è assente da nessuna parte dell'universo, come <l'anima> nostra non è assente da nessuna parte del nostro <corpo>[240]. Se si dicesse[241] che il tempo consiste in qualcosa che non ha né sostanza né esistenza, *[50]* è chiaro che si verrebbe a negare anche l'esistenza di Dio stesso, allorché si dice che Egli è stato e sarà; Dio infatti sarà ed è stato solo in quanto esiste ciò in cui Egli afferma che sarà. Ma contro coloro che affermano tali cose occorre obiettare in altro modo.

Oltre alle cose già dette, bisogna considerare quest'altra: quando si guarda quanto sia andato innanzi un uomo che si muove, *[55]* si coglie anche la quantità del suo movimento; e quando si osserva il movimento, per esempio quello compiuto per mezzo delle gambe, si vede anche la quantità del movimento compiuto prima del movimento <attuale>, purché egli abbia continuato intanto a muovere il suo corpo. Si riporterà dunque il corpo mosso per un determinato tempo *[60]* a un movimento determinato <a quello del cielo> – questo infatti è la causa –, nonché alla durata di quest'ultimo, e questo al movimento dell'Anima che si divide in durate eguali. E a che cosa riporteremo il movimento dell'Anima? Infatti l'essere a cui lo si potrebbe riportare è già indivisibile. Questo movimento <dell'Anima> è dunque il primo che contiene gli altri, ma non è contenuto in un altro, poiché questo altro non esiste. *[65]* Così è dell'Anima dell'universo.

Ed anche in noi è il tempo? Esso è nell'Anima universale e conseguentemente in tutte le anime, poiché tutte sono un'Anima sola. Perciò il tempo non si disperde <in esse>, come in un altro senso non si disperde l'eternità negli esseri della stessa specie.

III 8 (30) ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

1. Παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν εἰ λέγοιμεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῷα καὶ τὴν ἐν φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν, *[5]* καὶ πάντα τυγχάνειν καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα – ἆρ' ἄν τις ἀνάσχοιτο τὸ παράδοξον τοῦ λόγου; Ἢ πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ[a] γινομένου κίνδυνος οὐδεὶς ἐν τῷ παίζειν τὰ *[10]* αὐτῶν[b] γενήσεται. Ἆρ' οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν; Ἢ καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες ὅσοι παίζουσι τοῦτο ποιοῦσιν ἢ τοῦτού γε[c] παίζουσιν ἐφιέμενοι. Καὶ κινδυνεύει, εἴτε τις παῖς εἴτε ἀνὴρ παίζει ἢ σπουδάζει, θεωρίας ἕνεκεν ὁ μὲν παίζειν[d], ὁ δὲ σπουδάζειν, καὶ *[15]* πρᾶξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν, ἡ μὲν ἀναγκαία καὶ ἐπιπλέον τὴν θεωρίαν ἕλκουσα πρὸς τὸ ἔξω, ἡ δὲ ἑκούσιος λεγομένη ἐπ' ἔλαττον μέν, ὅμως δὲ καὶ αὕτη[e] ἐφέσει θεωρίας γινομένη. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον· νῦν δὲ λέγωμεν περί τε γῆς αὐτῆς καὶ δένδρων καὶ ὅλως φυτῶν *[20]* τίς αὐτῶν ἡ θεωρία, καὶ πῶς τὰ παρ' αὐτῆς ποιούμενα καὶ γεννώμενα ἐπὶ τὴν τῆς θεωρίας ἀνάξομεν ἐνέργειαν, καὶ πῶς ἡ φύσις, ἣν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἃ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ[f], ἣν οὐκ ἔχει καὶ πῶς[g].

2. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε χεῖρες ἐνταῦθα οὔτε πόδες οὔτε τι ὄργανον ἐπακτὸν ἢ σύμφυτον, ὕλης δὲ δεῖ, ἐφ' ἧς ποιήσει, καὶ ἐν εἴδει ποιεῖ, παντί που δῆλον. Δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεύειν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως. *[5]* Ποῖος γὰρ ὠθισμὸς ἢ τίς μοχλεία χρώματα ποικίλα καὶ παντοδαπὰ καὶ σχήματα ποιεῖ; Ἐπεὶ οὐδὲ οἱ κηροπλάσται ἢ κοροπλάθαι, εἰς οὓς[a] δὴ καὶ βλέποντες ᾠήθησαν τὴν τῆς φύσεως δημιουργίαν τοιαύτην εἶναι, χρώματα δύνανται ποιεῖν μὴ χρώματα ἀλλαχόθεν ἐπάγοντες οἷς ποιοῦσιν. Ἀλλὰ γὰρ *[10]* ἐχρῆν συννοοῦντας, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν τὰς τέχνας τὰς τοιαύτας μετιόντων ὅτι δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν, καθ' ὃ μένον διὰ χειρῶν ποιήσουσιν ἃ αὐτῶν ἔργα, ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ἀνελθεῖν τῆς φύσεως

1. *[Ogni azione tende alla contemplazione]*

Se noi, prima di discutere sul serio, dicessimo, così per scherzo, che tutti gli esseri, non solo i ragionevoli, ma anche gli animali irragionevoli e la natura che è nelle piante e la terra che li produce aspirano alla contemplazione[242] e tendono a questo fine; *[5]* e che tutti lo raggiungono dentro le possibilità offerte dalla loro natura, chi in un modo e chi in un altro; e che alcuni lo raggiungono veramente, altri invece raggiungono una immagine o un'imitazione: chi accetterebbe questo nostro paradosso? Ma siccome il discorso si svolge fra noi, nessun pericolo ne verrà da questo scherzare *[10]* sulle nostre questioni.

Ma forse anche noi ora, con questo nostro scherzare, contempliamo?

Certo, noi contempliamo come tutti coloro che scherzano, i quali scherzano in quanto desiderano <contemplare>; sicché può essere che il fanciullo come l'adulto, giochino o stiano seri, tendano e nel gioco e nella serietà alla contemplazione: *[15]* ogni azione tende alla contemplazione, tanto l'azione necessaria che attira più fortemente la contemplazione verso le cose esterne, quanto quella detta volontaria che l'attira meno, ma che si compie egualmente per desiderio di contemplazione. Ma su ciò a più tardi[243]. Ora parliamo della terra, degli animali e delle piante, *[20]* e della loro contemplazione, e <vediamo> come potremo ricondurre le cose prodotte e generate dalla terra alla attività contemplativa, e come la natura, che alcuni dicono priva di rappresentazioni e di ragione[244], abbia in sé contemplazione e produca quelle cose che produce mediante la contemplazione, che <a quanto dicono> essa non ha.

2. *[La natura è un logos che produce un altro logos]*

Che la natura non abbia né mani, né piedi, né strumenti naturali o acquisiti, ma abbisogni di una materia su cui agire e a cui dare una forma, è noto a tutti. Ed anche è necessario escludere dall'opera della natura qualsiasi lavoro di leva. *[5]* Infatti, quale impulso e quale leva potrebbero produrre così grande varietà di colori e di forme?[245] Gli scultori in cera, ai quali ci si riferisce di solito credendo l'opera loro simile a quella creatrice della natura, non possono creare i colori, ma, prendendoli altrove, li applicano agli oggetti che fanno. *[10]* Infatti bisogna pensare che, per quelli che professano quell'arte, deve esserci in loro un punto stabile, su cui realizzano l'opera delle loro mani; una

καὶ αὐτοὺς καὶ συνεῖναι, ὡς μένειν δεῖ καὶ ἐνταῦθα τὴν δύναμιν τὴν οὐ διὰ χειρῶν ποιοῦσαν *[15]* καὶ πᾶσαν μένειν. Οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μενόντων, τῶν δὲ ὡς κινουμένων – ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον – ἢ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινοῦν πρώτως, οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ. Ὁ μὲν δὴ λόγος, φαίη ἄν τις, ἀκίνητος, αὕτη[b] δὲ *[20]* ἄλλη παρὰ τὸν λόγον καὶ κινουμένη. Ἀλλ' εἰ μὲν πᾶσαν φήσουσι, καὶ ὁ λόγος· εἰ δέ τι αὐτῆς ἀκίνητον, τοῦτο καὶ ὁ λόγος. Καὶ γὰρ εἶδος αὐτὴν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους· τί γὰρ δεῖ αὐτῇ ὕλης θερμῆς ἢ ψυχρᾶς; Ἡ γὰρ ὑποκειμένη καὶ δημιουργουμένη ὕλη ἥκει τοῦτο φέρουσα, *[25]* ἢ γίνεται τοιαύτη ἡ μὴ ποιότητα ἔχουσα λογωθεῖσα. Οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἡ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον· ὃ καὶ σημεῖον οὐ μικρὸν τοῦ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς τοὺς λόγους εἶναι τοὺς ποιοῦντας καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον γέννημα αὑτοῦ[c] *[30]* δόντα μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ, μένοντα δ' αὐτόν. Ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, ὁ δὲ ζωὴν ἔχων ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν ἀδελφὸς ὢν καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχων ποιεῖ ἐν τῷ γενομένῳ[d].

3. Πῶς οὖν ποιῶν καὶ οὕτω[a] ποιῶν θεωρίας τινὸς ἂν ἐφάπτοιτο; Ἤ, εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὑτῷ[b] μένων καί ἐστι λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία. Ἡ μὲν γὰρ πρᾶξις γένοιτ' ἂν κατὰ λόγον ἑτέρα οὖσα δηλονότι τοῦ λόγου· ὁ *[5]* μέντοι λόγος καὶ αὐτὸς ὁ συνὼν[c] τῇ πράξει καὶ ἐπιστατῶν οὐκ ἂν εἴη πρᾶξις. Εἰ οὖν μὴ πρᾶξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία· καὶ ἐπὶ παντὸς λόγου ὁ μὲν ἔσχατος ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος, ὁ δὲ πρὸ τούτου πᾶς ὁ μὲν ἄλλος ἄλλως, ὁ μὴ ὡς φύσις ἀλλὰ ψυχή, ὁ δ' ἐν τῇ φύσει καὶ ἡ *[10]* φύσις. Ἆρά γε καὶ αὐτὸς ἐκ θεωρίας; Πάντως μὲν[d] ἐκ θεωρίας. Ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς τεθεωρηκὼς αὑτόν; ἢ πῶς;[e] ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος. Πῶς δὲ αὕτη ἔχει[f] θεωρίαν; Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει· λέγω δ'

cosa è necessario ammettere nella natura e tener presente che anche qui deve esserci una potenza stabile che non opera con mani *[15]* e che rimane totalmente immobile. Non ne ha bisogno, infatti, essendo alcune sue parti immobili, altre, invece, mobili – perché la materia è ciò che è mosso, mentre di quella <potenza> nulla si muove –: altrimenti la sua parte immobile non sarebbe il primo motore, né il primo motore sarebbe la natura, ma il principio immobile dell'universo.

La ragione, si dirà, è immobile, *[20]* mentre la natura differisce dalla ragione e si muove. Se si dice che essa <si muove tutt'intera, anche la ragione <si muoverà>; e se una sua parte è immobile, questa dovrebbe essere proprio la ragione. La natura infatti deve essere forma e non un composto di materia e forma; forse che essa ha bisogno di una materia calda o fredda? La materia che è il substrato sul quale essa lavora arreca ad essa queste qualità; *[25]* oppure, la materia che non ha alcuna qualità diventa calda o fredda sotto l'influsso della ragione. Invero non è necessario che si accosti il fuoco, perché la materia diventi fuoco, ma una ragione; e questa è una prova non piccola che negli animali e nelle piante vi sono ragioni operanti e che la natura è una ragione che produce un'altra ragione come sua creatura, *[30]* la quale dà qualcosa di sé al substrato, pur rimanendo immobile. La ragione, dunque, che si manifesta nelle forme visibili è ultima, senza vita, incapace ormai di generarne un'altra; ma la ragione superiore, dotata di vita, è affratellata a quella che produce la forma; essa possiede la stessa potenza e produce <la forma> nell'essere generato.

3. *[Anche la natura è contemplazione]*

Come dunque la natura, così producendo, raggiunge la contemplazione?

Poiché opera rimanendo immobile e, rimanendo immobile, è una ragione, essa è anche contemplazione. Infatti le azioni pratiche, pur essendo conformi alla ragione, sono evidentemente diverse da essa, *[5]* poiché la ragione, in quanto è presente alla azione e vi presiede, non è l'azione. Se dunque non è azione, ma ragione, essa è contemplazione; e per ogni ragione c'è una ragione ultima che deriva dalla contemplazione ed è contemplazione nel senso di oggetto contemplato; la ragione superiore varia col variar <degli esseri> ed è come l'anima, non come la natura, ma quella che è nella natura è *[10]* la natura stessa.

Anche questa deriva da una contemplazione?

Certamente, da una contemplazione. Anch'essa infatti è simile a un'essere che si contempla; oppure come? È infatti il risultato di una contemplazione ed è in quanto un essere contempla.

Ma come essa contempla?

Essa non possiede la contemplazione che deriva dal pensiero

ἐκ λόγου τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ. Διὰ τί οὖν *[15]* ζωή τις οὖσα καὶ λόγος καὶ δύναμις ποιοῦσα; Ἆρ' ὅτι τὸ σκοπεῖσθαί ἐστι τὸ μήπω ἔχειν; Ἡ δὲ ἔχει[g], καὶ διὰ τοῦτο ὅτι ἔχει καὶ ποιεῖ. Τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὅ ἐστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῇ καὶ ὅσον ἐστὶ τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν. Ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γάρ. Τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ *[20]* θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ᾗ ταῦτά ἐστιν. Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.

4. Καὶ εἴ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐθέλοι ἐπαΐειν καὶ λέγειν, εἴποι ἄν· «Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι; *[5]* Ὅτι τὸ γενόμενόν ἐστι θέαμα ἐμόν, σιώπησης[a], καὶ φύσει γενόμενον θεώρημα, καί μοι γενομένῃ ἐκ θεωρίας τῆς ὡδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν. Καὶ[b] τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ' ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν *[10]* σωμάτων γραμμαὶ ὥσπερ ἐκπίπτουσαι. Καί μοι τὸ τῆς μητρὸς καὶ τῶν γειναμένων ὑπάρχει πάθος· καὶ γὰρ ἐκεῖνοί εἰσιν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ' ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι». *[15]*

Τί οὖν ταῦτα βούλεται; Ὡς ἡ μὲν λεγομένη[c] φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ *[20]* συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χαρίεν. Καὶ εἴτε[d] τις βούλεται σύνεσίν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, οὐχ οἵαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου τῇ *[25]* ἐγρηγορότος[e] προσεικάσειε. Θεωροῦσα γὰρ θεώρημα αὐτῆς[f] ἀναπαύεται γενόμενον αὐτῇ ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ μένειν καὶ θεώρημα εἶναι· καὶ θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ. Ἑτέρα γὰρ αὐτῆς εἰς θέαν ἐναργεστέρα, ἡ δὲ εἴδωλον θεωρίας ἄλλης. Ταύτῃ δὴ καὶ τὸ

discorsivo, da quel pensiero cioè che esamina ciò che contiene in sé. *[15]*

E se essa è vita, perché non è anche ragione e potenza operante? Forse perché ricercare vuol dire non possedere ancora? Ora, poiché <la natura> possiede, essa, in quanto possiede, anche agisce. Per lei, essere ciò che è, è lo stesso che agire; essa è contemplazione e oggetto di contemplazione, poiché è ragione. Ed in quanto è contemplazione, *[20]* oggetto di contemplazione e ragione, e soltanto per questo, essa produce. E così abbiamo dimostrato che la produzione è contemplazione; essa infatti è il risultato di una contemplazione che rimane pura contemplazione senza fare null'altro, ma produce perché è contemplazione.

4. *[La natura è contemplazione silenziosa e oscura]*

Se qualcuno le chiedesse perché produce, essa, qualora volesse ascoltare quella domanda e parlare, direbbe così:

«Meglio sarebbe non interrogare, ma comprendere e tacere, come faccio io che non ho l'abitudine di parlare.

«Comprendere che cosa? *[5]*

«Che l'essere generato è oggetto da me contemplato ed oggetto naturale della mia contemplazione; ed io stessa che sono nata da una simile contemplazione ho una naturale tendenza alla contemplazione; ciò che in me contempla produce un oggetto di contemplazione, come i geometri che contemplando tracciano delle figure; io invece non ne traccio, contemplo soltanto, *[10]* e le linee dei corpi si realizzano, come se uscissero <da me>. Io posseggo la disposizione di mia madre e dei miei genitori: anch'essi derivano da una contemplazione ed io son nata senza che essi abbiano agito, ma sono stata generata perché essi sono ragioni superiori e contemplano se stessi». *[15]*

Che vuol dir ciò?

Che la cosiddetta natura è un'anima, generata da un'anima superiore, di vita più possente, avente in sé una contemplazione tranquilla, non diretta né verso l'alto né verso il basso; essa rimane dov'è, nel riposo e nella coscienza di sé, e vede, con questa intelligenza e *[20]* autocoscienza, le cose che sono dopo di lei, per quanto le è possibile, e non ricerca più nulla poiché ha generato uno splendido e amabile oggetto di contemplazione. Se si vorrà concedere alla natura Intelligenza e coscienza, diremo che quella Intelligenza e quella coscienza non sono simili a quelli degli altri esseri, ma si potrebbero paragonare <a questi>, come si paragona la coscienza che si ha nel sonno *[25]* a quella dell'uomo sveglio. <La natura> contemplando il suo oggetto resta in riposo, e quell'oggetto è nato in lei, poiché essa rimane in sé e con sé ed è oggetto di contemplazione: essa è una contemplazione silenziosa, ma anche un po' oscura. Infatti c'è un'altra contemplazione più chiara, la quale è

γεννηθὲν ὑπ' αὐτῆς [30] ἀσθενὲς παντάπασιν, ὅτι ἀσθενοῦσα θεωρία ἀσθενὲς θεώρημα ποιεῖ· ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται. Ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας ὑπ' ἀσθενείας ψυχῆς, λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τοῦτο [35] οὐ πληρούμενοι, ἐφιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πρᾶξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν, ὃ μὴ νῷ ἐδύναντο. Ὅταν γοῦν ποιῶσι, καὶ αὐτοὶ ὁρᾶν βούλονται αὐτὸ καὶ θεωρεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν ἡ πρόθεσις αὐτοῖς ὡς οἷόν τε πρᾶξις ᾖ. Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν [40] καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα· ἀσθένειαν μέν, εἰ μηδέν τις ἔχοι μετὰ τὸ πραχθέν, παρακολούθημα δέ, εἰ ἔχοι ἄλλο πρὸ τούτου κρεῖττον τοῦ ποιηθέντος θεωρεῖν. Τί γὰρ[g] θεωρεῖν τὸ ἀληθινὸν δυνάμενος προηγουμένως ἔρχεται ἐπὶ τὸ εἴδωλον τοῦ ἀληθινοῦ; [45] Μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ νωθέστεροι τῶν παίδων, οἳ πρὸς τὰς μαθήσεις καὶ θεωρίας ἀδυνάτως ἔχοντες ἐπὶ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐργασίας καταφέρονται.

5. Ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες ὃν τρόπον θεωρία ἡ γένεσις[a], ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγωμεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐξ ὧν ἐγνώκει ὠδὶς καὶ τὸ πλῆρες [5] πεποίηκεν αὐτὴν θεώρημα πᾶν γενομένην ἄλλο θεώρημα ποιῆσαι· οἷον ἡ τέχνη ποιεῖ· ὅταν ἑκάστη πλήρης ᾖ, ἄλλην οἷαν μικρὰν τέχνην ποιεῖ ἐν παιδίῳ[b] ἴνδαλμα ἔχοντι ἁπάντων· ἄλλως μέντοι ταῦτα ὥσπερ ἀμυδρὰ καὶ οὐ δυνάμενα βοηθεῖν ἑαυτοῖς θεάματα καὶ θεωρήματα τὸ πρῶτον. [10] Τὸ λογιστικὸν[c] οὖν αὐτῆς ἄνω πρὸς τὸ ἄνω ἀεὶ πληρούμενον καὶ ἐλλαμπόμενον μένει ἐκεῖ, τὸ δὲ τῇ τοῦ μεταλαβόντος πρώτῃ μεταλήψει μεταλαμβάνον· πρόεισι γὰρ ἀεὶ[d] ζωὴ ἐκ ζωῆς· ἐνεργεία[e] γὰρ πανταχοῦ φθάνει καὶ οὐκ ἔστιν ὅτου ἀποστατεῖ. Προιοῦσα μέντοι ἐᾷ τὸ πρότερον, τὸ [15] ἑαυτῆς πρόσθεν μέρος οὗ καταλέλοιπε μένειν· ἀπολιποῦσα γὰρ τὸ πρόσθεν οὐκέτι ἔσται πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν ᾧ τελευτᾷ μόνον. Οὐκ ἴσον δὲ τὸ προιὸν τῷ μείναντι. Εἰ οὖν πανταχοῦ δεῖ γίνεσθαι καὶ μὴ εἶναι ὅπου μὴ τὴν ἐνέργειαν τὴν αὐτὴν[f] ἀεί τε τὸ πρότερον ἕτερον τοῦ ὑστέρου, ἥκει δὲ ἡ ἐνέργεια [20] ἐκ θεωρίας ἢ πράξεως, πρᾶξις δὲ οὔπω ἦν – οὐ γὰρ οἷόν τε πρὸ θεωρίας – ἀνάγκη ἀσθενεστέραν μὲν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι,

immagine di un'altra. Perciò l'oggetto da lei generato *[30]* è completamente privo di forza, poiché una contemplazione priva di forza produce un oggetto senza forza. Similmente gli uomini, quando sono deboli nel contemplare, producono un'azione, che è ombra della contemplazione e della ragione. Essendo incapaci, per la debolezza della loro anima, di assurgere alla contemplazione, nemmeno possono raggiungere del tutto gli oggetti *[35]*e saziarsi <del loro aspetto>: perciò, desiderosi di vederli, ricorrono all'azione per vedere <con gli occhi> ciò che non possono vedere con l'Intelligenza. Quando producono qualcosa, essi stessi vorrebbero vedere e contemplare e sentire, ed altrettanto desidererebbero dagli altri allorché si propongono un'azione secondo la loro capacità. Noi troveremo sempre che la produzione *[40]* e l'azione sono un indebolimento o una conseguenza della contemplazione: un indebolimento se dopo l'azione compiuta non si ha più nulla; una conseguenza se si può contemplare un'altra cosa superiore a quella prodotta. Infatti chi, potendo contemplare la verità, si rivolgerà di preferenza all'immagine della verità? *[45]* Ce ne danno una prova i fanciulli meno intelligenti, i quali, essendo incapaci di dedicarsi alla scienza e alla contemplazione, si riducono alle arti e ai mestieri manuali.

5. *[La contemplazione della parte inferiore dell'anima è più debole]*

Dopo aver detto come nella natura la generazione è contemplazione, passiamo a parlare dell'anima che è anteriore alla natura e <a dire> come la sua contemplazione, il suo amore per la scienza e per l'indagine, lo sforzo per generare derivante da ciò che ella conosce e la sua pienezza *[5]* facciano sì che l'anima, diventata tutta oggetto di contemplazione, produca un altro oggetto di contemplazione. Nello stesso modo l'arte, quando è giunta alla sua perfezione, produce un'altra arte in certo senso minore nello scolaro che ne possiede un'immagine; però questi oggetti che egli contempla e immagina in sé sono oscuri e incapaci di sussistere.

La prima parte dell'anima è in alto, *[10]* vicina alla cima, eternamente soddisfatta e illuminata, e rimane lassù; l'altra parte, che partecipa della prima, in quanto ne partecipa procede eternamente, vita dalla vita; essa è infatti attività che si diffonde in ogni luogo ed è presente ovunque. <L'anima>, procedendo, lascia immobile la sua parte superiore *[15]* nel luogo che ha abbandonato: infatti se essa abbandonasse la parte superiore, non sarebbe ovunque, ma soltanto dove essa finisce. Ma ciò che procede non è eguale a ciò che rimane. Se è dunque necessario che <l'anima> sia ovunque, se non c'è luogo ove sia assente la sua attività e se ciò che è prima è diverso da ciò che è dopo, *[20]* se ogni attività deriva o da una contemplazione o da una azione, da un'azione che ancora non c'era – poiché l'azione non può precedere la

πᾶσαν δὲ θεωρίαν· ὥστε τὴν κατὰ τὴν θεωρίαν πρᾶξιν δοκοῦσαν εἶναι τὴν ἀσθενεστάτην θεωρίαν εἶναι· ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον *[25]* μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι[g]. Ἀψοφητὶ μὲν δὴ πάντα, ὅτι μηδὲν ἐμφανοῦς καὶ τῆς ἔξωθεν θεωρίας ἢ πράξεως δεῖται, καὶ ψυχὴ δὲ ἡ θεωροῦσα καὶ τὸ οὕτω[h] θεωρῆσαν ἅτε ἐξωτέρω καὶ οὐχ ὡσαύτως τῷ πρὸ αὐτῆς τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ καὶ θεωρία τὴν θεωρίαν *[30]* ποιεῖ. Καὶ γὰρ οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ τὸ θεώρημα. Διὰ τοῦτο δέ· ἢ καὶ διὰ τοῦτο[i] πανταχοῦ· ποῦ γὰρ οὐχί; Ἐπεὶ καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ τὸ αὐτό. Οὐ γὰρ περιγέγραπται μεγέθει. Οὐ μὴν ὡσαύτως ἐν πᾶσιν, ὥστε οὐδὲ ἐν παντὶ μέρει ψυχῆς ὁμοίως. Διὸ ὁ ἡνίοχος τοῖς ἵπποις δίδωσιν *[35]* ὧν εἶδεν[l], οἱ δὲ λαβόντες δῆλον ὅτι ὀρέγοιντο ἂν ὧν εἶδον· ἔλαβον γὰρ οὐ πᾶν. Ὀρεγόμενοι δὲ εἰ πράττοιεν, οὗ ὀρέγονται ἕνεκα πράττουσιν. Ἦν δὲ θεώρημα καὶ θεωρία ἐκεῖνο.

6. Ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος· ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος, καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν τοῦτο περιπλανώμενοι ἑλεῖν ζητοῦσι. Καὶ γὰρ αὖ ὅταν τύχωσιν οὗ βούλονται, ὃ *[5]* γενέσθαι ἠθέλησαν, οὐχ ἵνα μὴ γνῶσιν, ἀλλ' ἵνα γνῶσι καὶ παρὸν ἴδωσιν ἐν ψυχῇ, δῆλον ὅτι κείμενον θεατόν[a]. Ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι· τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα ἔξω αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ποῦ; Ἐν ψυχῇ. Ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν *[10]* ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν· ὃ γὰρ ἐν ψυχῇ λαμβάνει λόγῳ οὔσῃ, τί ἂν ἄλλο ἢ λόγος σιωπῶν εἴη; Καὶ μᾶλλον, ὅσῳ μᾶλλον. Τότε γὰρ καὶ ἡσυχίαν ἄγει καὶ οὐδὲν ζητεῖ ὡς πληρωθεῖσα, καὶ ἡ θεωρία ἡ ἐν τῷ τοιούτῳ τῷ πιστεύειν ἔχειν εἴσω κεῖται. Καὶ ὅσῳ ἐναργεστέρα ἡ πίστις, ἡσυχαιτέρα *[15]* καὶ ἡ θεωρία, ᾗ μᾶλλον εἰς ἓν ἄγει, καὶ τὸ γινῶσκον ὅσῳ γινώσκει – ἤδη γὰρ σπουδαστέον – εἰς ἓν τῷ γνωσθέντι ἔρχεται. Εἰ γὰρ δύο, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ

contemplazione – ne segue necessariamente che la seconda contemplazione è più debole della prima, ma però sempre contemplazione; cosicché l'azione, derivante dalla contemplazione, sembra essere una contemplazione assai debole. Difatti il generato è sempre necessariamente dello stesso genere <del generante>, ma è più debole *[25]* perché nella discesa perde la sua forza.

Tutto ciò avviene nel silenzio, poiché l'anima non ha bisogno né di cosa visibile né di contemplazione che proceda dall'esterno, né di azione; quella che contempla è però anima e la sua parte che così contempla <procedendo> è più esteriore e non produce ciò che vien dopo allo stesso modo della parte superiore; eppure contemplazione produce contemplazione. *[30]* Difatti né la contemplazione né il suo oggetto hanno un limite. Essa è perciò ovunque.

Dove infatti non è? Essa è in ogni anima, sempre la stessa, poiché non è circoscritta nello spazio. Non è però allo stesso modo in tutte le cose, né in tutte le parti dell'anima. Perciò <dice Platone>, «il cocchiere fa parte ai cavalli *[35]* di ciò che ha veduto»[246] ed essi lo accolgono ed è chiaro che desiderano ciò che hanno veduto, poiché non l'hanno accolto tutto. E se essi desiderando agiscono, agiscono in vista dell'oggetto che desiderano. E questo è oggetto di contemplazione e contemplazione.

6. *[La contemplazione è il fine di coloro che agiscono]*

Dunque l'azione si fa a causa della contemplazione e dell'oggetto contemplato; sicché, per coloro che agiscono, la contemplazione è il fine: ciò che essi non hanno potuto direttamente raggiungere cercano di afferrarlo girandogli attorno. E quando hanno raggiunto ciò che volevano, *[5]* è chiaro che essi hanno contemplato non per ignorare, ma per conoscere e per vederlo presente nell'anima, in cui si trova per essere contemplato.

Gli uomini agiscono in vista di un bene, e non perché esso rimanga al di fuori di loro o per non possederlo, ma per possedere il bene che deriva dall'azione.

Ma dov'è questo bene?

Nell'anima. L'azione dunque si è ripiegata *[10]* verso la contemplazione. Ora, ciò che si accoglie nell'anima, che è ragione, che altro può essere se non una ragione silenziosa? Tanto più <silenziosa>, quanto più è <ragione>. Così essa s'acquieta e nulla più richiede, perché soddisfatta; in tale stato la contemplazione rimane nel suo intimo perché essa è certa ormai di possederla; e quanto più forte è quella certezza, tanto più tranquilla *[15]* è la contemplazione, poiché più all'unità essa si avvicina; e la parte conoscente, quanto più conosce – è tempo ormai di indagare sul serio – diventa una cosa sola con l'oggetto conosciuto. Infatti se rimanessero due, il soggetto sarebbe diverso

δὲ ἄλλο ἔσται· ὥστε οἷον παράκειται, καὶ τὸ διπλοῦν τοῦτο οὔπω ᾠκείωσεν, οἷον ὅταν ἐνόντες λόγοι ἐν ψυχῇ μηδὲν ποιῶσι. Διὸ δεῖ μὴ [20] ἔξωθεν τὸν λόγον εἶναι, ἀλλ' ἑνωθῆναι τῇ ψυχῇ τοῦ μανθάνοντος, ἕως ἂν οἰκεῖον εὕρῃ. Ἡ μὲν οὖν ψυχή, ὅταν οἰκειωθῇ καὶ διατεθῇ, ὅμως προφέρει[b] καὶ προχειρίζεται – οὐ γὰρ πρώτως[c] εἶχε – καὶ καταμανθάνει, καὶ τῇ προχειρίσει οἷον ἑτέρα αὐτοῦ[d] γίνεται, καὶ διανοουμένη βλέπει ὡς ἄλλο ὂν [25] ἄλλο· καίτοι καὶ αὕτη[e] λόγος ἦν καὶ οἷον νοῦς, ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο. Ἔστι γὰρ οὐ πλήρης, ἀλλὰ ἐλλείπει τῷ πρὸ αὐτῆς· ὁρᾷ μέντοι καὶ αὐτὴ ἡσύχως ἃ προφέρει. Ἃ μὲν γὰρ οὐ προήνεγκεν[f], οὐκέτι προφέρει, ἃ δὲ προφέρει, τῷ ἐλλιπεῖ προφέρει εἰς ἐπίσκεψιν καταμανθάνουσα ὃ ἔχει. Ἐν δὲ [30] τοῖς πρακτικοῖς ἐφαρμόττει ἃ ἔχει τοῖς ἔξω. Καὶ τῷ μὲν μᾶλλον ἔχειν ἢ ἡ φύσις ἡσυχαιτέρα, καὶ τῷ πλέον θεωρητικὴ μᾶλλον, τῷ δὲ μὴ τελέως ἐφιεμένη μᾶλλον ἔχειν τὴν τοῦ θεωρηθέντος καταμάθησιν καὶ θεωρίαν τὴν ἐξ ἐπισκέψεως. Καὶ ἀπολείπουσα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις [35] γινομένη, εἶτ' ἐπανιοῦσα πάλιν, θεωρεῖ τῷ ἀπολειφθέντι αὐτῆς[g] μέρει· ἡ δὲ στᾶσα ἐν αὑτῇ ἧττον τοῦτο ποιεῖ. Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὐτὸν ὄψις. Ἤδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἓν καὶ πρὸς τὸ ἥσυχον οὐ μόνον τῶν ἔξω, [40] ἀλλὰ καὶ πρὸς αὑτόν, καὶ πάντα εἴσω.

7. Ὅτι μὲν οὖν πάντα τά τε ὡς ἀληθῶς ὄντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία, καὶ τὰ ἐξ ἐκείνων γενόμενα θεωρούντων ἐκείνων καὶ αὐτὰ θεωρήματα, τὰ μὲν αἰσθήσει τὰ δὲ γνώσει ἢ δόξῃ, καὶ αἱ πράξεις τὸ τέλος ἔχουσιν εἰς [5] γνῶσιν καὶ ἡ ἔφεσις γνώσεως καὶ αἱ γεννήσεις ἀπὸ θεωρίας εἰς ἀποτελεύτησιν εἴδους καὶ θεωρήματος ἄλλου, καὶ ὅλως μιμήματα ὄντα ἕκαστα τῶν ποιούντων θεωρήματα ποιεῖ καὶ εἴδη, καὶ αἱ γινόμεναι ὑποστάσεις μιμήσεις ὄντων οὖσαι ποιοῦντα[a] δείκνυσι τέλος ποιούμενα οὐ τὰς ποιήσεις [10] οὐδὲ τὰς πράξεις, ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα ἵνα θεωρηθῇ, καὶ τοῦτο καὶ αἱ διανοήσεις ἰδεῖν θέλουσι καὶ ἔτι πρότερον αἱ αἰσθήσεις, αἷς τέλος ἡ γνῶσις, καὶ ἔτι πρὸ τούτων ἡ φύσις τὸ

dall'oggetto, sicché l'uno sarebbe in certo modo accanto all'altro e l'anima non avrebbe ancora superato questa duplicità, come quando ci sono nell'anima ragioni che non agiscono.

È necessario perciò *[20]* che questa ragione non rimanga al di fuori, ma si unisca all'anima del discente sino a ritrovarla affine. L'anima, quando vi si è assimilata e posta in uno stato corrispondente, formula e maneggia <queste ragioni>; essa ora anche comprende ciò che dapprima possedeva, maneggiandole diventa diversa da quella che era e riflettendo le vede diverse <da sé>; *[25]* eppure essa stessa era ragione e in qualche modo intelligenza, che vede però un oggetto altro da sé. Essa infatti non è la pienezza, ma è inferiore a ciò che è prima di lei; tuttavia anch'essa vede in silenzio ciò che esprime; infatti ciò che essa ha espresso una volta, non l'esprime più, ma ciò che essa esprime, lo esprime per sua deficienza, in quanto ricorre alla ricerca per imparare ciò che possiede. *[30]* Negli uomini d'azione invece essa fa corrispondere ciò che possiede alle cose esteriori.

L'anima, in quanto possiede più intensivamente <le sue ragioni>, è più calma della natura; in quanto possiede di più è più capace di contemplare, ma siccome il possesso non è completo desidera di aumentare sempre più, mediante la ricerca, l'apprendimento e la contemplazione dell'oggetto. E se abbandona se stessa ed erra fra altre cose *[35]* per poi ritornare indietro, essa contempla con quella parte <superiore> che aveva abbandonato; ma l'anima che è rimasta in se stessa non fa questo. Perciò il saggio, già penetrato di ragione, scopre agli altri ciò che <trae> da sé: in sé è rivolto il suo sguardo. Egli tende all'unità e alla calma non solo rispetto alle cose esteriori, *[40]* ma anche verso se stesso, e tutte le cose in sé <ritrova>.

7. *[Sono amanti coloro che vedono una forma e tendono ad essa]*

Tutto dunque deriva dalla contemplazione ed è contemplazione, tanto le vere realtà, quanto ciò che deriva dalla loro contemplazione e che è esso pure oggetto di contemplazione, o per mezzo della sensazione, o per mezzo della conoscenza, o per mezzo dell'opinione. Le azioni hanno il loro fine *[5]* nella conoscenza e il loro desiderio tende alla conoscenza; la generazione, che parte da una contemplazione, si conchiude in una forma e in un altro oggetto da contemplare. In generale tutte le cose che producono, in quanto sono immagini <delle realtà prime>, producono forme ed oggetti di contemplazione; le sostanze generate, immagini delle realtà vere, rivelano come la causa produttrice non prenda come fine né la produzione *[10]* né l'azione, ma la contemplazione dell'opera compiuta. Il pensiero vuol vedere quest'opera e, prima di lui, la sensazione, il cui fine è la conoscenza, e, prima ancora, la natura la quale in sé produce un oggetto di contemplazione

θεώρημα τὸ ἐν αὐτῇ[b] καὶ τὸν λόγον ποιεῖ ἄλλον λόγον ἀποτελοῦσα —τὰ μὲν[c] ἦν αὐτόθεν [15] λαβεῖν, τὰ δ' ὑπέμνησεν ὁ λόγος—δῆλόν που[d]. Ἐπεὶ κἀκεῖνο δῆλον, ὡς ἀναγκαῖον ἦν τῶν πρώτων ἐν θεωρίᾳ ὄντων καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐφίεσθαι τούτου, εἴπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή. Ἐπεὶ καί, ὅταν τὰ ζῷα γεννᾷ, οἱ λόγοι ἔνδον ὄντες κινοῦσι, καὶ ἔστιν ἐνέργεια θεωρίας τοῦτο καὶ ὠδὶς τοῦ [20] πολλὰ ποιεῖν εἴδη καὶ πολλὰ θεωρήματα καὶ λόγων πληρῶσαι πάντα καὶ οἷον ἀεὶ θεωρεῖν· τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναί τι εἶδός ἐστι ποιεῖν, τοῦτο δέ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας. Καὶ αἱ ἁμαρτίαι δέ, αἵ τε ἐν τοῖς γινομένοις αἵ τε ἐν τοῖς πραττομένοις, θεωρούντων εἰσὶν ἐκ τοῦ θεωρητοῦ [25] παραφορᾷ· καὶ ὅ γε κακὸς τεχνίτης ἔοικεν αἰσχρὰ εἴδη ποιοῦντι. Καὶ οἱ ἐρῶντες δὲ ἰδόντων καὶ πρὸς εἶδος σπευδόντων.

8. Ταῦτα μὲν οὕτω[a]. Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς [5] τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι. Οὐ γὰρ ἔτι ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο· πάλιν γὰρ αὖ ἄλλο ἔσται, ὃ [10] οὐκέτι ἄλλο καὶ ἄλλο. Δεῖ οὖν τοῦτο εἶναι ἓν ὄντως ἄμφω· τοῦτο δέ ἐστι θεωρία ζῶσα, οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ. Τὸ γὰρ ἐν ἄλλῳ ζῶν δι' ἐκεῖνο, οὐκ αὐτοζῶν. Εἰ οὖν ζήσεταί τι θεώρημα καὶ νόημα, δεῖ αὐτοζωὴν[b] εἶναι οὐ φυτικὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν οὐδὲ ψυχικὴν τὴν ἄλλην. Νοήσεις [15] μὲν γάρ πως καὶ ἄλλαι· ἀλλ' ἡ μὲν φυτικὴ νόησις, ἡ δὲ αἰσθητική, ἡ δὲ ψυχική. Πῶς οὖν νοήσεις; Ὅτι λόγοι. Καὶ πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή. Ἡ δὲ ἐναργεστέρα αὕτη καὶ πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἷς. Νόησις οὖν ἡ πρώτη ζωὴ καὶ ζωὴ [20] δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις. Πᾶσα οὖν ζωὴ τοῦ γένους τούτου καὶ νόησις. Ἀλλὰ ζωῆς μὲν ἴσως διαφορὰς τάχ' ἂν λέγοιεν ἄνθρωποι, νοήσεων δὲ οὐ λέγουσιν, ἀλλὰ τὰς μέν, τὰς δ' ὅλως οὐ

e una ragione, ed effettua un'altra ragione. Di queste affermazioni, alcune *[15]* sono evidenti per sé, altre sono state ricordate in questo trattato, ed è chiaro in qual luogo.

Così pure è evidente come, consistendo le realtà prime nella contemplazione, anche le altre cose desiderino necessariamente la contemplazione, poiché per tutte le cose il principio è fine. Inoltre, quando un animale genera, le ragioni immanenti in esso lo muovono, e la generazione è un atto di contemplazione, uno sforzo *[20]* per produrre molteplici forme e molteplici oggetti di contemplazione, per riempire di ragioni tutte le cose e per contemplare in certo modo perennemente: difatti produrre è produrre una forma, cioè riempire ogni cosa di contemplazione. I difetti che si riscontrano nelle cose generate e nelle azioni sono dovuti a un aberramento del contemplante dall'oggetto contemplato; *[25]* e cattivo artista è colui che produce forme brutte. Sono, finalmente, amanti coloro che vedono una forma e tendono ad essa.

8. *[L'Intelligenza, quando contempla l'Uno, non lo contempla come uno]*

Ma di questo basti così. Poiché la contemplazione procede dalla natura all'anima e dall'anima all'Intelligenza e diventa sempre più affine ed unita al contemplante, poiché nell'anima virtuosa *[5]* l'oggetto conosciuto diventa identico al soggetto in quanto essa aspira all'Intelligenza, è evidente che, nell'Intelligenza, soggetto e oggetto sono una cosa sola non per una affinità acquisita, come nelle anime migliori, ma essenzialmente, in quanto «essere e pensare sono la stessa cosa»[247]. Il soggetto non differisce dall'oggetto, altrimenti dovrà esserci un'altra realtà, *[10]* in cui l'uno non differisca dall'altro. È necessario dunque che queste due cose siano realmente una: si tratta cioè di una contemplazione vivente, non di un oggetto contemplato che sia in altro. Poiché ciò che è in altro è un vivente, ma non vivente per sé. Se l'oggetto della contemplazione e quello dell'Intelligenza devono vivere, devono essere la Vita in sé, non quella della pianta o dell'animale o di altro essere animato. *[15]* Anche queste altre vite sono come dei pensieri: ma c'è il pensiero della pianta, quello dell'essere provvisto di senso e quello dell'essere provvisto di anima.

Ma come sono pensieri?

Son tali perché sono ragioni. Ogni vita è un pensiero, quale più quale meno oscuro, proprio come la vita stessa. Ma quella vita è chiarissima, unità di vita prima *[20]* e di intelligenza prima. Dunque la prima vita è il pensiero <primo>, la seconda è il secondo, l'ultima è l'ultimo pensiero. Ogni vita appartiene al genere del pensiero ed è pensiero. Gli uomini però affermano delle differenze nella vita, ma non nel pensiero, <e credono che> alcune vite siano pensiero, altre invece no, poiché non

νοήσεις, ὅτι ὅλως τὴν ζωὴν ὅ τι ποτέ ἐστιν οὐ ζητοῦσιν. [25] Ἀλλ' ἐκεῖνό γε ἐπισημαντέον, ὅτι πάλιν αὖ ὁ λόγος πάρεργον ἐνδείκνυται θεωρίας τὰ πάντα ὄντα. Εἰ τοίνυν ἡ ζωὴ ἡ ἀληθεστάτη νοήσει ζωή ἐστιν, αὕτη δὲ ταὐτὸν τῇ ἀληθεστάτῃ νοήσει, ἡ ἀληθεστάτη νόησις ζῇ καὶ ἡ θεωρία καὶ τὸ θεώρημα τὸ τοιοῦτο ζῶν καὶ ζωὴ καὶ ἓν ὁμοῦ τὰ [30] δύο. Ἓν οὖν ὂν τὰ δύο πῶς αὖ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν; Ἢ ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἕν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. Ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὑτὸν πάντα ἔχειν θέλων[c] [35] – ὡς βέλτιον ἦν αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο, δεύτερον γὰρ ἐγένετο – οἷον γὰρ κύκλος[d] ἐξελίξας αὑτὸν γέγονε καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ καὶ τὰ μὲν ἄνω, τὰ δὲ κάτω· βελτίω μὲν ὅθεν, χείρω δὲ εἰς ὅ. Τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἷον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὅ, [40] οὐδ' αὖ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ οἷον τὸ ἀφ' οὗ μόνον. Καὶ ἄλλως δὲ ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων. Δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα· εἰ δὲ μή, ἕξει τι μέρος οὐ νοῦν, καὶ συγκείσεται ἐξ οὐ νῶν, καὶ σωρός τις [45] συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. Διὸ καὶ ἄπειρος οὕτως[e] καί, εἴ τι ἀπ' αὐτοῦ, οὐκ ἠλάττωται, οὔτε τὸ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι πάντα καὶ αὐτό, οὔτε ἐκεῖνος ὁ ἐξ οὗ, ὅτι μὴ σύνθεσις ἦν ἐκ μορίων.

9. Οὗτος μὲν οὖν τοιοῦτος· διὸ οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ, οὗπερ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι, πρῶτον μέν, ὅτι πλῆθος ἑνὸς ὕστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου τὸ ὄντως ἕν· [5] καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. Εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. Τί οὖν; Νοῦς μόνον; Ἀλλὰ παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν· εἰ οὖν δεῖ μὴ συνεζεῦχθαι τὸ νοητόν, οὐδὲ νοῦς ἔσται. Εἰ οὖν μὴ νοῦς, ἀλλ' ἐκφεύξεται τὰ δύο, τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα [10] νοῦ εἶναι. Τί οὖν κωλύει τὸ νοητὸν αὐτὸ εἶναι; Ἢ ὅτι καὶ τὸ νοητὸν

cercano che cosa sia la vita. *[25]* Bisogna far notare che questa discussione dimostra ancora una volta che tutte le cose sono conseguenza di contemplazione. Dunque se la vita più vera è vita secondo il pensiero, se questo pensiero non è che il pensiero più vero, il pensiero più vero è vivente, e la contemplazione e l'oggetto di contemplazione vivono e sono vita e fanno uno pur essendo *[30]* due. Ma come mai, se queste due cose fanno uno, questa unità è poi anche molteplicità?

Perché <l'Intelligenza> non contempla un unico oggetto. Infatti, anche quando contempla l'Uno, non lo contempla come uno; altrimenti l'Intelligenza non sarebbe generata. Ma cominciando come una, non rimane come ha cominciato, ma diventa inconsciamente multipla, come gravata dal sonno, e dispiega se stessa per il desiderio di possedere tutto *[35]* – meglio sarebbe stato però per lei non voler ciò, poiché in questo modo essa è diventata il secondo principio –, simile a un cerchio, che dispiegandosi diventa una figura, una superficie, una circonferenza, un centro, dei raggi, un alto e un basso; migliore è il luogo donde <partono i raggi>, peggiore quello a cui <tendono>. Infatti il centro non equivale al centro e alla circonferenza insieme, *[40]* e centro e circonferenza non equivalgono al centro da solo. In altre parole, l'Intelligenza non è Intelligenza di una cosa sola, ma è Intelligenza universale e quindi anche di tutte le cose. È necessario dunque che essa sia tutte le cose e tutte le pensi e che ciascuna delle sue parti possegga l'universo e sia tutte le cose: altrimenti, l'Intelligenza avrebbe una parte che non è Intelligenza e sarebbe composta di parti che non sono Intelligenza; sarebbe perciò un mucchio *[45]* di cose messe lì che aspetterebbero da tutte quelle parti di diventare Intelligenza. Perciò l'Intelligenza è infinita; e se qualcosa procede da essa, non c'è diminuzione né per la cosa che procede, perché anche questa è tutte le cose, né per l'Intelligenza da cui procede, perché essa non è un aggregato di parti.

9. *[Il Principio primo è più semplice dell'Intelligenza]*

Tale è l'Intelligenza. Per questo motivo essa non è al primo posto, ma è necessario che al di là di essa ci sia una realtà, sulla quale si sono svolti i precedenti discorsi; anzitutto, poiché la molteplicità vien dopo l'unità: quella è numero, mentre l'uno essenziale è principio del numero e della molteplicità. *[5]* Questa è l'Intelligenza e l'intelligibile insieme e perciò sono due. E poiché sono due è necessario che ci sia un principio anteriore alla dualità.

Quale principio? La pura Intelligenza? No all'Intelligenza è sempre congiunto l'oggetto intelligibile; ma se si dovesse eliminare questo oggetto, l'Intelligenza non sarebbe più tale. Se dunque non è Intelligenza, ma è al di sopra della dualità, necessariamente sarà un termine anteriore alla dualità e al di là *[10]* dell'Intelligenza. Ma che cosa im-

συνέζευκτο[a] τῷ νῷ. Εἰ οὖν μήτε νοῦς μήτε νοητὸν εἴη, τί ἂν εἴη; Ἐξ οὗ ὁ νοῦς καὶ τὸ σὺν αὐτῷ νοητὸν φήσομεν. Τί οὖν τοῦτο καὶ ποῖόν τι αὐτὸ φαντασθησόμεθα; Καὶ γὰρ αὖ ἢ νοοῦν ἔσται ἢ ἀνόητόν τι. *[15]* Νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνόητον δὲ ἀγνοήσει καὶ ἑαυτό· ὥστε τί σεμνόν; Οὐδὲ γάρ, εἰ λέγοιμεν τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ ἁπλούστατον εἶναι, δῆλόν τι καὶ σαφὲς ἐροῦμεν τὸ ἀληθὲς λέγοντες, ἕως ἂν μὴ ἔχωμεν ἐπὶ τί ἐρείδοντες τὴν διάνοιαν λέγομεν. Καὶ γὰρ αὖ τῆς γνώσεως διὰ νοῦ τῶν *[20]* ἄλλων γινομένης[b] καὶ τῷ νῷ νοῦν γινώσκειν[c] δυναμένων ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; Πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι[d], ὅπως οἷόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. Ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἐστι μετέχειν αὐτοῦ. Τὸ *[25]* γὰρ πανταχοῦ[e] παραστήσας ὁπουοῦν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν· ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν ἢ καὶ[f] μετὰ τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν ὁτῳοῦν τοῦ ἐρήμου στήσας οὓς τὴν φωνὴν κομιεῖ[g] πᾶσαν καὶ αὖ οὐ πᾶσαν. Τί οὖν ἐστιν ὃ κομιούμεθα νοῦν παραστησάμενοι; Ἢ δεῖ *[30]* τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κἀκεῖ[να][h], εἰ ἐθέλοι[i] ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι. Ἔστι μὲν γὰρ αὐτὸς ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων· διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ[l], ἀλλὰ τῇ διεξελθούσῃ. *[35]* Εἴπερ οὖν καὶ ζωή ἐστι καὶ διέξοδός ἐστι καὶ πάντα ἀκριβῶς καὶ οὐχ ὁλοσχερῶς ἔχει – ἀτελῶς γὰρ ἂν καὶ ἀδιαρθρώτως ἔχοι – ἔκ τινος[m] ἄλλου αὐτὸν εἶναι, ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων. Οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ *[40]* πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, αὕτη[n] δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα, καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή· τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον. Εἰ οὖν τοῦτο νοῦν ἐγέννησεν, ἁπλούστερον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι. Εἰ δέ τις *[45]* οἴοιτο αὐτὸ τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα εἶναι, ἤτοι καθ' ἓν ἕκαστον τῶν πάντων ἐκεῖνο ἔσται ἢ ὁμοῦ πάντα. Εἰ μὲν οὖν ὁμοῦ πάντα συνηθροισμένα, ὕστερον ἔσται τῶν πάντων· εἰ δὲ πρότερον τῶν πάντων, ἄλλα μὲν τὰ πάντα, ἄλλο δὲ αὐτὸ ἔσται τῶν πάντων· εἰ δὲ ἅμα καὶ αὐτὸ καὶ τὰ πάντα, οὐκ *[50]* ἀρχὴ ἔσται. Δεῖ δὲ αὐτὸ ἀρχὴν εἶναι καὶ εἶναι πρὸ πάντων, ἵνα ᾖ μετ' αὐτὸ καὶ τὰ πάντα. Τὸ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν πάντων πρῶτον μὲν τὸ αὐτὸ ἔσται ὁτιοῦν ὁτῳοῦν, ἔπειτα ὁμοῦ πάντα, καὶ οὐδὲν

pedisce che sia l'oggetto intelligibile? Se non che anche l'intelligibile si trova unito all'Intelligenza.

E se non è né l'Intelligenza, né l'Intelligibile, che cos'è dunque?

Diremo che è ciò da cui derivano e l'Intelligenza e l'intelligibile. E come e quale ce lo rappresenteremo? Poiché esso o è intelligente o no. *[15]* Se è intelligente, sarà un'Intelligenza; se non è tale, nemmeno avrà la coscienza di sé; ma così, che <avrà> di venerando[248]? Se dicessimo che esso è il Bene e il Semplicissimo, noi, pur dicendo il vero, non esprimeremmo nulla di chiaro e di evidente, finché non avessimo qualcosa su cui appoggiare il nostro ragionamento. Infatti, poiché la conoscenza delle cose ha luogo mediante l'Intelligenza, *[20]* e mediante l'Intelligenza si può conoscere un essere pensante, con quale immediata intuizione si può afferrare ciò che è al di là della natura dell'Intelligenza?

Bisogna rivelarlo per quanto ci è possibile: e lo faremo mediante ciò che in noi assomiglia a questo <principio>. Infatti, anche in noi c'è qualcosa di esso; e non c'è cosa in cui esso non sia e che non ne partecipi. *[25]* E poiché è ovunque, ciò che lo può accogliere, accostandosi a lui, in qualsiasi luogo lo accoglie. Così, quando un suono riempie lo spazio, ogni uomo che si trovi in un punto qualunque dello spazio riceverà interamente il suono, benché tutto veramente non lo riceva.

Che cosa riceviamo dunque se ci accostiamo con l'Intelligenza? *[30]* È necessario che l'Intelligenza ritorni come indietro e, poiché ha due fronti, abbandoni se stessa a quello che è dietro di lei e, se vuole vedere quel <principio>, non sia più lassù un'Intelligenza.

Invero esso è la stessa Vita prima, attività che pervade tutte le cose con un corso che non tende al suo compimento perché è sempre compiuto. *[35]* E poiché esso è vita che percorre le cose e tutte le possiede non in generale, ma dettagliatamente – altrimenti le possederebbe incompiutamente e informemente –, è necessario che esso derivi da un'altra cosa che non pervade le cose, ma è principio di quella penetrazione, principio della vita, principio dell'Intelligenza e di tutte le cose. Il principio *[40]* non è la totalità <delle cose>, ma la totalità deriva dal principio; esso non è tutte le cose né una di esse, altrimenti non le potrebbe tutte generare, e sarebbe la molteplicità, ma non il principio della molteplicità; infatti il generante è sempre più semplice del generato. Se esso ha generato l'Intelligenza, necessariamente sarà più semplice dell'Intelligenza.

Se si suppone *[45]* che l'Uno sia tutte le cose, o esso sarà tutte le cose prese una per una, o sarà tutte le cose insieme. Se è tutte le cose riunite insieme, esso sarà posteriore ad esse; se è anteriore ad esse, differirà da esse; ma se è assieme ed eguale a tutte le cose, *[50]* non sarà principio. È necessario che esso sia principio e sia anteriore a tutte le cose, affinché tutto venga dopo di esso. Se fosse ogni cosa singolarmente, ogni cosa sarebbe identica a qualsiasi altra, poiché tutte le cose sarebbero confuse

διακρινεῖ. Καὶ οὕτως οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων.

10. Τί δὴ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων· ἧς μὴ οὔσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὖσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτὴ οἷον *[5]* ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ῥεῖν ὁμοῦ συνόντας[a] ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἑκάστους εἰδότας οἷ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ *[10]* ῥεύματα· ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἱδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτὴ οὐ πολλὴ οὖσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς. Καὶ θαῦμα οὐδέν. Ἢ καὶ θαῦμα, πῶς *[15]* τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλήθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος, εἰ μὴ τὸ πρὸ τοῦ πλήθους ἦν ὃ μὴ πλῆθος ἦν. Οὐ γὰρ μερίζεται εἰς τὸ πᾶν ἡ ἀρχή· μερισθεῖσα γὰρ ἀπώλεσεν ἂν καὶ τὸ πᾶν, καὶ οὐδ' ἂν ἔτι γένοιτο[b] μὴ μενούσης τῆς ἀρχῆς ἐφ' ἑαυτῆς ἑτέρας οὔσης. *[20]* Διὸ καὶ ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ' ἕν. Καὶ ἐφ' ἑκάστου μέν τι ἕν, εἰς ὃ ἀνάξεις, καὶ τόδε τὸ πᾶν[c] εἰς ἓν τὸ πρὸ αὐτοῦ[d], οὐχ ἁπλῶς ἕν, ἕως τις[e] ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἓν ἔλθῃ· τοῦτο δὲ οὐκέτι ἐπ' ἄλλο. Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ τοῦ φυτοῦ ἕν – τοῦτο δὲ καὶ ἡ ἀρχή[f] ἡ μένουσα – καὶ τὸ ζῴου ἓν καὶ τὸ ψυχῆς ἓν *[25]* καὶ τὸ τοῦ παντὸς[g] ἓν λαμβάνοι, λαμβάνει ἑκασταχοῦ τὸ δυνατώτατον καὶ τὸ τίμιον· εἰ δὲ τὸ τῶν κατ' ἀλήθειαν ὄντων ἕν, τὴν ἀρχὴν καὶ πηγὴν καὶ δύναμιν, λαμβάνοι, ἀπιστήσομεν καὶ τὸ μηδὲν[h] ὑπονοήσομεν; Ἢ ἔστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς *[30]* αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι[i]. Εἰ δὲ ἀφελὼν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἕξεις. Καὶ βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ τυχὼν ἐν τοῖς αὐτοῦ ἀναπαυσάμενος συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς, συνορῶν δὲ τὸ μέγα αὐτοῦ τοῖς μετ' αὐτὸ δι' αὐτὸ *[35]* οὖσιν.

11. Ἔτι δὲ καὶ ὧδε· ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ

insieme e nulla le distinguerebbe. Perciò l'Uno non è alcuno degli esseri, ma è anteriore a tutti.

10. *[L'Uno è la sorgente prima di tutte le cose]*

Che cosa è dunque? L'Uno è la potenza di tutte le cose; se esso non fosse, nulla esisterebbe, né l'Intelligenza, né la Vita prima, né la Vita universale. Ciò che è al di sopra della vita è causa della vita; l'attività della vita, che è tutte le cose, non è la prima, ma scaturisce da esso *[5]* come da una sorgente. Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti assieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno. *[10]* Oppure <s'immagini> la vita di un albero grandissimo, la quale trascorre in esso, mentre il suo principio rimane immobile senza disperdersi per tutto l'albero, poiché risiede nelle radici. Esso dà alla pianta tutta la sua molteplice vita, ma, non essendo molteplice, anzi essendo principio della molteplicità, rimane immobile. E non c'è da stupire – oppure sarebbe anche il caso di meravigliarsi – *[15]* che la molteplicità delle vite proceda da ciò che non è molteplice e che non esista molteplicità se ciò che non è molteplice non esiste prima di questa molteplicità. Infatti il Principio non si divide nell'universo, perché, se esso si frammentasse, l'universo perirebbe né più rinascerebbe, qualora il suo principio non rimanesse in sé, differente <da tutto>. *[20]*

Perciò si risale sempre a un'unità. E per ogni cosa c'è un'unità, a cui bisogna risalire; e ogni essere si riconduce all'unità che è prima di esso, ma che non è ancora l'Uno assoluto, finché poi si arrivi all'Uno assoluto; ma questo non rimanda più a nessun altro. Quando si afferra l'unità della pianta – cioè l'immobile suo principio – o l'unità dell'animale o quella dell'anima *[25]* o quella dell'universo, si afferra ciò che in ciascuno di essi c'è di più possente e prezioso: e quando noi conosciamo l'Uno che appartiene agli esseri realissimi ed è il loro principio, la loro sorgente[249] e la loro potenza, dovremo diffidare e credere che sia il nulla?

Certo, questo principio non è alcuna di quelle cose di cui è principio, poiché nulla *[30]* si può predicare di esso, né l'ente, né la sostanza, né la vita: egli è sopra tutte queste cose. Se tu lo afferri facendo astrazione dall'essere rimarrai stupito. Ma se ti dirigi verso di lui e raggiungendolo riposi in lui, potrai concepirlo meglio penetrandolo col tuo sguardo e contemplerai la sua grandezza attraverso gli esseri che sono dopo di lui e per lui. *[35]*

11. *[All'Uno non si deve aggiungere nulla col pensiero]*

E ancora: poiché l'Intelligenza è visione e visione veggente, essa è

ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ – οἷον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὅρασις –, ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς· ἐπεὶ καὶ ἡ ὅρασις ἡ *[5]* κατ' ἐνέργειαν διττὸν ἔχει· πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἦν ἕν[a]. Τὸ οὖν ἓν δύο γέγονε καὶ τὰ δύο ἕν. Τῇ μὲν οὖν ὁράσει ἡ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἷον τελείωσις, τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα *[10]* περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδέν ἐστιν αὐτῷ ἢ αὐτό. Φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνόει· ἐὰν γάρ τι προσθῇς, ᾧ προσέθηκας ὁτιοῦν, ἐνδεὲς ποιήσεις. Διὸ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἵνα μὴ καὶ[b] ἄλλο, καὶ ποιήσῃς δύο, νοῦν καὶ *[15]* ἀγαθόν. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου· ὅθεν καὶ τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται καὶ τελειοῦται παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὲν εἴδους τοῦ ἐπ' αὐτῷ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἥκοντος ἀγαθοειδῆ ποιοῦντος. Οἷον δὲ ἐνορᾶται ἐπ' αὐτῷ ἴχνος τοῦ ἀγαθοῦ, *[20]* τοιοῦτον τὸ ἀρχέτυπον ἐννοεῖν προσήκει τὸ ἀληθινὸν ἐκείνου ἐνθυμηθέντα ἐκ τοῦ ἐπὶ τῷ νῷ ἐπιθέοντος ἴχνους. Τὸ μὲν οὖν ἐπ' αὐτοῦ ἴχνος αὐτοῦ τῷ νῷ ὁρῶντι[c] ἔδωκεν ἔχειν· ὥστε ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις καὶ ἐφιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων, ἐκεῖ<νος> δὲ οὔτε ἐφιέμενος – τίνος γάρ; – οὔτε *[25]* τυγχάνων· οὐδὲ γὰρ ἐφίετο. Οὐ τοίνυν οὐδὲ νοῦς. Ἔφεσις γὰρ καὶ ἐν τούτῳ καὶ σύννευσις πρὸς τὸ εἶδος αὐτοῦ. Τοῦ δὴ νοῦ καλοῦ ὄντος καὶ πάντων καλλίστου, ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ κειμένου καὶ τὴν τῶν ὄντων περιλαβόντος φύσιν, οὗ καὶ ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ *[30]* εἰκών, καὶ ἐν πάσῃ ἀγλαΐᾳ κειμένου, ὅτι μηδὲν ἀνόητον μηδὲ σκοτεινὸν μηδ' ἄμετρον ἐν αὐτῷ, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν, θάμβος μὲν ἂν ἔχοι τὸν ἰδόντα καὶ τοῦτον καὶ ὡς χρὴ εἰς αὐτὸν εἰσδύντα καὶ αὐτοῦ γενόμενον ἕνα. Ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρων φέγγος *[35]* ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὃς ἐθεάσατο καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κἀκείνου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν, ἢ ποῦ ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γενόμενον κόρον. Πάντως τοι *[40]* οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος, ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου· μετὰ γὰρ αὐτὸν νοῦς καὶ κόρος, δεηθέντα καὶ κεκορέσθαι καὶ νενοηκέναι· ἃ πλησίον μέν ἐστι τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ τοῦ νοεῖν οὐδὲν δεομένου, πλήρωσιν δὲ ἀληθινὴν καὶ νόησιν ἔχει, ὅτι πρώτως ἔχει. Τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται οὔτε *[45]* ἔχει· ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.

potenza che è passata all'atto. Avrà dunque una materia e una forma, poiché una visione *[5]* in atto le implica ambedue; prima di vedere <in atto> essa era uno. L'uno poi è diventato due e i due sono uno. Alla visione <del senso> la perfezione e il compimento derivano dall'oggetto sensibile, alla visione dell'Intelligenza il compimento deriva dal Bene. Se essa fosse il Bene stesso, che cosa dovrebbe vedere o fare? Le altre cose *[10]* agiscono per il Bene o a causa del Bene, ma il Bene non ha bisogno di nulla, poiché esso non possiede che se stesso. Perciò chi vuol parlare del Bene non gli aggiunga nulla col pensiero; poiché se gli aggiungesse qualcosa, in quanto gli aggiunge qualcosa, lo diminuirebbe. Neppure <gli attribuirai> il pensare, affinché tu non <gli aggiunga> una cosa estranea e lo renda duplice, cioè Intelligenza *[15]* e Bene[250].

Poiché l'Intelligenza ha bisogno del Bene, ma non il Bene dell'Intelligenza; e quando questa raggiunge il Bene ne assume la forma e ne riceve il suo compimento, poiché la forma che essa ha in sé deriva dal Bene e lo rende simile a lui. E quale è la traccia del Bene che si vede nell'Intelligenza, *[20]* tale bisogna concepire il modello pensando il Bene vero secondo la sua traccia impressa nell'Intelligenza. Il Bene ha dato una traccia di sé all'Intelligenza veggente. Perciò nell'Intelligenza c'è un desiderio ed essa sempre desidera e sempre ottiene, mentre <il Bene> nulla desidera. Infatti che cosa <desidererebbe>? *[25]* E nemmeno ottiene alcunché, poiché nulla ha desiderato.

Esso dunque non è Intelligenza poiché nell'Intelligenza c'è un desiderio e una tendenza alla sua propria forma. E poiché l'Intelligenza è bella, anzi il più bello degli esseri, ed è posta nella pura luce e nel puro splendore[251] ed abbraccia la natura di tutti gli esseri; poiché il nostro mondo così bello ne è un'ombra *[30]* e un'immagine, mentre esso nel suo totale splendore non accoglie in sé né la non-Intelligenza, né le tenebre, né la sproporzione, ma vive di vita felice, resta pieno di meraviglia chi lo vede e, come si deve, penetra in esso e si unisce ad esso. E come chi contempla il cielo e vede gli astri brillare *[35]* pensa e cerca il loro Creatore, così chi ha contemplato, veduto e ammirato il mondo intelligibile, deve ricercarne il creatore e chiedersi chi abbia fatto esistere questo mondo e dove e come sia Colui che ha generato un figlio come l'Intelligenza, bello e perfetto, che ha tratto la sua pienezza dal Padre. *[40]* Questi non è né l'Intelligenza né la pienezza, ma è anteriore all'Intelligenza e alla pienezza; ambedue sono dopo di lui[252], bisognosi di saziarsi e di pensare. Sono vicine a lui che di nulla abbisogna, nemmeno di pensare, e hanno la vera pienezza e il vero pensiero poiché lo posseggono in modo immediato. Prima di loro c'è il Principio che né abbisogna né possiede; *[45]* altrimenti non sarebbe il Bene.

III 9 (13) ΕΠΙΣΚΕΨΕΙΣ ΔΙΑΦΟΡΟΙ

1. Νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον· εἶτα διενοήθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον, καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν. Οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἴδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ *[5]* νοεῖν τὸν νοῦν; Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο, λέγω δὲ τὸ ζῷον, ζητητέον εἰ μὴ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον νοῦ· τὸ γὰρ θεώμενον[a] νοῦς· τὸ τοίνυν ζῷον αὐτὸ οὐ νοῦς, ἀλλὰ νοητὸν αὐτὸ φήσομεν καὶ τὸν νοῦν ἔξω φήσομεν αὐτοῦ[b] ἃ ὁρᾷ ἔχειν. Εἴδωλα ἄρα καὶ οὐ τἀληθῆ ἔχει, εἰ ἐκεῖ τἀληθῆ. Ἐκεῖ γὰρ καὶ τὴν ἀλήθειάν *[10]* φησιν εἶναι ἐν τῷ ὄντι, οὗ αὐτὸ ἕκαστον. Ἤ, κἂν ἕτερον ἑκάτερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων, ἀλλ' ἢ μόνον τῷ ἕτερα. Ἔπειτα οὐδὲν κωλύει ὅσον ἐπὶ τῷ λεγομένῳ ἓν εἶναι ἄμφω, διαιρούμενα δὲ τῇ νοήσει, εἴπερ μόνον ὡς ὂν τὸ μὲν νοητόν, τὸ δὲ νοοῦν· ὃ γὰρ καθορᾷ οὔ φησιν ἐν ἑτέρῳ *[15]* πάντως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν[c] ἔχειν. Ἢ τὸ μὲν νοητὸν οὐδὲν κωλύει καὶ νοῦν εἶναι ἐν στάσει καὶ ἑνότητι καὶ ἡσυχίᾳ, τὴν δὲ τοῦ νοῦ φύσιν τοῦ ὁρῶντος ἐκεῖνον τὸν νοῦν τὸν ἐν αὐτῷ ἐνέργειάν τινα ἀπ' ἐκείνου, ἣ ὁρᾷ ἐκεῖνον· ὁρῶντα δὲ ἐκεῖνον οἷον ἐκεῖνον εἶναι νοῦν ἐκείνου, ὅτι νοεῖ *[20]* ἐκεῖνον· νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμιμῆσθαι. Τοῦτο οὖν ἐστι τὸ διανοηθέν, ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ, ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ποιῆσαι ζῴων γένη τέσσαρα[d]. Δοκεῖ γε μὴν τὸ διανοούμενον ἐπικεκρυμμένως ἕτερον ἐκείνων τῶν δύο ποιεῖν. Ἄλλοις δὲ δόξει τὰ τρία ἓν εἶναι, *[25]* τὸ ζῷον αὐτὸ ὅ ἐστιν, ὁ νοῦς, τὸ διανοούμενον. Ἤ, ὥσπερ ἐν πολλοῖς, προτείνων ἄλλως, ὁ δὲ ἄλλως νοεῖ τρία εἶναι. Καὶ τὰ μὲν δύο εἴρηται, τὸ δὲ τρίτον τί, ὃ διενοήθη τὰ ὁρώμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῴῳ κείμενα αὐτὸ ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι καὶ μερίσαι; Ἢ δυνατὸν τρόπον μὲν ἄλλον τὸν νοῦν εἶναι τὸν *[30]* μερίσαντα, τρόπον δὲ ἕτερον τὸν μερίσαντα μὴ τὸν νοῦν εἶναι· ᾗ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ τὰ μερισθέντα, αὐτὸν εἶναι τὸν μερίσαντα, ᾗ δ' αὐτὸς ἀμέριστος μένει, τὰ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἐστι τὰ μερισθέντα – ταῦτα δέ ἐστι ψυχαί – ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχάς. Διὸ καί φησι τοῦ τρίτου *[35]* εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διενοήθη, ὃ οὐ νοῦ ἔργον –

1. *[L'Intelligenza, dalla quale derivano le cose divise, rimane indivisa]*

L'Intelligenza, dice <Platone>[253], «vede le idee che sono nel Vivente in sé»; e poi dice: Il Demiurgo «ha riflettuto che le cose che l'Intelligenza vede nel Vivente in sé sono comprese anche in questo universo».

Dice egli dunque che le idee sono prima dell'Intelligenza e che l'Intelligenza le pensa in quanto sono? *[5]*

Dobbiamo anzitutto ricercare se questo essere, voglio dire il Vivente in sé, sia l'Intelligenza o diverso dall'Intelligenza. Ciò che contempla è l'Intelligenza; il Vivente in sé non è perciò l'Intelligenza, ma diremo che esso è l'Intelligibile e diremo che ciò che l'Intelligenza vede è al di fuori di lei. Essa dunque possiede soltanto immagini e non realtà, dato che le realtà sono là <nel Vivente in sé>. <Platone>[254] dice infatti che la realtà vera è lassù, *[10]* nell'essere, ove ciascuna cosa è in sé.

Ora, se anche il Vivente in sé è distinto dall'Intelligenza, non sono separati se non in quanto sono distinti. E poi niente impedisce che essi, proprio secondo il testo citato, siano ambedue una cosa sola, e che solo dal pensiero siano divisi: e cioè un solo essere in parte pensato, in parte pensante. Egli infatti non dice che ciò che <l'Intelligenza> vede sia in altra cosa, *[15]* ma che essa ha in sé il pensato[255]. Niente impedisce che l'Intelligibile sia l'Intelligenza stessa in riposo, in unità, in quiete e che la stessa Intelligenza che vede quest'Intelligibile che è in lei sia l'atto che ne deriva e che la contempla; e contemplandola esso è come quella, Intelligenza, e ne è l'intelligenza, poiché la pensa, *[20]* e pensandola esso stesso è diversamente Intelligenza e Intelligibile poiché la imita. Questo è dunque l'essere che ha riflettuto per produrre nel mondo sensibile le quattro psecie di cose che vede lassù[256]. Sembra che <Platone> oscuramente lo concepisca come un essere diverso dagli altri due.

Ad altri sembrerà che questi tre, *[25]* il Vivente in sé, l'Intelligenza e l'essere che riflette, facciano una cosa sola[257]. Oppure, come in molti casi, c'è chi in un modo chi in un altro pensa che siano tre esseri. S'è parlato dei due esseri: ma qual è il terzo che ha riflettuto per fare, per produrre e dividere <le idee> viste dall'Intelligenza e poste nel Vivente in sé?

Ora non è possibile che colui che divide <le idee> sia in un senso l'Intelligenza *[30]* e in un altro non sia l'Intelligenza; in quanto da esso vengono le cose divise, quella che divide è l'Intelligenza; ma in quanto l'Intelligenza rimane indivisa, <benché> da essa vengano le cose divise, cioè le anime, quella che divide in anime molteplici è l'anima. Perciò <Platone> dice che *[35]* la divisione è opera del terzo essere ed è nel

ἡ διάνοια – ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.

2. Οἷον γὰρ μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης ὁ μερισμὸς εἰς τὰ θεωρήματα τὰ καθέκαστα οὐ σκεδασθείσης οὐδὲ κατακερματισθείσης, ἔχει δὲ ἕκαστον δυνάμει τὸ ὅλον, οὗ τὸ αὐτὸ ἀρχὴ καὶ τέλος, καὶ οὕτω[a] χρὴ παρασκευάζειν αὑτόν[b], *[5]* ὡς τὰς ἀρχὰς τὰς ἐν αὑτῷ καὶ τέλη εἶναι καὶ ὅλα καὶ πάντα εἰς τὸ τῆς φύσεως ἄριστον· ὁ γενόμενός ἐστιν ἐκεῖ· τούτῳ γὰρ τῷ ἀρίστῳ αὐτοῦ[c], ὅταν ἔχῃ, ἅψεται ἐκείνου.

3. Ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν· οὐδὲ γὰρ ἦν ὅπου· ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς· διὸ οὐκ ἐν τῷ σώματι οὐδ᾽ ὁ Πλάτων φησί που, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν. Αἱ δ᾽ ἄλλαι ἔχουσιν ὅθεν – ἀπὸ γὰρ ψυχῆς – καὶ *[5]* εἰς ὅ, καὶ κατελθεῖν καὶ μετελθεῖν· ὅθεν καὶ ἀνελθεῖν. Ἡ δ᾽ ἀεὶ ἄνω ἐν ᾧ πέφυκεν εἶναι ψυχή· τὸ δὲ ἐφεξῆς τὸ πᾶν, οἷον τὸ πλησίον ἢ τὸ ὑφ᾽ ἡλίῳ. Φωτίζεται μὲν οὖν ἡ μερικὴ πρὸς τὸ πρὸ αὐτῆς φερομένη – ὄντι γὰρ ἐντυγχάνει – εἰς δὲ τὸ μετ᾽ αὐτὴν εἰς τὸ μὴ ὄν. Τοῦτο δὲ ποιεῖ, ὅταν πρὸς *[10]* αὑτήν· πρὸς αὑτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ᾽ αὐτὴν[a] ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γινομένη· καὶ τούτου τὸ εἴδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν. Εἰς δὲ τὸ μεταξύ ἐστιν ἐν τῷ *[15]* οἰκείῳ, πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.

4. Πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πλῆθος; Ὅτι πανταχοῦ· οὐ γάρ ἐστιν ὅπου οὔ. Πάντα οὖν πληροῖ; Πολλὰ οὖν, μᾶλλον δὲ πάντα ἤδη. Αὐτὸ μὲν γὰρ εἰ μόνον πανταχοῦ[a], αὐτὸ ἂν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα γίνεται μὲν δι᾽ *[5]* αὐτόν[b], ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. Διὰ τί οὖν οὐκ αὐτὸς

terzo essere che ha riflettuto, poiché il riflettere è opera non dell'Intelligenza, ma dell'anima che ha un atto diviso in una natura divisibile[258].

2. *[Esempio delle scienze]*

Infatti come una scienza, che è un tutto unico, si divide in teoremi particolari senza spezzarsi o frantumarsi, poiché ciascuno di questi contiene in potenza il tutto di cui il principio e la fine fanno una cosa sola, così bisogna che anche ciascuno si disponga *[5]* in modo che in lui il principio sia anche la fine e che l'essere intero e tutte <le sue parti> entrino nella facoltà migliore della sua natura; così diventato <Intelligenza> egli abita lassù; infatti, quando si possiede questa facoltà superiore, si viene a toccare con essa l'Intelligibile.

3. *[Non l'anima è nel corpo, ma il corpo nell'anima]*

L'Anima universale non ha avuto affatto origine né è venuta da qualche luogo, perché non c'era luogo donde <essa venisse>; e il corpo essendole vicino ne partecipa. Perciò Platone[259] in un certo punto dice che essa non è nel corpo, ma che il corpo è in essa. Le altre <anime> invece hanno un luogo donde <vengono> e cioè l'Anima <universale>, *[5]* ed uno dove discendono e passano, dal quale anche risalgono. L'Anima <universale> è in alto laddove si trova per sua natura. Subito dopo è l'universo, e una sua parte è vicina <all'Anima>, un'altra è sotto il sole.

L'anima particolare portandosi verso ciò che è al di sopra di lei viene illuminata, poiché risiede nell'essere; portandosi verso ciò che è dopo di lei, <va> verso il non-essere. E questo essa fa, quando si rivolge *[10]* verso se stessa. Infatti essa tendendo verso di sé produce dopo di sé un'immagine di se stessa, il non-essere, perché cade come nel vuoto e diventa alquanto indeterminata; la sua immagine è del tutto indeterminata ed oscura ed, essendo priva di ragione e di Intelligenza, è molto lontana dall'essere[260]. Ma intanto l'anima è sempre nella regione intermedia, *[15]* nel suo luogo proprio, e di nuovo guardando come con un secondo sguardo la sua immagine le dà una forma e soddisfatta discende in essa.

4. *[L'Uno è prima del Tutto e non è il Tutto]*

Come il molteplice deriva dall'Uno?

Perché <l'Uno> è ovunque, né c'è luogo ov'esso non sia. Egli riempie tutto. Perciò esso riempie il molteplice, o meglio il Tutto. S'egli fosse soltanto ovunque, sarebbe il Tutto, ma poiché egli anche non è in nessun luogo, il Tutto diviene *[5]* per lui, poiché egli è ovunque, ed è diverso da lui perché egli non è in alcun luogo.

μόνον πανταχοῦ; Καὶ αὖ πρὸς τούτῳ καὶ οὐδαμοῦ; Ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. Πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ.

5. Τὴν ψυχὴν αὐτὴν δεῖ ὥσπερ ὄψιν εἶναι, ὁρατὸν δὲ αὐτῇ τὸν νοῦν εἶναι, ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν, πεφυκυῖαν δὲ νοεῖν· ὕλην οὖν πρὸς νοῦν.

6. Νοοῦντες αὑτοὺς βλέπομεν δηλονότι νοοῦσαν φύσιν, ἢ ψευδοίμεθα ἂν τὸ νοεῖν. Εἰ οὖν νοοῦμεν καὶ ἑαυτοὺς νοοῦμεν, νοερὰν οὖσαν φύσιν νοοῦμεν· πρὸ ἄρα τῆς νοήσεως ταύτης ἄλλη ἐστὶ νόησις οἷον ἥσυχος. Καὶ οὐσίας *[5]* δὴ νόησις[a] καὶ ζωῆς νόησις· ὥστε πρὸ ταύτης τῆς ζωῆς καὶ οὐσίας ἄλλη οὐσία καὶ ζωή. Ταῦτα ἄρα εἶδεν, ὅσα ἐνέργειαι. Εἰ δὲ νόες αἱ ἐνέργειαι αἱ κατὰ τὸ νοεῖν οὕτως ἑαυτούς, τὸ νοητὸν ἡμεῖς οἱ ὄντως. Ἡ δὲ νόησις ἡ αὐτῶν τὴν εἰκόνα φέρει.

7. Τὸ μὲν πρῶτον δύναμίς ἐστι κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων· τὸ δὲ δεύτερον ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται περὶ ἐκεῖνο· καὶ νοῦς δὲ περὶ τὸ δεύτερον[a]· ἄλλο γὰρ ὂν πρὸς ἄλλο ἔχει τὴν νόησιν, τὸ δὲ ἓν νόησιν[b] οὐκ ἔχει. Διπλοῦν *[5]* δὲ τὸ νοοῦν, κἂν αὐτὸν νοῇ[c], καὶ ἐλλιπές, ὅτι ἐν τῷ νοεῖν ἔχει τὸ εὖ, οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει.

8. Τὸ ἐνεργείᾳ παντὶ τῷ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ὅ ἐστι ταὐτὸν ἀεί, ἕως ἂν ᾖ· ὥστε καὶ τὸ τέλειον καὶ τοῖς σώμασιν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρί· ἀλλ' οὐ δύναται ἀεὶ εἶναι, ὅτι μεθ' ὕλης· ὃ δ' ἂν ἀσύνθετον ὂν ἐνεργείᾳ ᾖ, ἀεὶ ἔστιν. *[5]* Ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ ἐνεργείᾳ ὂν δυνάμει κατ' ἄλλο εἶναι.

9. Ἀλλ' οὐ νοεῖ τὸ πρῶτον[a] ἐπέκεινα ὄντος· ὁ δὲ νοῦς τὰ ὄντα, καὶ ἔστι κίνησις ἐνταῦθα καὶ στάσις. Περὶ οὐδὲν γὰρ αὐτὸ

E perché egli non soltanto è ovunque, ma anche non è in nessun luogo? Perché è necessario che l'Uno sia prima del Tutto. È necessario che egli riempia e produca tutto, ma non sia il Tutto che egli produce.

5. *[Rispetto all'Intelligenza l'anima è materia]*

L'anima è come la vista, e l'Intelligenza come l'oggetto visibile; <l'anima> è indeterminata prima di vedere, ma per natura è capace di pensare; perciò rispetto all'Intelligenza è materia.

6. *[L'io dell'uomo è immagine dell'Io superiore]*

Pensando noi stessi, noi contempliamo evidentemente una natura che pensa; se no, mentiremmo col nostro pensiero. Se dunque noi pensiamo e pensiamo noi stessi, noi pensiamo una natura intelligente: perciò prima di questo nostro pensiero c'è un altro pensiero in certo modo immobile. E poi c'è un pensiero dell'essere *[5]* e un pensiero della vita; perciò prima di questa vita e di questo essere c'è un altro essere e un'altra vita. E queste cose il pensiero le vede, in quanto sono atti. Ma se gli atti che noi pensiamo quando pensiamo noi stessi sono pensieri, anche noi siamo un intelligibile. Il pensiero di noi stessi ne offre l'immagine.

7. *[Il Primo è al di là del movimento e della quiete]*

Il Primo è la potenza del movimento e della quiete, perciò è al di là di essi. Il secondo principio è immobile e si muove in relazione al Primo[261]: questo secondo è l'Intelligenza[262]; e poiché si riferisce ad altro <da sé>, possiede il pensiero, mentre il Primo non possiede il pensiero. L'essere che pensa è duplice, *[5]* poiché pensa se stesso; ed è deficiente poiché il suo bene consiste nel pensare, non nell'esistere.

8. *[Soltanto l'essere non composto è sempre in atto]*

L'attualità, per ogni essere che sia passato dalla potenza all'atto, consiste nel rimanere sempre identico a sé finché esso esiste; perciò la perfezione appartiene anche ai corpi, per esempio al fuoco. Ma essi non possono esistere eternamente, perché hanno una materia; soltanto l'essere non composto e in atto è sempre. *[5]* E poi, una cosa che è in atto da un certo punto di vista, può essere in potenza da un altro.

9. *[Il Primo non si riporta ad altro, ma tutto a lui]*

Il Primo, che è al di là dell'essere, non pensa; l'Intelligenza è l'essere stesso e in essa sono movimento e quiete. Il Primo non si riporta ad altro,

τὸ πρῶτον, τὰ ἄλλα δὲ περὶ αὐτὸ ἀναπαυόμενα ἕστηκε καὶ κινεῖται· ἡ γὰρ κίνησις ἔφεσις, τὸ δὲ οὐδενὸς ἐφίεται· *[5]* τίνος γὰρ τό γε ἀκρότατον; Οὐ νοεῖ οὖν οὐδὲ ἑαυτό; Ἢ ᾗ ἔχει ἑαυτό, καὶ νοεῖν ὅλως λέγεται; Ἢ τῷ ἔχειν ἑαυτὸ οὐ νοεῖν λέγεται, ἀλλὰ τῷ πρὸς τὸ πρῶτον βλέπειν. Ἔστι δὲ πρώτη ἐνέργεια καὶ αὐτὴ ἡ νόησις. Εἰ οὖν αὕτη πρώτη, οὐδεμίαν δεῖ προτέραν. Τὸ οὖν παρέχον ταύτην *[10]* ἐπέκεινα ταύτης· ὥστε δευτέρα ἡ νόησις μετ' ἐκεῖνο. Οὐδὲ γὰρ τὸ πρώτως σεμνὸν ἡ νόησις· οὔκουν οὐδὲ πᾶσα, ἀλλ' ἡ τοῦ ἀγαθοῦ· ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τἀγαθόν. Ἀλλ' οὐ παρακολουθήσει αὐτῷ. Τί οὖν ἡ παρακολούθησις αὐτῷ; Ἀγαθοῦ ὄντος ἢ οὔ; Εἰ μὲν γὰρ ὄντος, ἤδη ἐστὶ πρὸ τῆς *[15]* παρακολουθήσεως τἀγαθόν· εἰ δ' ἡ παρακολούθησις ποιεῖ, οὐκ ἂν εἴη πρὸ ταύτης τὸ ἀγαθόν· ὥστε οὐδ' αὐτὴ ἔσται μὴ οὖσα ἀγαθοῦ. Τί οὖν; Οὐδὲ ζῇ. Ἢ ζῆν μὲν οὐ λεκτέον, εἴπερ δέ, ζωὴν[b] δίδωσι. Τὸ δὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ καὶ τὸ νοοῦν αὑτὸ δεύτερον· παρακολουθεῖ γάρ, ἵνα τῇ ἐνεργείᾳ ταύτῃ *[20]* συνῇ αὐτό. Δεῖ[c] οὖν, εἰ καταμανθάνει αὑτό, ἀκαταμάθητον τετυχηκέναι εἶναι αὑτοῦ καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει[d] ἐλλιπὲς εἶναι, τῇ δὲ νοήσει τελειοῦσθαι. Τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον· ἡ γὰρ προσθήκη ἀφαίρεσιν καὶ ἔλλειψιν ποιεῖ.

ma le altre cose si riportano a lui, e in lui si riposano cessando <il loro movimento> e verso di lui si muovono. Il movimento è un desiderio, ma <il Primo> non desidera nulla: difatti che cosa <potrebbe desiderare> chi è in cima a tutto?

Non pensa *[5]* dunque nemmeno se stesso? Forse in generale si afferma che esso, in quanto possiede se stesso, pensi?

Ma possedersi non significa pensare, bensì contemplare il Primo. E poi il pensiero stesso è l'atto primo. Se è il primo atto, non ce ne deve essere un altro prima. <Il Primo> che lo produce *[10]* è al di là di esso, sicché secondo dopo di lui viene il pensiero. Non il pensiero è dunque la prima cosa sacra; se mai non lo è qualsiasi pensiero, ma il pensiero del Bene. Il Bene è dunque al di là del pensiero.

Ma così egli non avrà coscienza di se stesso.

E perché avrebbe coscienza di sé? Di essere il Bene o no? Se ha la coscienza di essere il Bene, egli è già il Bene anche prima *[15]* di averne coscienza; e se questa coscienza lo rende tale, egli non era dunque il Bene prima di quella; sicché tale coscienza di sé non ci sarà, non essendo essa <coscienza> del Bene.

E che dunque? Nemmeno egli vive?

Non bisogna dire che egli vive, poiché egli dà la vita. Ciò che ha coscienza di sé e pensa se stesso è al secondo posto: esso infatti ha coscienza per unirsi a se stesso con questo atto. *[20]* E se impara a conoscersi, necessariamente <prima> si trovava ad essere ignorante di sé e difettoso per la sua stessa natura, e col pensiero <poi> si perfeziona. Bisogna dunque togliere il pensiero al Primo; questa aggiunta annulla la sua realtà e gli dà un difetto.

III 1

[1] Cfr. Platone, *Timeo,* 28 A 4.
[2] Epicuro, fr. 280 Usener.
[3] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 10, 433 a 27-28; *Metafisica,* Λ 7, 1072 a 26-27; *Sul moto degli animali,* 6, 700 b 23-24.
[4] Cfr. Aristotele, *Fisica,* B 5, 196 b 33-34.
[5] Cfr. Platone, *Leggi,* 740 D.
[6] Gli Epicurei; cfr. Epicuro, *Lettere,* I.
[7] Gli Stoici; cfr. *SVF* II 945-951.
[8] Cfr. *SVF* II 928-929.
[9] Cfr. *Enneadi,* III 1, 4.
[10] Gli astrologi.
[11] Eraclito, fr. A 8.
[12] ἐπιπλοκὴ τῶν αἰτίων: cfr. *SVF* II 1000.
[13] Cfr. *Enneadi,* III 1, 7.
[14] Cfr. Platone, *Fedone,* 94 C 1.
[15] Cfr. *SVF* I 495 e 976.
[16] Cfr. *SVF* II 962 e 976.
[17] Cfr. *Enneadi,* III 1, 2.
[18] Eraclito, fr. B 50.
[19] Cfr. *Enneadi,* III 1, 2.
[20] Tolomeo, *Apotelesmatica,* IV 2, 4.
[21] Cfr. *SVF* I 518 (Cleante).
[22] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Z 7, 1032 a 25-26; Θ 8, 1049 b 25-30.
[23] Cfr. *SVF* II 1027.
[24] Cfr. Platone, *Leggi,* 897 A 4.
[25] Cfr. Platone, *Gorgia,* 527 E 2.

III 2

[26] Cfr. Aristotele, *Fisica,* B 4, 195 b 31; *Metafisica,* A 3, 984 b 14; Z 7, 1032 a 29.
[27] Cfr. *Enneadi,* III 7, 6.
[28] Empedocle, fr. B 17, 7-8.
[29] Cfr. Platone, *Timeo,* 48 A 1-2.
[30] Cfr. Platone, *Leggi,* 903 C.
[31] Cfr. Platone, *Timeo,* 30 D.
[32] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 14; *Il cielo,* A 9, 279 a 28-30.
[33] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 A 2.
[34] Epicuro.
[35] Cfr. Platone, *Leggi,* 716 A 2.
[36] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[37] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 5.
[38] Cfr. Platone, *Apologia,* 41 D 1.
[39] Cfr. Platone, *Leggi,* 903 E 4-5.
[40] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 E 4.
[41] Cfr. *Enneadi,* III 2, 4.
[42] Cfr. Platone, *Leggi,* 900 E 10.
[43] Cfr. Platone, *Repubblica,* 566 A 4.
[44] Cfr. Platone, *Simposio,* 182 D 2.
[45] Cfr. *SVF* II 1163.
[46] Cfr. Platone, *Leggi,* 731 C 2.
[47] Cfr. Platone, *Repubblica,* 420 C-D.

[48] Cfr. Platone, *Leggi,* 872 C 6-9.
[49] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 C 2.
[50] Cfr. Platone, *Timeo* , 37 C 7.
[51] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 5.
[52] Cfr. Aristotele, *Parti degli animali,* A 1, 639 b 15.
[53] Cfr. Platone, *Leggi,* 817 B.
[54] Cfr. Platone, *Leggi,* 803 C 5.
[55] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* K 4, 1175 a 12.
[56] Epicuro, fr. B 8.
[57] Epicuro, fr. B 51.
[58] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* I 4, 1055 a 4-5.
[59] Cfr. Platone, *Leggi*, 904 C-E.

III 3

[60] Eraclito, fr. B 10.
[61] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 10, 1075 a 14-16.
[62] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 E 4.
[63] Cfr. Platone, *Leggi,* 904 B 8 - C 1.
[64] Cfr. Platone, *Timeo,* 42 C 3-4.
[65] Cfr. *Enneadi,* III 3, 3.
[66] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 D 7.
[67] Omero, *Iliade*, III 230-233.
[68] Cfr. Platone, *Timeo,* 47 E 5 - 48 A 1.
[69] Simonide, fr. 4, 7; Platone, *Protagora,* 341 E 3.
[70] Cfr. Platone, *Timeo,* 31 C 3; 32 C 2.
[71] Cfr. *SVF* II 1169 (Crisippo).

III 4

[72] Cfr. Platone, *Fedone,* 107 D 6-7.
[73] Cfr. *Enneadi,* V 2, 1.
[74] Cfr. Platone, *Timeo,* 49 A 6.
[75] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 B 6-7.
[76] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 8 - B 1.
[77] Cfr. Platone, *Repubblica,* 519 B 1-2.
[78] Cfr. Platone, *Fedone,* 82 B 7.
[79] Cfr. Platone, *Repubblica,* 620 D 4.
[80] Cfr. Platone, *Fedone,* 81 E 5.
[81] Cfr. Platone, *Fedone,* 67 E 5; 81 A 1.
[82] Cfr. Platone, *Repubblica,* 620 B 5.
[83] Cfr. Platone, *Timeo,* 91 D 6-8.
[84] Cfr. Platone, *Fedone,* 82 A 11 - B 7; Aristotele, *Ricerche sugli animali,* A 1, 488 7-9.
[85] Cfr. Platone, *Fedone,* 107 D 6-7.
[86] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 C 1.
[87] Cfr. Platone, *Fedone,* 107 D 7.
[88] Cfr. Platone, *Simposio,* 211 B 4.
[89] Cfr. Platone, *Timeo,* 33 C 1-3.
[90] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 E 1-2.
[91] Cfr. Platone, *Repubblica,* 620 D 8 - E 1.
[92] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 E 6 - 618 A 1-3.
[93] Cfr. Platone, *Timeo,* 90 A.

[94] Cfr. Platone, *Repubblica,* 620 E 1.
[95] Cfr. Platone, *Timeo,* 43 B 6.
[96] Cfr. Platone, *Fedone,* 107 D 7-8.
[97] Cfr. Platone, *Timeo,* 42 C 3.
[98] Cfr. Platone, *Timeo,* 42 D 4-5.
[99] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 D 8.
[100] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 2-3.
[101] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 E 2.
[102] Cfr. Platone, *Repubblica,* 617 A 5-7.
[103] Cfr. Platone, *Repubblica,* 615 A 4.

III 5

[104] Cfr. Platone, *Fedro,* 252 B 2-3.
[105] Cfr. Platone, *Simposio,* 202 D 13.
[106] Cfr. Platone, *Simposio,* 206 D 1.
[107] Aristotele, *Metafisica,* N 6, 1093 b 12-13.
[108] Concetto pitagorico: cfr. Aristotele, *Metafisica,* A 4, 985 a 23.
[109] Cfr. Platone, *Simposio,* 206 C 4-5.
[110] Cfr. Platone, *Leggi,* 775 D 1-2.
[111] Cfr. Platone, *Fedro,* 242 D 9; 265 C 2-3.
[112] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 C 3-5.
[113] Cfr. Platone, *Simposio,* 180 D 7-8.
[114] Epimenide, fr. B 19.
[115] Cfr. Platone, *Cratilo,* 396 B.
[116] Cfr. Platone, *Simposio,* 199 D 1-2.
[117] Cfr. Platone, *Fedone,* 107 D-E; 113 D 2.
[118] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 B-C.
[119] Cfr. Platone, *Timeo,* 34 B-C.
[120] Cfr. Platone, *Simposio,* 202 D.
[121] Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore,* 130 C; *Leggi,* 959 A 7.
[122] Cfr. Platone, *Fedro,* 265 C 2-3.
[123] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 D 1-2.
[124] Cfr. Platone, *Simposio,* 202 D 11.
[125] Eraclito, fr. A 9.
[126] Numenio, *Test.* 24 Leemans.
[127] Cfr. Platone, *Timeo,* 40 D 4.
[128] Cfr. *Enneadi,* III 5, 4.
[129] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Z 10, 1036 a 9-11; H 6, 1045 a 34.
[130] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 B 5-6.
[131] οἶστρος: cfr. Platone, *Fedro,* 240 D 1; 251 D 6.
[132] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 D 3 - E 7.
[133] Cfr. Platone, *Filebo,* 21 A 1-2.
[134] Cfr. Platone, *Repubblica,* 620 D 8.
[135] Parmenide, fr. B 3.
[136] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Δ 30, 1025 a 32.
[137] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 B [illegible]-6.
[138] Cfr. *Enneadi,* III 5, 5 e 7.
[139] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 E 4.
[140] Cfr. Platone, *Lettera II,* 312 E 3.
[141] Cfr. Platone, *Filebo,* 30 D 1-2.
[142] Cfr. Platone, *Simposio,* 206 D 6.
[143] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 B 2 - E 6.

[144] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 C 5.
[145] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 B 5-7.
[146] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 B 2.
[147] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 C 5.

III 6

[148] Cfr. *SVF* I 141 e 484.
[149] Cfr. *SVF* I 234; III 459.
[150] Cfr. *Enneadi,* III 6, 4.
[151] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 4, 408 b 2.
[152] Cfr. *SVF* I 142 e 518; II 780 e 790.
[153] Cfr. Platone, *Fedone,* 93 C 8-9.
[154] Cfr. *Enneadi,* IV 7, 6.
[155] Cfr. Aristotele, *L'anima,* B 5, 417 b 5-11.
[156] Cfr. Platone, *Timeo,* 86 E.
[157] Cfr. Platone, *Repubblica,* 429 C-D; 430 A-B; *Fedone,* 83 B; Aristotele, *L'anima,* A 4, 408 b 2.
[158] Cfr. *SVF* II 53 e 65.
[159] Cfr. *SVF* I 484; II 458.
[160] Cfr. *Enneadi,* III 6, 2.
[161] Cfr. Platone, *Timeo,* 69 C 7 - D 2.
[162] Cfr. *Enneadi,* III 6, 3.
[163] Cfr. *SVF* III 386.
[164] Cfr. *SVF* II 458.
[165] Cfr. Platone, *Filebo,* 33 E 11.
[166] Cfr. Aristotele, *Politico,* A 5, 1254 b 8.
[167] Cfr. Platone, *Fedone,* 85 E - 86 B.
[168] Cfr. Platone, *Fedone,* 67 C 5-6.
[169] Cfr. *SVF* II 309 e 318.
[170] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 2.
[171] Cfr. Platone, *Sofista,* 246 A-B.
[172] Cfr. Platone in Aristotele, *Metafisica,* A 6, 987 b 20.
[173] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 C 4-5.
[174] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione,* A 7, 324 a 1 ss.
[175] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 A 8.
[176] Cfr. *Enneadi,* III 6, 1-5.
[177] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione,* A 7, 323 b 26.
[178] Cfr. Platone, *Filebo,* 63 B 7-8.
[179] Cfr. Platone, *Timeo,* 51 A 7.
[180] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 B 7-8.
[181] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 C 4-5.
[182] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 B 7-8.
[183] Cfr. Platone, *Timeo,* 51 A 7 - B 2.
[184] Democrito, fr. B 9 e 125.
[185] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 D 5-6.
[186] Cfr. Platone, *Timeo,* 49 E 2.
[187] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 B 7-8.
[188] Cfr. Platone, *Timeo,* 49 A 5-6.
[189] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 A 8 - B 1.
[190] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 B 4.
[191] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 D 1.
[192] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 C 2-4.

[193] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 B 4.
[194] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 B 8 - C 1.
[195] Cfr. Platone, *Timeo*, 52 B 4.
[196] Cfr. Platone, *Timeo*, 50 D 3; 51 A 4-5.
[197] Cfr. Platone, *Timeo*, 49 A 6; 51 A 4-5.
[198] Anassagora, fr. A 107.

III 7

[199] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 D 7.
[200] I Pitagorici: cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 10, 218 b 1.
[201] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 D 3.
[202] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 D 6.
[203] Cfr. Platone, *Sofista*, 254 D - 255 A.
[204] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 E 6 - 38 A 1.
[205] Cfr. Platone, *Filebo*, 24 D 2.
[206] Cfr. Aristotele, *Il cielo*, A 9, 279 a 27.
[207] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 D 6.
[208] Cfr. Platone, *Timeo*, 35 A 2-3.
[209] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ 2, 1004 b 18.
[210] Cfr. Platone, *Timeo*, 29 E 1.
[211] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 E 4 - 38 A 2.
[212] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 11, 219 a 10.
[213] Gli Stoici: cfr. *SVF* II 514.
[214] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 10, 218 a 34.
[215] I Pitagorici: cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 10, 218 b 1.
[216] Lo stoico Zenone: cfr. *SVF* I 93; II 510.
[217] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 32.
[218] Epicuro, fr. 294 Usener.
[219] Cfr. Aristotele, *Fisica*, B 1, 192 b 14.
[220] Cfr. *Enneadi*, III 7, 7; Aristotele, *Fisica*, Δ 11, 219 b 2; *Il cielo*, A 9, 279 a 14.
[221] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 14-18.
[222] Cfr. *Enneadi*, III 7, 9.
[223] Cfr. Aristotele, *Fisica*, E 4, 228 b 16.
[224] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 13, 219 b 2.
[225] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 13, 222 b 1-2.
[226] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 14, 223 a 21-29.
[227] Cfr. *Enneadi*, III 7, 7.
[228] Parmenide, fr. B 8, 4-6.
[229] Omero, *Iliade*, XVI 113 (Platone, *Repubblica*, 545 D 8 - E 1).
[230] Cfr. Platone, *Timeo*, 37 D 5.
[231] Parmenide, fr. B 8, 6.
[232] Cfr. Platone, *Timeo*, 38 B 6.
[233] Cfr. Platone, *Timeo*, 39 D 1.
[234] Cfr. Platone, *Timeo*, 38 C 6; 39 B 2.
[235] Cfr. Platone, *Timeo*, 39 B 6 - C 1; *Epinomide*, 978 D 2-4.
[236] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 13-14.
[237] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 221 b 22-27.
[238] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 14-16.
[239] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 19.
[240] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 221 b 31 ss.
[241] Critolao, fr. 14 Wehrli.

III 8

[242] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* K 2, 1172 b 10.
[243] Cfr. *Enneadi,* III 8, 6.
[244] Cfr. *SVF* II 1016.
[245] Cfr. Platone, *Timeo,* 74 C 6.
[246] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 E 5-6.
[247] Parmenide, fr. B 3.
[248] Cfr. Platone, *Sofista,* 249 A 1; Aristotele, *Metafisica,* Λ 9, 1074 b 17-18.
[249] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[250] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 A 3.
[251] Cfr. Platone, *Fedro,* 250 C 4.
[252] Cfr. Platone, *Cratilo,* 396 B 5-7.

III 9

[253] Cfr. Platone, *Timeo,* 39 E 7-9.
[254] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 D 5.
[255] Cfr. Platone, *Timeo,* 30 C 7-8; 39 E 9.
[256] Cfr. Platone, *Timeo,* 39 E 10.
[257] Cfr. *Enneadi,* II 9, 6 (Numenio, *Test.* 25 Leemans).
[258] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 3.
[259] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 D 9.
[260] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 2.
[261] Cfr. Platone, *Parmenide,* 146 A 7.
[262] Cfr. Platone, *Lettera II,* 312 E 3.

ENNEADE IV

Τὸ δέ ἐστιν ἕκαστον ζῷον λανθάνον, καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῷον συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῴῳ παρεχομένων.

Ogni cosa vive una sua vita segreta ed anche ciò che vive coscientemente è formato di parti che non vivono coscientemente e tuttavia apportano meravigliose potenze di vita a un organismo così strutturato.

IV 4, 36, 18-21

CONTENUTO DELLA ENNEADE IV

1 (4) L'essenza dell'anima I

1. L'anima non è grandezza eppure è in ogni grandezza – 2. L'anima è una e molteplice

2 (21) L'essenza sull'anima II

1. L'anima è indivisa e divisibile

3 (27) Problemi dell'anima I

1. L'anima nostra è parte dell'Anima universale? – 2. L'anima nostra non è «parte» dell'Anima universale – 3. L'Anima è ovunque come unità – 4. L'Anima del Tutto domina sempre il suo corpo – 5. Le anime conservano l'alterità dell'individuazione – 6. Le anime singole tendono verso le cose – 7. L'anima nostra accoglie qualcosa dall'Anima del Tutto – 8. L'Anima una persevera in eterno nell'universo – 9. L'anima, per farsi avanti, ha bisogno di un luogo – 10. L'anima dà al corpo una forma razionale – 11. Tutti gli esseri sono governati da un principio unitario – 12. L'anima non «discende» tutt'intera – 13. La discesa dell'anima è come uno slancio naturale – 14. Il mito di Prometeo – 15. I destini delle anime – 16. L'ingiustizia non è ingiustizia nell'ordine universale – 17. Il corpo terrestre è l'ultimo nell'ordine intelligibile – 18. Come dev'essere intesa, lassù, la riflessione – 19. Di quale specie di anima ha bisogno il corpo per vivere? – 20. L'anima non è tutta nel corpo come in uno spazio – 21. L'anima è nel corpo come «il pilota nella nave»? – 22. Il corpo è nell'anima – 23. La localizzazione delle facoltà dell'anima – 24. Le anime pure non appartengono a nessun corpo – 25. Memoria e reminiscenza – 26. Il ricordare appartiene all'anima – 27. Memoria e reincarnazione – 28. Memoria e facoltà concupiscibile – 29. La memoria appartiene alla facoltà percettiva? – 30. La parola dispiega l'atto del pensiero – 31. Memoria e anima superiore – 32. L'anima buona è obliosa

4 (28) Problemi sull'anima II

1. Ogni atto di pensiero è senza tempo – 2. C'è il ricordo di noi stessi? – 3. L'anima diventa ciò che ricorda – 4. Il ricordo non è un valore supremo – 5. Come ricordano le anime discese dall'Intelligenza? – 6. Le anime delle stelle hanno memoria? – 7. C'è memoria nelle stelle? – 8. Le stelle godono d'una vita sempre eguale – 9. L'opera di Zeus è infinita – 10. L'Anima è unitaria e unitaria è anche la sua opera – 11. Il governo della natura non deriva dalla riflessione – 12. Il Principio dell'universo non ha bisogno di riflessione – 13. La natura è un'immagine del pensiero – 14. Qual è la differenza fra natura e pensiero? – 15. Le anime sono eterne e il tempo viene dopo di esse – 16. La successione esiste soltanto nelle cose singole – 17. Solo nell'Anima dell'universo c'è unità e identità – 18. Il corpo oscilla fra «alto» e «basso» – 19. Che

cosa sono piacere e dolore? – 20. Il desiderio nel corpo e nell'anima – 21. La bramosia e il corpo – 22. Soltanto l'anima giudica le affezioni corporee – 23. L'anima percepisce solo tramite il corpo – 24. Funzione delle percezioni – 25. L'Anima dell'universo è orientata verso l'Intelligenza – 26. La simpatia cosmica – 27. L'anima della terra: Hestia e Demetra – 28. L'animosità nel rapporto psicosomatico – 29. Luce e colori nei corpi – 30. Preghiere, magia, demoni e corpi celesti – 31. Il problema degli influssi astrali – 32. Unità del cosmo e comunione simpatetica – 33. La causa operante dell'universo non è estrinseca – 34. Le figure astrali influenzano le cose che noi facciamo? – 35. L'anima della natura diffonde se stessa: il sole – 36. L'universo ha in sé una stupenda varietà di potenze – 37. Ogni cosa esercita una sua potenza irrazionale – 38. Tutte le influenze cosmiche sono coordinate fra loro – 39. Il vivere è in funzione del tutto – 40. Le influenze magiche derivano dalla simpatia; la preghiera – 41. L'armonia universale – 42. La preghiera e l'ordine universale – 43. Demoni e magia – 44. La contemplazione non soggiace alla magia – 45. Le influenze nel mondo umano

5 (29) Problemi dell'anima III, o della visione

1. È necessario un «mezzo» per la visione? – 2. Il «mezzo» e la funzione della luce – 3. Il vedere non avviene per l'affezione del «mezzo» – 4. Il vedere è simile a un contatto – 5. Il problema dell'udire – 6. Aria e luce nel vedere – 7. L'essere della luce è una forza operante – 8. Percezione e simpatia cosmica

6 (41) Sensazione e memoria

1. La sensazione non è un'impronta – 2. La conoscenza dei sensibili e degli Intelligibili – 3. Memoria e reminiscenza

7 (2) 1 L'immortalità dell'anima

1. L'anima nostra è l'«io» – 2. Contro i materialisti – 3. Contro gli Epicurei – 4. Contro gli Stoici – 5. L'anima non è quantità – 6. Il soggetto senziente è un essere unitario – 7. Il senziente è diverso dal corpo – 8. L'anima non è corpo – 8^1. Soltanto l'anima penetra ovunque – 8^2. L'anima è incorporea – 8^3. Intelligenza e anima sono anteriori alla natura – 8^4. L'anima non è armonia – 8^5. L'anima non è entelechia – 9. L'anima è principio di movimento – 10. La catarsi ci rende consapevoli dell'immortalità – 11. La vita è sostanza: perciò l'anima è immortale – 12. L'Anima universale e l'anima nostra sono immortali – 13. L'anima non discende tutta nel corpo – 14. Tutte le anime sono immortali – 15. Immortalità e fede religiosa

8 (6) La discesa dell'anima nei corpi

1. L'anima è in ciascuno di noi per la perfezione del Tutto – 2. L'Anima infonde ordine e bellezza nell'universo – 3. Intelligenza e intelligenze; Anima e anime – 4. La doppia vita delle anime – 5. La colpa delle anime è duplice – 6. Il sensibile è rivelazione dell'intelligibile – 7. Le due direzioni dell'anima – 8. Il destino delle anime singole

9 (8) Se tutte le anime siano un'anima sola

1. Tutte le anime formano un'anima sola? – 2. L'anima è unità e pluralità – 3. L'anima è una: obiezioni – 4. Le molte anime derivano da una sola? – 5. L'anima è un identico nella pluralità

IV 1 (4) ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΠΡΩΤΟΝ

1. Τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν τίς ποτέ ἐστι ζητοῦντες σῶμα οὐδὲν αὐτὴν δείξαντες εἶναι, οὐδ' ἐν ἀσωμάτοις αὖ ἁρμονίαν, τό τε τῆς ἐντελεχείας οὔτε ἀληθὲς οὕτως, ὡς λέγεται, οὔτε δηλωτικὸν ὂν τοῦ τί ἐστιν ἀφέντες, καὶ μὴν *[5]* τῆς νοητῆς φύσεως εἰπόντες καὶ τῆς θείας μοίρας εἶναι τάχα μὲν ἄν τι σαφὲς εἰρηκότες εἴημεν περὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς. Ὅμως γε μὴν προσωτέρω χωρεῖν βέλτιον· τότε μὲν οὖν διῃροῦμεν αἰσθητῇ καὶ νοητῇ φύσει διαστελλόμενοι, ἐν τῷ νοητῷ τὴν ψυχὴν τιθέμενοι. Νῦν δὲ κείσθω μὲν ἐν τῷ *[10]* νοητῷ· κατ' ἄλλην δὲ ὁδὸν τὸ προσεχὲς τῆς φύσεως αὐτῆς μεταδιώκωμεν. Λέγωμεν δὴ τὰ μὲν πρώτως εἶναι μεριστὰ καὶ τῇ αὐτῶν φύσει σκεδαστά· ταῦτα δὲ εἶναι, ὧν οὐδὲν μέρος ταὐτόν ἐστιν οὔτε ἄλλῳ μέρει οὔτε τῷ ὅλῳ, τό τε μέρος αὐτῶν ἔλαττον εἶναι δεῖ τοῦ παντὸς καὶ ὅλου. *[15]* Ταῦτα δέ ἐστι τὰ αἰσθητὰ μεγέθη καὶ ὄγκοι, ὧν ἕκαστον ἴδιον τόπον ἔχει, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα ταὐτὸν ἐν πλείοσι τόποις εἶναι. Ἡ δέ ἐστιν ἀντιτεταγμένη ταύτῃ οὐσία, οὐδαμῇ μερισμὸν δεχομένη, ἀμερής τε καὶ ἀμέριστος, διάστημά τε οὐδὲν οὐδὲ δι' ἐπινοίας δεχομένη, οὐ τόπου *[20]* δεομένη οὐδ' ἔν τινι τῶν ὄντων γιγνομένη οὔτε κατὰ μέρη οὔτε κατὰ ὅλα, οἷον πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς οὖσιν ἐποχουμένη, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς ἱδρυθῇ, ἀλλ' ὅτι μὴ δύναται τὰ ἄλλα ἄνευ αὐτῆς εἶναι μηδὲ θέλει, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα οὐσία, κοινὸν ἁπάντων τῶν ἐφεξῆς οἷον κέντρον ἐν κύκλῳ, *[25]* ἀφ' οὗ πᾶσαι αἱ πρὸς τὴν περιφέρειαν γραμμαὶ ἐξημμέναι οὐδὲν ἧττον ἐῶσιν αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν ἔχουσαι παρ' αὐτοῦ τὴν γένεσιν καὶ τὸ εἶναι, καὶ μετέχουσι μὲν τοῦ σημείου, καὶ ἀρχὴ τὸ ἀμερὲς αὐταῖς, προῆλθόν γε μὴν ἐξαψάμεναι αὐτὰς ἐκεῖ. Τούτου δὴ τοῦ πρώτως ἀμερίστου *[30]* ὄντος ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ τοῖς οὖσιν ἀρχηγοῦ καὶ αὖ ἐκείνου τοῦ ἐν αἰσθητοῖς μεριστοῦ πάντῃ, πρὸς μὲν[a] τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐγγύς τι τούτου καὶ ἐν τούτῳ ἄλλη ἐστὶ φύσις, μεριστὴ μὲν οὐ πρώτως, ὥσπερ τὰ σώματα, μεριστή γε μὴν γιγνομένη ἐν τοῖς σώμασιν· ὥστε διαιρουμένων τῶν *[35]* σωμάτων μερίζεσθαι μὲν καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς εἶδος, ὅλον γε μὴν ἐν ἑκάστῳ τῶν μερισθέντων

1. *[L'anima non è grandezza eppure è in ogni grandezza]*

Quando noi facemmo le nostre indagini sull'essenza dell'anima, abbiamo mostrato che essa non è un corpo e che, fra gli esseri incorporei, non è nemmeno armonia[2]; abbiamo rifiutato il concetto di entelechia[3], poiché nel senso in cui è presentato, non è vero e nemmeno apporta chiarezza sull'essenza dell'anima; *[5]* quando dicemmo che essa è di essenza intelligibile e appartiene a una sorte divina, abbiamo detto forse qualcosa di esatto sulla sua essenza. È tuttavia necessario procedere oltre. Noi abbiamo distinto allora la realtà in sensibile e intelligibile e abbiamo assegnato l'anima a quella intelligibile. Sia dunque assodato che essa appartiene *[10]* alla realtà intelligibile e, per un altro cammino, indaghiamo su ciò che è veramente intimo alla sua natura.

Noi affermiamo che ci sono cose originariamente divisibili e separabili per loro natura: sono le cose, delle quali nessuna parte è identica a un'altra né all'intero, e la cui parte dev'essere più piccola dell'insieme nella sua totalità. *[15]* Sono queste le grandezze sensibili e le masse, ciascuna delle quali occupa un suo luogo proprio, e non è possibile che la stessa cosa si trovi nello stesso tempo in più luoghi. A questa prima è contrapposta una seconda specie di essere. Essa non accoglie alcuna divisione, è indivisa e indivisibile, non ammette estensione alcuna, nemmeno per mezzo del pensiero, non ha bisogno di un luogo, *[20]* non si trova in nessuno degli esseri né parzialmente né totalmente, poiché essa si libra, in un certo senso, sopra tutte le cose, non perché abbia bisogno di esse come di un sostegno, ma perché le altre cose non possono né vogliono essere senza di essa: essa è un'essenza sempre identica a se stessa, comune a tutto ciò che viene dopo di essa, come il centro in un cerchio[4], *[25]* dove tutti i raggi che vanno da esso verso la circonferenza, benché provengano da esso, lo lasciano tuttavia immobile; da esso traggono la loro origine e il loro essere, partecipano del centro, il quale è la loro sorgente indivisibile, ma in quanto gli rimangono avvinti, possono procedere fuori di esso.

C'è dunque da una parte questa entità originariamente indivisibile *[30]* che domina nell'ambito degli intelligibili e degli esseri, e dall'altra ciò che è completamente divisibile nel mondo sensibile; c'è pure un'altra essenza che è sopra il sensibile e pure vicina ad esso ed in esso, essenza non originariamente divisibile come i corpi, ma che diventa divisibile nei corpi; perciò, quando i corpi sono divisi *[35]* nelle loro parti, anche la loro forma si divide e nondimeno rimane tutta in ciascuna

εἶναι πολλὰ τὸ αὐτὸ γινόμενον, ὧν ἕκαστον πάντῃ ἄλλου ἀπέστη, ἅτε πάντῃ μεριστὸν γενόμενον· οἷα χροιαὶ καὶ ποιότητες πᾶσαι καὶ ἑκάστη μορφή, ἥτις δύναται ὅλη ἐν πολλοῖς ἅμα εἶναι διεστηκόσιν *[40]* οὐδὲν μέρος ἔχουσα πάσχον τὸ αὐτὸ τῷ ἄλλο πάσχειν· διὸ δὴ μεριστὸν πάντῃ καὶ τοῦτο θετέον. Πρὸς δ' αὖ ἐκείνῃ τῇ ἀμερίστῳ πάντῃ φύσει ἄλλη ἐξῆς οὐσία ἀπ' ἐκείνης οὖσα, ἔχουσα μὲν τὸ ἀμέριστον ἀπ' ἐκείνης, προόδῳ δὲ τῇ ἀπ' αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσιν *[45]* εἰς μέσον ἀμφοῖν κατέστη, τοῦ τε ἀμερίστου καὶ πρώτου καὶ τοῦ περὶ τὰ σώματα μεριστοῦ τοῦ ἐπὶ τοῖς σώμασιν, οὐχ ὅντινα τρόπον χρόα καὶ ποιότης πᾶσα πολλαχοῦ μέν ἐστιν ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς σωμάτων ὄγκοις, ἀλλ' ἔστι τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀφεστὼς τοῦ ἑτέρου πάντῃ, καθόσον καὶ ὁ ὄγκος *[50]* τοῦ ὄγκου ἀπέστη· κἂν τὸ μέγεθος δὲ ἓν ᾖ, ἀλλὰ τό γε ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ταὐτὸν κοινωνίαν οὐδεμίαν εἰς ὁμοπάθειαν ἔχει, ὅτι τὸ ταὐτὸν τοῦτο ἕτερον, τὸ δ' ἕτερόν ἐστι· πάθημα γὰρ τὸ ταὐτόν, οὐκ οὐσία ἡ αὐτή. Ἣν δὲ ἐπὶ ταύτῃ τῇ φύσει φαμὲν εἶναι τῇ ἀμερίστῳ προσχωροῦσαν *[55]* οὐσίᾳ, οὐσία τέ ἐστι καὶ ἐγγίγνεται σώμασι, περὶ ἃ καὶ μερίζεσθαι αὐτῇ συμβαίνει οὐ πρότερον τοῦτο πασχούσῃ, πρὶν σώμασιν ἑαυτὴν δοῦναι. Ἐν οἷς οὖν γίγνεται σώμασι, κἂν ἐν τῷ μεγίστῳ γίγνηται καὶ ἐπὶ πάντα διεστηκότι, δοῦσ' ἑαυτὴν τῷ ὅλῳ οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μία. Οὐχ *[60]* οὕτως, ὡς τὸ σῶμα ἕν· τῷ γὰρ συνεχεῖ τὸ σῶμα ἕν, ἕκαστον δὲ τῶν μερῶν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο καὶ ἀλλαχοῦ. Οὐδ' ὡς ποιότης μία. Ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν, οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα· ἀλλὰ μεριστὴ μέν, *[65]* ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. Καὶ ὁ τοῦτο κατιδὼν τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς καὶ τὴν δύναμιν αὐτῆς κατιδὼν εἴσεται, ὡς θεῖον τὸ χρῆμα αὐτῆς καὶ θαυμαστὸν καὶ τῶν ὑπὲρ τὰ χρήματα φύσεων. Μέγεθος οὐκ ἔχουσα παντὶ *[70]* μεγέθει σύνεστι καὶ ὡδὶ οὖσα ὡδὶ πάλιν αὖ ἐστιν οὐκ ἄλλῳ, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ· ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ, μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν μηδὲ μεμερισμένην γεγονέναι· μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ *[75]* δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι· ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς.

di quelle parti: è la stessa forma che si moltiplica e ognuna delle sue parti è del tutto separata dalle altre poiché si è fatta totalmente divisibile: così è dei colori e delle qualità tutte e di qualsiasi forma che possa essere tutt'insieme in molte cose separate *[40]* senza aver mai alcuna sua parte esposta alla stessa affezione di un'altra. Perciò anche questa essenza dev'essere considerata del tutto divisibile.

Inoltre, accanto a quell'essenza completamente indivisibile, c'è un'altra essenza che è subito dopo di quella e deriva da quella e da quella riceve la sua indivisibilità; ma poiché, procedendo da essa, va incontro a una natura diversa, *[45]* si stabilisce in mezzo alle due, fra l'essenza indivisibile e originaria e l'essenza che è «divisibile nei corpi» ed è in essi: essa però non è come un colore o un'altra qualsiasi qualità che è identica sì nelle masse corporee ma in modo che quella parte che è in un punto è del tutto separata da un'altra, proprio come una massa *[50]* dista da un'altra massa. Anche se la quantità del corpo è unitaria, l'identica quantità che si trova in ciascuna parte non possiede tuttavia alcuna comunanza che porti a una reciproca simpatia, poiché questo identico è qui una cosa e là è un'altra: cioè è un'affezione ma non, anch'essa, sostanza.

L'essenza, invece, che, secondo quanto diciamo noi, è vicina all'essere indivisibile, *[55]* è sostanza ed entra anche nei corpi e in questi soltanto le accade di dividersi; la qual cosa non le accadeva mai prima, cioè prima che si desse ai corpi.

E quando entra in un corpo, per quanto questo sia grande e si estenda ovunque ed essa gli si dia interamente, non cessa tuttavia di essere una; *[60]* non così una come è uno il corpo: poiché il corpo è uno per la continuità delle sue parti, ma di queste parti una è diversa dall'altra ed è altrove. E nemmeno è una com'è una la qualità. Al contrario, questa natura che è insieme divisibile e indivisibile e che noi chiamiamo anima, non è una com'è uno il continuo che ha una parte dopo l'altra: essa è divisibile *[65]* perché è in tutte le parti del corpo in cui si trova, ma è indivisibile perché è tutta in tutte le parti e in ciascuna di esse è intera.

Chi rifletta su di ciò e consideri la grandezza dell'anima e la sua potenza, saprà quanto essa sia divina e meravigliosa e come faccia parte delle nature trascendenti. Essa non ha grandezza *[70]* eppure è in ogni grandezza; è qui e tuttavia è anche lì, e non in altro modo ma sempre allo stesso modo; sicché essa è divisa e, in altro senso, non è divisa, o, meglio, non è divisa in se stessa e non ammette divisione poiché rimane tutt'intera in se stessa: essa si divide nei corpi, poiché i corpi, per la loro intrinseca divisibilità, non *[75]* possono accoglierla indivisibilmente. La divisione infatti è una affezione dei corpi, non dell'anima.

2. Ὅτι δὲ τοιαύτην ἔδει τὴν ψυχῆς φύσιν εἶναι, καὶ τὸ παρὰ ταύτην οὐχ οἷόν τε εἶναι ψυχὴν οὔτε ἀμέριστον οὖσαν μόνον οὔτε μόνον μεριστήν, ἀλλ' ἀνάγκη ἄμφω τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι, ἐκ τῶνδε δῆλον. Εἴτε γὰρ οὕτως *[5]* ἦν, ὡς τὰ σώματα, ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἔχουσα μέρος, οὐκ ἂν τοῦ ἑτέρου παθόντος τὸ ἕτερον μέρος εἰς αἴσθησιν ἦλθε τοῦ παθόντος, ἀλλ' ἐκείνη ἂν ἡ ψυχή, οἷον ἡ περὶ τὸν δάκτυλον, ὡς ἑτέρα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς οὖσα ᾔσθετο τοῦ παθήματος· πολλαί γε ὅλως ἦσαν ψυχαὶ αἱ διοικοῦσαι *[10]* ἕκαστον ἡμῶν· καὶ δὴ καὶ τὸ πᾶν τόδε οὐ μία, ἀλλὰ ἄπειροι χωρὶς ἀλλήλων. Τὸ γὰρ τῆς συνεχείας, εἰ μὴ εἰς ἓν συντελοῖ, μάταιον· οὐ γὰρ δὴ ὅπερ ἀπατῶντες ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὡς διαδόσει ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν ἴασιν αἱ αἰσθήσεις, παραδεκτέον. Πρῶτον μὲν γὰρ ἡγεμονοῦν ψυχῆς μέρος λέγειν *[15]* ἀνεξετάστως λέγεται· πῶς γὰρ καὶ μεριοῦσι καὶ τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο φήσουσι, τὸ δὲ ἡγεμονοῦν; Πηλίκῳ ποσῷ διαιροῦντες ἑκάτερον ἢ τίνι διαφορᾷ ποιότητος, ἑνὸς καὶ συνεχοῦς ὄγκου ὄντος; Καὶ πότερα μόνον τὸ ἡγεμονοῦν ἢ καὶ τὰ ἄλλα μέρη αἰσθήσεται; Καὶ εἰ μὲν μόνον, εἰ μὲν αὐτῷ *[20]* προσπέσοι τῷ ἡγεμονοῦντι, ἐν τίνι τόπῳ ἱδρυμένον τὸ αἴσθημα αἰσθήσεται; Εἰ δὲ ἄλλῳ μέρει τῆς ψυχῆς, αἰσθάνεσθαι οὐ πεφυκὸς τόδε τὸ μέρος οὐ διαδώσει τῷ ἡγεμονοῦντι τὸ αὐτοῦ πάθημα, οὐδ' ὅλως αἴσθησις ἔσται. Καὶ αὐτῷ δὲ τῷ ἡγεμονοῦντι εἰ προσπέσοι, ἢ μέρει αὐτοῦ προσπεσεῖται *[25]* καὶ αἰσθομένου τοῦδε τὰ λοιπὰ οὐκέτι· μάταιον γάρ· ἢ πολλαὶ αἰσθήσεις καὶ ἄπειροι ἔσονται καὶ οὐχ ὅμοιαι πᾶσαι· ἀλλ' ἡ μέν, ὅτι πρώτως ἔπαθον ἐγώ, ἡ δ' ὅτι τὸ ἄλλης πάθημα ᾐσθόμην· ποῦ τε ἐγένετο τὸ πάθημα, ἀγνοήσει ἑκάστη πάρεξ τῆς πρώτης. Ἢ καὶ ἕκαστον *[30]* μέρος ψυχῆς ἀπατήσεται δοξάζον, ὅπου ἔστιν, ἐκεῖ γεγονέναι. Εἰ δὲ μὴ μόνον τὸ ἡγεμονοῦν, ἀλλὰ καὶ ὁτιοῦν μέρος αἰσθήσεται, διὰ τί τὸ μὲν ἡγεμονοῦν ἔσται, τὸ δὲ οὔ; Ἢ τί δεῖ ἐπ' ἐκεῖνο τὴν αἴσθησιν ἀνιέναι; Πῶς δὲ καὶ τὰ ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων, οἷον ὤτων καὶ ὀμμάτων, ἕν τι *[35]* γνώσεται; Εἰ δ' αὖ πάντη ἓν ἡ ψυχὴ εἴη, οἷον ἀμέριστον πάντη καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἕν, καὶ πάντη πλήθους καὶ μερισμοῦ ἐκφεύγοι φύσιν, οὐδὲν ὅλον, ὅ τι ἂν ψυχὴ καταλάβοι, ἐψυχωμένον ἔσται· ἀλλ' οἷον περὶ κέντρον στήσασα ἑαυτὴν ἑκάστου ἄψυχον ἂν εἴασε πάντα τὸν τοῦ ζῴου

2. [L'anima è una e molteplice]

Che la natura dell'anima sia proprio tale e che, oltre questa, non possa esserci un'anima o soltanto indivisibile o soltanto divisibile, ma che essa sia necessariamente l'una e l'altra cosa, si renderà evidente da ciò che segue.

Se l'anima avesse, *[5]* come i corpi, delle parti distinte, qualora una sua parte venisse affetta, non potrebbe un'altra parte arrivare ad aver coscienza di questa affezione; ma quell'anima che è, per esempio, in un dito, in quanto diversa dalle altre parti e consistente in se stessa, sentirebbe l'affezione; sarebbero allora molte le anime che reggono *[10]* ciascuno di noi; ed anche questo universo non sarebbe governato da una sola ma da infinite anime, distinte l'una dall'altra. L'appellarsi alla continuità, poiché essa non può render conto di una vera unità, è inutile. Né si può accettare l'opinione di coloro che, ingannando se stessi, affermano che le sensazioni arrivano alla parte egemonica dell'anima attraverso una trasmissione progressiva. Anzitutto, chi parla di una parte egemonica *[15]* lo fa senza una seria indagine. Come potranno fare le loro suddivisioni e dire: questa è una parte e questa è un'altra, e questa è la parte egemonica? Con quale criterio di grandezza e con quale differenza di qualità faranno la divisione, se l'anima è <per loro> una massa unica e continua? Inoltre: soltanto la parte egemonica avrà le sensazioni, oppure anche le altre parti? E se il sentire *[20]* appartiene soltanto alla parte egemonica, in quale punto sarà localizzata la sensazione per esser tale? Ma se la sensazione si produce in un'altra parte dell'anima non destinata a sentire, questa parte non trasmetterà la sua affezione alla parte egemonica, e la sensazione non ci sarà affatto.

E poi: la sensazione, se colpisce la parte egemonica, o deve colpire soltanto una parte di essa *[25]* e, poiché sarà questa che percepirà, le altre non percepiranno, perché sarebbe inutile; oppure ci saranno molte, anzi infinite sensazioni e non tutte simili; anzi, l'una direbbe: sono stata io la prima a sentire; e l'altra: io ho sentito l'affezione di un'altra; e nessuna, eccetto la prima, saprà dove s'è prodotta l'affezione; oppure, ciascuna *[30]* parte dell'anima s'ingannerà credendo che l'affezione si sia prodotta là dov'essa è. Ma se non solo la parte egemonica è quella che sente, ma anche ogni altra, perché allora una sarà la parte egemonica e un'altra no? Perché è necessario far risalire ad essa la sensazione? E come da molteplici sensazioni, per esempio da quelle degli orecchi e degli occhi, potrà riconoscere qualcosa di unitario? *[35]*

Se, invece, l'anima fosse assolutamente una, cioè completamente indivisibile e una in se stessa, e sfuggisse del tutto a qualsiasi molteplicità e divisione, nulla di ciò che l'anima abbraccia sarebbe animato tutt'intero; rimanendo collocata al centro del singolo corpo, lascerebbe inanimata tutta la massa dell'essere vivente.

ὄγκον. Δεῖ *[40]* ἄρα οὕτως ἕν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι, καὶ μὴ ἀπιστεῖν, ὡς ἀδύνατον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πολλαχοῦ εἶναι. Εἰ γὰρ τοῦτο μὴ παραδεχοίμεθα, ἡ τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα φύσις οὐκ ἔσται, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως *[45]* ἄγει, πλῆθος μὲν οὖσα, ἐπείπερ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἵν' ᾖ ἓν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἑνὶ ζωὴν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι, τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἑνὶ φρονίμως ἄγουσα. Ἐν οἷς δὲ μὴ φρόνησις, τὸ ἓν τὸ ἡγούμενον μιμεῖται τοῦτο. Τοῦτ' ἄρα ἐστὶ τὸ θείως ᾐνιγμένον τῆς *[50]* ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος. Ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως· τὰ δὲ ἐν τοῖς σώμασιν εἴδη πολλὰ καὶ ἕν· τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον· τὸ δ' ὑπέρτατον *[55]* ἓν μόνον.

È dunque necessario *[40]* che l'anima sia una e molteplice, divisa e indivisa, né dobbiamo dubitare che una sola e medesima cosa possa essere in più luoghi. Se non ammettessimo questa possibilità, non esisterebbe l'Essere che regge e governa tutte le cose e che insieme tutte le abbraccia e dirige con saggezza: *[45]* esso è molteplicità perché le cose sono molteplici, e tuttavia è uno perché dev'essere ciò che le contiene: con la sua molteplice unità esso elargisce la vita a tutte le parti, con la sua indivisibile unità le dirige con saggezza. Anche nelle cose sprovviste di ragione c'è qualcosa che imita quest'Uno, il principio egemonico.

Questo è dunque il significato delle parole divinamente espresse *[50]* in enigma: «Dall'essenza indivisibile e che è sempre allo stesso modo e dall'essenza che diventa divisibile nei corpi Egli mescolò, da entrambi, una terza specie di essenza»[5]. L'anima è dunque, in questo senso, unità e molteplicità; le forme che sono nei corpi sono molteplicità e unità; i corpi sono soltanto molteplicità; ma il Sommo *[55]* è soltanto uno.

IV 2 (21) ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

Ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία· νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ· ψυχαὶ δὲ κἀκεῖ· ἐκεῖθεν γὰρ καὶ ἐνταῦθα. Κἀκεῖνος ὁ κόσμος ψυχὰς ἄνευ σωμάτων ἔχει, οὗτος δὲ τὰς ἐν σώμασι γινομένας καὶ μερισθείσας τοῖς σώμασιν. *[5]* Ἐκεῖ δὲ ὁμοῦ μὲν νοῦς πᾶς καὶ οὐ διακεκριμένον οὐδὲ μεμερισμένον, ὁμοῦ δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν αἰῶνι τῷ κόσμῳ, οὐκ ἐν διαστάσει τοπικῇ. Νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. Καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι *[10]* καὶ ἐν σώματι γενέσθαι. Μεριστὴ οὖν εἰκότως περὶ τὰ σώματα λέγεται εἶναι, ὅτι οὕτως ἀφίσταται καὶ μεμέρισται. Πῶς οὖν καὶ ἀμέριστος; Οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι. Τὸ οὖν ἐκ τῆς ἀμερίστου καὶ τῆς περὶ τὰ σώματα *[15]* μεριστῆς ταὐτὸν τῷ ἐκ τῆς ἄνω καὶ κάτω ἰούσης καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἐξημμένης, ῥυείσης δὲ μέχρι τῶνδε, οἷον γραμμῆς ἐκ κέντρου. Ἐλθοῦσα δὲ ἐνθάδε τούτῳ τῷ μέρει ὁρᾷ, ᾧ καὶ αὐτῷ τῷ μέρει σῴζει τὴν φύσιν τοῦ ὅλου. Οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα μόνον μεριστή, ἀλλὰ καὶ ἀμέριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον *[20]* αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται. Εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δοῦσα αὐτὴν καὶ μὴ μερισθεῖσα τῷ ὅλη εἰς ὅλον τῷ ἐν παντὶ εἶναι μεμέρισται.

1. *[L'anima è indivisa e divisibile]*

L'essere vero è nel mondo intelligibile; l'Intelligenza ne è il valore più alto. Ma anche le anime sono lassù, poiché di là esse vennero quaggiù. Quel mondo ha in sé le anime senza corpi; ma il mondo sensibile contiene le anime che sono nei corpi e sono divise nei corpi. *[5]* Lassù l'Intelligenza è tutt'insieme, né divisa né separata; tutte le anime sono insieme in quel mondo unitario, senza distanza spaziale. L'Intelligenza è dunque eternamente indivisa e inseparata; e anche l'anima è lassù indivisa e inseparata; ma appartiene alla sua natura di essere divisa. La sua divisione consiste nell'allontanarsi da lassù *[10]* e nel venire in un corpo. Si dice giustamente che essa «è divisa nei corpi»[7], poiché in tal modo essa si allontana e si divide. Come dunque può rimanere anche «indivisa»? È perché non si è allontanata tutt'intera, ma c'è una sua parte che non è venuta quaggiù, non avendo la natura di essere divisa.

Che essa «sia composta di un'essenza indivisibile e di un'essenza divisibile nei corpi»[8] *[15]* vuol dire dunque che consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù e che dipende da quella e che procede sin qui come un raggio dal centro. Discesa quaggiù, essa contempla con quella stessa parte con la quale conserva la sua essenza totale. Poiché anche quaggiù essa non è soltanto divisa, ma anche indivisibile: ciò che di essa si divide, *[20]* si divide infatti senza dividersi in parti. Essa si dà infatti a tutto il corpo: in quanto si dà tutta a tutto il corpo è indivisa; ma poiché è in ogni parte del corpo è divisa.

IV 3 (27) ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΠΡΩΤΟΝ

1. Περὶ ψυχῆς, ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι, ἢ καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς ἀπορίαις στάντας τοῦτο γοῦν κέρδος ἔχειν, εἰδέναι τὸ ἐν τούτοις ἄπορον, ὀρθῶς ἂν ἔχοι τὴν πραγματείαν ποιήσασθαι. Περὶ τίνος γὰρ ἂν *[5]* τις μᾶλλον τὸ πολὺ λέγων καὶ σκοπούμενος εὐλόγως ἂν διατρίβοι ἢ περὶ ταύτης; Διά τε πολλὰ καὶ ἄλλα, καὶ ὅτι ἐπ' ἄμφω τὴν γνῶσιν δίδωσιν, ὧν τε ἀρχή ἐστι καὶ ἀφ' ὧν ἐστι. Πειθοίμεθα δ' ἂν καὶ τῷ τοῦ θεοῦ παρακελεύσματι αὑτοὺς γινώσκειν παρακελευομένῳ περὶ τούτου τὴν ἐξέτασιν *[10]* ποιούμενοι. Ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλόμενοι δικαίως ἂν τὸ ζητοῦν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο ζητοῖμεν, τό τε ἐραστὸν[a] ποθοῦντες λαβεῖν θεαμάτων[b]. Ἦν γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ νῷ τὸ διττόν· ὥστε εὐλόγως ἐν τοῖς κατὰ μέρος τὸ μὲν οὕτως μᾶλλον, τὸ δὲ οὔτω. Τὰς δὲ ὑποδοχὰς τῶν *[15]* θεῶν ὅπως, σκεπτέον. Ἀλλὰ τοῦτο μέν, ὅταν πῶς ἐν σώματι ψυχὴ γίγνεται ζητῶμεν· νῦν δὲ πάλιν ἐπανίωμεν ἐπὶ τοὺς λέγοντας ἐκ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι. Οὐδὲ γὰρ ἴσως ἱκανὸν φήσουσιν εἶναι τὸ φθάνειν μέχρι τῶν αὐτῶν καὶ τὰς ἡμετέρας, μέχρις ὧν *[20]* καὶ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἔρχεται, μηδὲ τὸ ὁμοίως νοερόν, καὶ εἰ συγχωροῖεν τὸ ὁμοίως, τοῦ μὴ μόρια[c] αὐτῆς εἶναι· εἶναι γὰρ ὁμοειδῆ καὶ τὰ μέρη τοῖς ὅλοις. Παραθήσονται δὲ καὶ Πλάτωνα τοῦτο δοξάζοντα, ὅταν πιστούμενος τὸ πᾶν ἔμψυχον εἶναι λέγῃ, ὡς σῶμα μέρος ὂν τοῦ παντὸς *[25]* τὸ ἡμέτερον, οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς εἶναι. Καὶ τὸ συνέπεσθαι δὲ ἡμᾶς τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ καὶ λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ἐναργῶς εἶναι, καὶ τὰ ἤθη καὶ τὰς τύχας ἐκεῖθεν λαμβάνοντας εἴσω τε γενομένους ἐν αὐτῷ ἐκ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς *[30]* τὴν ψυχὴν λαμβάνειν. Καὶ ὅπερ ἐπὶ ἡμῶν μέρος ἕκαστον ἡμῶν παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς λαμβάνει, οὕτω καὶ ἡμᾶς ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον μέρη πρὸς τὸ ὅλον ὄντας παρὰ τῆς ὅλης ψυχῆς μεταλαμβάνειν ὡς μέρη. Καὶ τὸ ψυχὴ δὲ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου τὸ αὐτὸ *[35]* τοῦτο σημαίνειν καὶ οὐκ ἄλλο τι ἔξωθεν ψυχῆς καταλείποντος μετὰ τὴν τοῦ ὅλου· αὕτη γὰρ ἡ τὸ πᾶν ἄψυχον ἐν ἐπιμελείᾳ τιθεμένη.

1. *[L'anima nostra è parte dell'Anima universale?]*

Quanto all'anima, sia che, dopo aver tanto dubitato, si debba giungere a certezza, o, pur rimanendo nel dubbio, ottenere almeno il vantaggio di sapere ciò che v'è di insuperabile, sarà bene avviarne la trattazione. E su quale argomento *[5]* potremmo discutere più ampiamente ed esaminare meglio che su questo? Per molti e diversi motivi: esso amplia la conoscenza in due direzioni: sulle cose di cui essa è principio e su quelle da cui deriva. E poi, iniziando questa ricerca, noi obbediamo al precetto del dio che ci comanda di conoscere noi stessi[9]. *[10]* Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme.

Anche nell'Intelligenza universale esiste una duplicità; per la stessa ragione, nelle intelligenze individuali una parte è orientata in un modo e un'altra in un altro. Bisogna indagare come avvenga la «accoglienza» degli dei; *[15]* ma questa indagine la rimandiamo a quando cercheremo in che modo l'anima viene nel corpo; ora invece torniamo a coloro per i quali anche le nostre anime provengono dall'Anima dell'universo[10].

Essi diranno infatti che non è sufficiente affermare che anche le nostre anime arrivano sino al punto *[20]* cui giunge l'Anima dell'universo e non accetteranno che essa sia «egualmente intellettuale» e, se pur ammettessero questa «eguaglianza», continueranno tuttavia a sostenere che esse sono parti dell'Anima universale: poiché le parti sono omogenee con il tutto.

Addurranno anche Platone come difensore di codesta opinione, il quale, per mostrare che l'universo è animato, dice: «come il nostro corpo è parte del corpo dell'universo, *[25]* così la nostra anima è parte dell'Anima universale»[11]. Affermano inoltre che <in Platone>[12] è detto e dimostrato chiaramente che noi seguiamo il movimento circolare dell'universo e riceviamo di là il carattere e il destino e, generati nell'interno dell'universo, riceviamo l'anima dal cielo che ci circonda: *[30]* come ogni parte in noi riceve una parte dall'anima nostra, così, per analogia, essendo noi parti rispetto al tutto, partecipiamo, in quanto parti, dell'Anima universale. Anche la frase <di Platone>: «L'Anima totale si prende cura di tutto ciò che è inanimato»[13] *[35]* vuol dire proprio questo: egli non ammette, oltre l'Anima del Tutto, nessun'altra anima, poiché essa sola ha posto sotto la sua cura tutto ciò che è inanimato.

2. Πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὁμοειδῆ τιθέμενοι τῷ τῶν αὐτῶν συγχωρεῖν ἐφάπτεσθαι, τὸ αὐτὸ γένος κοινὸν διδόντες ἔξω ποιοῦσι τοῦ μέρος εἶναι· ἀλλὰ μᾶλλον ἂν τὴν αὐτὴν καὶ μίαν καὶ ἑκάστην πᾶσαν δικαιότερον *[5]* ἂν εἴποιεν. Μίαν δὲ ποιοῦντες εἰς ἄλλο ἀναρτῶσιν, ὃ μηκέτι τοῦδε ἢ τοῦδε ἀλλὰ οὐδενὸς ὂν αὐτὸ ἢ κόσμου ἤ τινος ἄλλου αὐτὸ ποιεῖ, ὃ καὶ κόσμου καὶ ὁτουοῦν ἐμψύχου. Καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχήν τινος εἶναι οὐσίαν γε οὖσαν, ἀλλ' εἶναι, ἢ μή τινός ἐστιν ὅλως, τὰς δέ, *[10]* ὅσαι τινός, γίγνεσθαί ποτε κατὰ συμβεβηκός. Ἴσως δὲ δεῖ λαβεῖν τὸ μέρος ἐν τοῖς τοιούτοις πῶς λέγεται σαφέστερον. Τὸ μὲν δὴ ὡς σωμάτων μέρος, εἴτε ὁμοειδὲς τὸ σῶμα, εἴτε ἀνομοειδές, ἐατέον ἐκεῖνο μόνον ἐπισημηναμένους, ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοιομερῶν ὅταν λέγηται μέρος, κατὰ τὸν *[15]* ὄγκον ἐστὶ τὸ μέρος, οὐ κατὰ τὸ εἶδος, οἷον τὴν λευκότητα· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῷ μορίῳ τοῦ γάλακτος λευκότης μέρος ἐστὶ τῆς τοῦ παντὸς γάλακτος λευκότητος, ἀλλὰ μορίου μέν ἐστι λευκότης, μόριον δὲ οὐκ ἔστι λευκότητος· ἀμέγεθες γὰρ ὅλως καὶ οὐ ποσὸν ἡ λευκότης. Ἀλλὰ *[20]* τοῦτο μὲν οὕτως. Ὅταν δ' ἐπὶ τῶν οὐ σωμάτων λέγωμεν μέρος, ἤτοι οὕτως ὡς ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν λέγοιμεν ἄν, ὡς τὰ δύο τῶν δέκα· ἔστω δὲ ἐπὶ ψιλῶν μόνων τὸ λεγόμενον· ἢ ὡς κύκλου καὶ γραμμῆς μέρος, ἢ ὡς ἐπιστήμης μέρος τὸ θεώρημα. Ἐπὶ μὲν δὴ τῶν μονάδων καὶ τῶν σχημάτων *[25]* ἀνάγκη ὥσπερ ἐπὶ τῶν σωμάτων ἐλαττοῦσθαί τε τὸ ὅλον τῷ εἰς τὰ μέρη μερισμῷ, ἐλάττω τε τὰ μέρη ἕκαστα τῶν ὅλων εἶναι· ποσὰ γὰρ ὄντα καὶ τὸ εἶναι ἐν τῷ ποσῷ ἔχοντα, οὐ τὸ αὐτοποσὸν ὄντα, μείζω καὶ ἐλάττω ἐξ ἀνάγκης γίνεται. Κατὰ δὴ ταῦτα οὐκ ἐνδέχεται ἐπὶ ψυχῆς τὸ *[30]* μέρος λέγεσθαι. Οὔτε γὰρ ποσὸν οὕτως, ὡς δεκάδα τὴν πᾶσαν, τὴν δὲ μονάδα εἶναι· ἄλλα τε γὰρ πολλὰ καὶ ἄτοπα συμβήσεται, καὶ οὐχ ἕν τι τὰ δέκα, καὶ ἑκάστη αὐτῶν τῶν μονάδων ἢ ψυχὴ ἔσται, ἢ ἐξ ἀψύχων ἁπάντων ἡ ψυχή, καὶ ὅτι καὶ τὸ μέρος τῆς ὅλης ψυχῆς συγκεχώρηται ὁμοειδὲς *[35]* εἶναι. Τὸ δὲ ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς οὐκ ἀνάγκη τὸ μέρος, οἷον τὸ ὅλον ἐστίν, εἶναι, οἷον κύκλου ἢ τετραγώνου, ἢ οὐ πάντα γε τὰ μόρια ὅμοια ἐφ' ὧν ἔστι λαβεῖν τὸ μέρος, οἷον ἐπὶ τῶν τριγώνων τρίγωνα, ἀλλὰ

2. *[L'anima nostra non è «parte» dell'Anima universale]*

A queste asserzioni dobbiamo anzitutto rispondere così. Ammettendo come omogenee l'Anima universale e l'anima singola perché ambedue – come essi concedono – compiono le stesse funzioni, essi riconoscono uno stesso genere comune, ma così escludono che siano parti; anzi sarebbe più giusto che dicessero che l'Anima universale è una e che anche l'anima singola è universale. *[5]* Ma, affermando un'anima sola, fanno dipendere <l'anima singola> da un altro principio, il quale non appartiene né a questa né a quella cosa, anzi veramente a nessuna, né al mondo né ad altro essere, e crea invece quella vita che è nel mondo e in qualsiasi essere animato. È esatto infatti: non ogni anima è di qualcuno poiché essa è essenza; anzi ce n'è una che non è di nessuno, *[10]* e quelle che sono di qualcuno divengono tali per accidente.

Ma forse bisogna spiegare con maggior chiarezza quale sia, in questo campo, il significato di «parte». Ora, il significato di «parte di corpo», sia di corpo omogeneo che di eterogeneo, lo dobbiamo escludere, mettendo in evidenza soltanto che, ove si parli di parti di cose omogenee, *[15]* la parte riguarda la massa e non il genere. Come, ad esempio, il bianco: il quale non è, in una porzione di latte, una parte del bianco di tutto il latte; esso è il bianco di questa parte, ma non è parte del bianco, poiché il bianco è completamente privo di grandezza e non è quantità. *[20]* Su questo basti così.

Ma se parliamo di «parte» nelle cose non corporee, allora ne parliamo come, nell'ambito dei numeri, diciamo che il due è parte del dieci <ma ciò che qui asseriamo vale soltanto per i numeri astratti>; ovvero nel senso di parte di un cerchio e di una linea; o come parte di una scienza, ad esempio il teorema. Nelle unità numeriche e nelle figure geometriche, *[25]* come nei corpi, il tutto diventa necessariamente più piccolo se lo si divide in parti; e, d'altro lato, ciascuna parte deve essere più piccola del tutto, poiché, essendo quantità ed avendo il loro essere fondato sulla quantità – ma non essendo «quantità in sé» – risultano necessariamente più grandi o più piccole.

Ora, nel caso dell'anima, la parola «parte» non dev'essere intesa in questo senso, *[30]* poiché essa non è quantità, come se il dieci sia l'Anima universale e l'anima singola sia uno. Molte altre conseguenze assurde ne seguirebbero: per esempio, che il dieci non è un'unità! E poi, che ciascuna delle unità numeriche sarebbe un'anima, o che l'anima sarebbe composta di cose inanimate!

E inoltre: essi hanno ammesso che la parte dell'Anima universale è omogenea con l'Anima totale; *[35]* e poi, nella grandezza continua, non è necessario che la parte sia come il tutto, come, per esempio, in un cerchio o in un quadrato; oppure, quando è possibile prendere parti simili, come triangoli nei triangoli, non è necessario che tutte le parti

παραλλάσσοντα· τὴν δὲ ψυχὴν ὁμοειδῆ τίθενται εἶναι. Καὶ ἐπὶ γραμμῆς δὲ τὸ *[40]* μὲν μέρος ἔχει τὸ γραμμὴ εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει διαφέρει καὶ ἐνταῦθα. Ἐπὶ δὲ ψυχῆς ἡ διαφορὰ τῷ μεγέθει εἰ λέγοιτο τῆς μερικῆς πρὸς τὴν ὅλην, ποσόν τι ἔσται καὶ σῶμα τὴν διαφορὰν λαμβάνουσα καθὸ ψυχὴ παρὰ τοῦ ποσοῦ· ἀλλὰ ὑπέκειντο πᾶσαι ὅμοιαι καὶ ὅλαι. Φαίνεται δὲ *[45]* οὐδὲ μεριζομένη οὕτως ὡς τὰ μεγέθη, οὐδ' ἂν συγχωρήσαιεν δὲ οὐδὲ αὐτοὶ κατατέμνεσθαι τὴν ὅλην εἰς μέρη· ἀναλώσουσι γὰρ τὴν ὅλην, καὶ ὄνομα μόνον ἔσται, εἰ μὴ ἀρχή τίς ποτε ἦν πᾶσα, ὡς εἰ οἴνου μερισθέντος εἰς πολλὰ ἕκαστον τὸ ἐν ἑκάστῳ ἀμφορεῖ λέγοι μέρος οἴνου τοῦ ὅλου. Ἆρ' *[50]* οὖν οὕτω μέρος ὡς θεώρημα τὸ τῆς ἐπιστήμης λέγεται τῆς ὅλης ἐπιστήμης, αὐτῆς μὲν μενούσης οὐδὲν ἧττον, τοῦ δὲ μερισμοῦ οἷον προφορᾶς καὶ ἐνεργείας ἑκάστου οὔσης; Ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ ἕκαστον μὲν δυνάμει ἔχει τὴν ὅλην ἐπιστήμην, ἡ δέ ἐστιν οὐδὲν ἧττον ὅλη. Εἰ δὴ οὕτως *[55]* ἐπὶ ψυχῆς τῆς τε ὅλης καὶ τῶν ἄλλων, οὐκ ἂν ἡ ὅλη, ἧς τὰ τοιαῦτα μέρη, ἔσται τινός, ἀλλὰ αὐτὴ ἀφ' ἑαυτῆς· οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦ κόσμου, ἀλλά τις καὶ αὕτη τῶν ἐν μέρει. Μέρη ἄρα πᾶσαι μιᾶς ὁμοειδεῖς οὖσαι. Ἀλλὰ πῶς ἡ μὲν κόσμου, ἡ δὲ μερῶν[a] τοῦ κόσμου;

3. Ἀλλ' ἆρα οὕτω μέρη, ὥσπερ ἂν καὶ ἐφ' ἑνὸς ζῴου τις εἴποι τὴν ἐν τῷ δακτυλίῳ ψυχὴν μέρος τῆς ἐν τῷ παντὶ ζῴῳ ὅλης; Ἀλλ' οὗτός γε ὁ λόγος ἢ οὐδεμίαν ποιεῖ ψυχὴν ἔξω σώματος γίγνεσθαι, ἢ πᾶσαν οὐκ ἐν σώματι, ἀλλ' ἔξω *[5]* τοῦ σώματος τοῦ κόσμου τὴν τοῦ παντὸς λεγομένην. Τοῦτο δὲ σκεπτέον· νῦν δὲ ὡς λέγοιτο ἂν κατὰ τὴν εἰκόνα ἐξεταστέον. Εἰ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς παρέχει αὐτὴν πᾶσι τοῖς ἐν μέρει ζῴοις, καὶ οὕτω μέρος ἑκάστη, διαιρεθεῖσα μὲν οὐκ ἂν αὐτὴν ἑκάστῳ παρέχοι, ἡ αὐτὴ δὲ πανταχοῦ ἔσται *[10]* ἡ ὅλη μία[a] καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα. Τοῦτο δὲ οὐκέτ' ἂν τὴν μὲν ὅλην, τὴν δὲ μέρος ἂν εἶναι παράσχοιτο, καὶ μάλιστα οἷς τὸ αὐτὸ δυνάμεως πάρεστιν[b]. Ἐπεὶ

siano simili, bensì dissimili. Ma l'anima essi la ammettono omogenea.

Nella linea *[40]* la parte è anch'essa linea; e tuttavia essa ne differisce per la grandezza. Nell'anima, invece, se la differenza fra l'anima parziale e l'Anima totale la si riponesse nella grandezza, l'anima si ridurrebbe a quantità, cioè a un corpo, e riceverebbe dalla quantità la ragione del suo differenziarsi come anima. Eppure, si era presupposto che tutte le anime fossero simili ed intere!

È evidente *[45]* che essa nemmeno è divisa alla pari delle grandezze. Del resto, neppure i nostri avversari[14] concederebbero che l'Anima totale si frammenti in parti: così essi annienterebbero l'Anima universale, e quella che esisteva come «universale» sarebbe ridotta a un puro nome: è come se si dividesse una certa quantità di vino in tante parti e si dicesse che la singola porzione in ciascuna anfora sia parte di tutta la massa del vino.

Forse *[50]* è «parte» nel senso in cui un teorema di una scienza è detto parte della scienza nel suo tutto? La scienza non diminuisce per questo, e la sua divisione consiste nell'enunciare e nel dimostrare ogni sua parte; in questa condizione, ogni teorema contiene in potenza la scienza totale, e questa nondimeno sussiste intera. Ma se è così *[55]* dell'Anima universale e delle altre anime, l'Anima universale, cui appartengono tali parti, non potrebbe essere l'anima di qualche cosa, ma sarebbe in se stessa; non sarebbe neppure Anima del mondo, ma una qualsiasi, anch'essa, delle anime parziali. Perciò, essendo tutte omogenee, sono tutte parti dell'Anima unica. Ma come allora l'una è l'Anima del mondo e l'altra è l'anima di una delle parti del mondo?

3. *[L'Anima è ovunque come unità]*

O forse le anime sono parti dell'Anima universale nel senso in cui, in un animale, l'anima che è nel dito è chiamata parte dell'Anima totale che è nell'animale intero?

Ma questa teoria o non concede che vi sia alcuna anima fuori di un corpo, o non ammette che tutta l'anima sia in un corpo ma *[5]* afferma che quella che vien detta Anima del mondo sia fuori del corpo del mondo.

Questo dev'essere esaminato[15]. Per intanto ricerchiamo in che senso si debba parlare di «parte» secondo l'immagine già riferita. Se l'Anima del Tutto si dà a tutti gli animali parziali e se la singola anima è «parte» in questo senso, allora essa, una volta divisa, non potrebbe darsi a ciascun vivente, ma dev'essere ovunque la medesima, ovunque *[10]* intera ed una e nello stesso tempo identica in molti. Ma ciò non permette più che si consideri l'una come intera e l'altra come parte, soprattutto perché hanno ambedue la medesima potenza. Anche dove gli organi hanno ciascuno una diversa funzione – come, per esempio, negli occhi

καὶ οἷς ἄλλο ἔργον, τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει, ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι *[15]* –ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως –ἀλλὰ τὸ αὐτό, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι[c]· τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι, πάσας μέντοι εἰδῶν εἶναι † εἰς εἶδος πάντα δυνάμενον μορφοῦσθαι †. Δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἰς ἓν *[20]* ἀναγκαῖον εἶναι πάντα ἰέναι. Τῶν δὲ ὀργάνων, δι' ὧν, μὴ πάντα δύνασθαι[d] δέξασθαι, καὶ τὰ μὲν παθήματα διάφορα γίνεσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ κρίσιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ οἷον δικαστοῦ καὶ τοὺς λόγους τοὺς λεγομένους καὶ τὰ πραχθέντα κατανενοηκότος. Ἀλλ' ὅτι ἕν γε πανταχοῦ, εἴρηται, καὶ *[25]* ἐν τοῖς διαφόροις τῶν ἔργων. Εἴ τε ὡς αἱ αἰσθήσεις, οὐκ ἔνι ἕκαστον αὐτὸν νοεῖν, ἀλλ' ἐκείνην· εἰ δ' οἰκεία ἦν ἡ νόησις, ἐφ' ἑαυτῆς ἑκάστη. Ὅταν δὲ καὶ λογικὴ ᾖ ψυχή, καὶ οὕτω λογικὴ ὡς ὅλη λέγεται[e], τὸ λεγόμενον μέρος ταὐτόν, ἀλλ' οὐ μέρος ἔσται τοῦ ὅλου.

4. Τί οὖν φατέον, εἰ οὕτω μία, ὅταν τις ζητῇ τὸ ἐντεῦθεν πρῶτον μὲν ἀπορῶν, εἰ οἷόν τε οὕτως ἓν ἅμα ἐν πᾶσιν, ἔπειτα, ὅταν ἐν σώματι ᾖ, ἡ δὲ μὴ ἐν σώματι; Ἴσως γὰρ ἀκολουθήσει ἀεὶ ἐν σώματι πᾶσαν εἶναι καὶ *[5]* μάλιστα τὴν τοῦ παντός· οὐ γὰρ ὥσπερ ἡ ἡμετέρα λέγεται καταλείπειν τὸ σῶμα· καίτοι τινές φασι τόδε μὲν καταλείψειν, οὐ πάντη δὲ ἔξω σώματος ἔσεσθαι. Ἀλλ' εἰ πάντη ἔξω σώματος ἔσται, πῶς ἡ μὲν καταλείψει, ἡ δὲ οὔ, ἡ αὐτὴ οὖσα; Ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ νοῦ ἑτερότητι χωριζομένου ἑαυτοῦ *[10]* κατὰ μέρη μάλιστα ἀπ' ἀλλήλων, ὄντων δὲ ὁμοῦ ἀεί –ἀμέριστος γὰρ ἂν εἴη αὕτη ἡ οὐσία –οὐδεμία τοιαύτη ἂν ἀπορία κατέχοι· ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς λεγομένης μεριστῆς εἶναι κατὰ σώματα τοῦτο τὸ ἕν τι εἶναι πάσας πολλὰς ἂν ἔχοι ἀπορίας· εἰ μή τις τὸ μὲν ἓν *[15]* στήσειεν ἐφ' ἑαυτοῦ μὴ πῖπτον εἰς σῶμα, εἶτ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τήν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας, μέχρι τινὸς οἷον συνούσας καὶ μίαν[a] τῷ μηδενός τινος γίνεσθαι, τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρτημένας καὶ συνούσας ἀλλήλαις[b] πρὸς τὸ ἄνω ὡδὶ καὶ ὡδὶ ἐπιβάλλειν, οἷον φωτὸς *[20]* ἤδη πρὸς τῇ γῇ

e negli orecchi – non si può dire che una parte dell'anima sia presente nella vista e un'altra nell'udito *[15]* <lasciamo che altri[16] facciano simili divisioni!>, ma è sempre la stessa, anche se una diversa forza agisce in ciascuno dei due organi, poiché in ambedue queste facoltà sono presenti tutte le altre; le percezioni sono differenti perché differenti sono gli organi, ma tutte sono percezioni di idee, o meglio sono rivolte a un'unica idea che può assumere tutte le forme[17]. Lo dimostra il fatto che *[20]* tutte devono confluire in un unico centro, ma gli organi strumentali non possono accoglierle tutte; le impressioni sono diverse a seconda degli organi, ma il giudizio dipende da un unico principio, il quale, simile a un giudice, ha cognizione delle parole pronunciate e delle azioni eseguite.

L'anima è dunque da per tutto un uno – questo lo si è detto – *[25]* pur nella differenza delle sue operazioni; se le anime particolari fossero come le percezioni dell'Anima universale, ciascuna di esse non potrebbe pensare, ma questa soltanto; e poi, se il pensare fosse proprio di ciascuna, ciascuna esisterebbe per se stessa. Ma qualora l'anima sia razionale, e razionale quanto l'Anima totale, quel che si dice parte è identico al tutto ma non può essere parte del tutto.

4. *[L'Anima del Tutto domina sempre il suo corpo]*

Se l'anima è una in questo senso, che cosa diremo a chi ci interrogasse intorno a questi problemi? Cioè se sia possibile un'unità che sia insieme in tutte; e poi, se l'anima in parte sia in un corpo e in parte non sia in un corpo. Forse sarà conseguente ammettere che ogni anima è sempre in un corpo, *[5]* soprattutto quella dell'universo poiché di essa non si dice, come della nostra, che abbandoni il corpo, benché alcuni affermino che essa abbandonerà questo corpo ma non sarà mai del tutto fuori di un corpo. Ma se l'anima può essere completamente fuori di un corpo, come può un'anima abbandonare il corpo e un'altra no, pur essendo la stessa anima? Nei riguardi dell'Intelligenza, nessuna difficoltà di questo genere potrebbe sorgere, poiché essa si separa, per alterità, *[10]* in parti che sono sì distinte le une dalle altre ma sono pur sempre insieme: questo essere infatti è di per sé un indivisibile. Ma per l'anima, invece, di cui è detto che è «divisibile nei corpi», la tesi che «tutte le anime sono un'unità sola» presenta molte difficoltà.

Qualcuno potrebbe affermare *[15]* che questa unità esista in se stessa e non cada nel corpo e che solo in seguito provengano da essa tutte le anime, e che l'Anima del mondo e le altre anime, le quali sino a un certo punto sono insieme e formano una sola unità perché non appartengono a nessun corpo, siano congiunte in alto con il loro margine e unite fra loro nelle parti superiori e poi cadano qua e là, come una luce *[20]* che si rifranga sulla terra, fra le nostre case, senza tuttavia dividersi

μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου, ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἧττον. Καὶ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ἀεὶ ὑπερέχειν τῷ μηδὲ εἶναι αὐτῇ τὸ κατελθεῖν μηδὲ τὸ κάτω μηδὲ ἐπιστροφὴν πρὸς τὰ τῇδε[c], τὰς δ' ἡμετέρας τῷ τε εἶναι ἀφωρισμένον αὐταῖς τὸ μέρος ἐν *[25]* τῷδε καὶ τῇ ἐπιστροφῇ τοῦ προσδεομένου φροντίσεως, τῆς μὲν οὖν ἐοικυίας τῇ ἐν φυτῷ μεγάλῳ ψυχῇ, ᾗ ἀπόνως τὸ φυτὸν καὶ ἀψόφως διοικεῖ, τοῦ κατωτάτω[d] τῆς ψυχῆς τοῦ παντός, τοῦ δὲ ἡμῶν κάτω, οἷον εἰ εὐλαὶ ἐν σαπέντι μέρει τοῦ φυτοῦ γίγνοιντο· οὕτω γὰρ τὸ σῶμα *[30]* τὸ ἔμψυχον ἐν τῷ παντί. Τῆς δὲ ἄλλης ψυχῆς τῆς ὁμοειδοῦς τῶν ἄνω[e] τῆς ὅλης, οἷον εἴ τις γεωργὸς ἐν φροντίδι τῶν ἐν τῷ φυτῷ εὐλῶν γίνοιτο καὶ ταῖς μερίμναις πρὸς τῷ φυτῷ γίγνοιτο, ἢ εἴ τις ὑγιαίνοντα μὲν καὶ μετὰ τῶν ἄλλων τῶν ὑγιαινόντων ὄντα πρὸς ἐκείνοις εἶναι λέγοι, *[35]* πρὸς οἷς ἐστιν ἢ πράττων ἢ θεωρίαις ἑαυτὸν παρέχων, νοσήσαντος δὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ σώματος θεραπείαις ὄντος πρὸς τῷ σώματι εἶναι καὶ τοῦ σώματος γεγονέναι.

5. Ἀλλὰ πῶς ἔτι ἡ μὲν σή, ἡ δὲ τοῦδε, ἡ δὲ ἄλλου ἔσται; ἆρ' οὖν τοῦδε μὲν κατὰ τὸ κάτω, οὐ τοῦδε δέ, ἀλλ' ἐκείνου κατὰ τὸ ἄνω; Ἀλλ' οὕτω γε Σωκράτης μὲν ἔσται ὅταν ἐν σώματι καὶ ἡ Σωκράτους ψυχή· ἀπολεῖται δέ, ὅταν *[5]* μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ. Ἢ ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐπεὶ κἀκεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι, εἰς ἕν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἔστιν εἶναι. Οὕτω τοίνυν καὶ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι *[10]* νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὖσαι ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἑκάστῳ, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἰέναι, τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σῴζουσαι, μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι. Εἴρηται *[15]* δὴ κεφάλαιον τοῦ λόγου, ὅτι ἐκ μιᾶς, καὶ αἱ ἐκ μιᾶς πολλαὶ κατὰ τὰ αὐτά[a] τῷ νῷ, κατὰ τὰ αὐτὰ μερισθεῖσαι καὶ οὐ μερισθεῖσαι, καὶ λόγος εἷς τοῦ νοῦ ἡ μένουσα καὶ ἀπ' αὐτῆς[b] λόγοι μερικοὶ καὶ ἄυλοι, ὥσπερ ἐκεῖ.

6. Διὰ τί δὲ ἡ μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴ ὁμοειδὴς οὖσα πεποίηκε κόσμον, ἡ δὲ ἑκάστου οὔ, ἔχουσα καὶ αὐτὴ πάντα ἐν ἑαυτῇ – τὸ γὰρ[a] δύνασθαι ἐν πολλοῖς γίνεσθαι ἅμα καὶ εἶναι εἴρηται – νῦν

ma rimanendo, nondimeno, una. L'Anima del Tutto domina sempre il suo corpo poiché per essa non c'è né una discesa, né una regione inferiore, né un ritorno alle cose di quaggiù, mentre le anime nostre non sempre lo dominano perché ad esse è assegnata una parte *[25]* di questa terra, alla quale rivolgono le necessarie attenzioni. L'Anima dell'universo è simile all'anima di un grande albero che, senza fatica e in silenzio, governa la pianta – ed è questa la parte infima dell'Anima del Tutto; quanto alla parte inferiore dell'anima nostra, invece, è come se in un pezzo putrefatto dell'albero nascessero dei vermi – poiché è tale il corpo *[30]* animato nell'universo; ma il rimanente dell'anima nostra, che è affine alla parte superiore dell'Anima universale, è simile a un agricoltore che, preoccupato dei vermi che sono nella pianta, rivolga alla pianta tutte le sue cure; oppure a chi, essendo sano in mezzo ad altri sani, *[35]* si dedichi all'azione o alla contemplazione; ma se si ammala rivolge le sue attenzioni alle cure del corpo e si dedica tutto ad esso.

5. *[Le anime conservano l'alterità dell'individuazione]*

Ma come c'è ancora un'anima tua e un'anima di un altro e quella di un altro ancora? Appartiene essa a costui per la sua parte inferiore, ma per la sua parte superiore non appartiene a lui, ma alla realtà superiore? In tal modo Socrate resterà sì, ma solo fino a quando l'anima di Socrate sarà in un corpo, e si dissolverà *[5]* quando arrivi al perfetto.

Tuttavia, nessuno degli enti perisce[18]: poiché lassù le intelligenze non possono perire perché non sono ripartite nei corpi; ciascuna persiste nella sua alterità, in quanto possiede ciò che è l'essere. Anche le anime, che dipendono direttamente da ciascuna di queste intelligenze, sono la parola *[10]* delle intelligenze e un più alto grado del loro sviluppo e sono, per così dire, il molto che nasce dal poco; rimanendo in contatto con questo poco che si fa sempre meno divisibile, esse vogliono ormai dividersi, ma, non potendo arrivare al massimo della divisione, conservano l'identità con l'Intelligenza, nonché l'alterità: ciascuna resta unità e, nello stesso tempo, sono tutte unità.

Ecco *[15]* il riassunto della tesi: le anime derivano da una sola e queste molte anime, derivate da una sola, come l'Intelligenza, sono divise e indivise; l'anima che sussiste è l'unica parola dell'Intelligenza e da essa derivano parole particolari e immateriali, come è lassù.

6. *[Le anime singole tendono verso le cose]*

Perché dunque l'Anima dell'universo, che è omogenea, ha essa sola creato il mondo, mentre l'anima di un individuo, pur possedendo anch'essa tutto in se stessa, non ha creato nulla? Si è già detto[19] che l'anima può divenire in molti ed essere nello stesso tempo una. Ora

δὲ λεκτέον. Τάχα[b] γὰρ καὶ πῶς *[5]* ταὐτὸν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ τὸ μὲν τοδί, τὸ δὲ τοδὶ ποιεῖ ἢ πάσχει ἢ ἄμφω, γνωσθήσεται· ἢ καθ' αὑτό γε τοῦτο ἐπισκεπτέον. Πῶς[c] οὖν καὶ διὰ τί κόσμον πεποίηκεν, αἱ δὲ μέρος τι κόσμου διοικοῦσιν;[d] Ἢ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχοντας τοὺς μὲν πλειόνων, τοὺς δὲ *[10]* ἐλαττόνων ἄρχειν. Ἀλλὰ διὰ τί, εἰπεῖν ἂν ἔχοι τις. Ἀλλ' ἔστιν, εἴποι τις ἄν, καὶ ψυχῶν διαφορά, ἢ μᾶλλον, καθὸ ἡ μὲν οὐκ ἀπέστη τῆς ὅλης, ἀλλ' ἔσχεν ἐκεῖ οὖσα περὶ αὐτὴν τὸ σῶμα, αἱ δὲ ἤδη ὄντος οἷον ἀδελφῆς ψυχῆς ἀρχούσης μοίρας διέλαχον, οἷον προπαρασκευασάσης ταύτης *[15]* αὐταῖς οἰκήσεις. Ἔστι δὲ καὶ τὴν μὲν πρὸς τὸν ὅλον νοῦν ἰδεῖν, τὰς δὲ μᾶλλον πρὸς τοὺς αὐτῶν τοὺς ἐν μέρει. Τάχα δ' ἂν καὶ αὗται δύναιντο ποιεῖν, τῆς δὲ ποιησάσης οὐκέτι οἷόν τε καὶ αὐταῖς, πρώτης ἐκείνης ἀρξάσης. Τὸ δ' αὐτὸ ἄν τις ἠπόρησε, καὶ εἰ ἡτισοῦν καὶ ἄλλη πρώτη *[20]* κατεῖχε. Βέλτιον δὲ λέγειν τῷ ἐξηρτῆσθαι μᾶλλον τῶν ἄνω· τῶν γὰρ ἐκεῖ νενευκότων ἡ δύναμις μείζων. Σῴζουσαι γὰρ αὐτὰς ἐπ' ἀσφαλοῦς ἐκ τοῦ ῥᾴστου ποιοῦσι· δυνάμεως γὰρ μείζονος μὴ πάσχειν ἐν οἷς ποιεῖ· ἡ δὲ δύναμις ἐκ τοῦ ἄνω μένειν. Μένουσα οὖν ἐν αὐτῇ ποιεῖ προσιόντων, αἱ *[25]* δὲ αὐταὶ προσῆλθον. Ἀπέστησαν οὖν εἰς βάθος. Ἢ πολὺ αὐτῶν καθελκυσθὲν συνεφειλκύσατο καὶ αὐτὰς ταῖς γνώμαις εἰς τὸ κάτω εἶναι. Τὸ γὰρ δευτέρας καὶ τρίτας τῷ ἐγγύθεν καὶ τῷ πορρώτερον ὑπονοητέον εἰρῆσθαι, ὥσπερ καὶ παρ' ἡμῖν οὐχ ὁμοίως πάσαις ψυχαῖς ὑπάρχει τὰ πρὸς *[30]* τὰ ἐκεῖ[e], ἀλλ' οἱ μὲν ἑνοῖντο ἄν, οἱ δὲ βάλλοιεν ἂν ἐγγὺς ἐφιέμενοι, οἷς δὲ ἧττον ἂν ἔχοι τοῦτο, καθὸ ταῖς δυνάμεσιν οὐ ταῖς αὐταῖς ἐνεργοῦσιν, ἀλλ' οἱ μὲν τῇ πρώτῃ, οἱ δὲ τῇ μετ' ἐκείνην, οἱ δὲ τῇ τρίτῃ, ἁπάντων τὰς πάσας ἐχόντων.

7. Ταῦτα μὲν οὖν ταύτῃ. Ἀλλὰ τὸ ἐν Φιλήβῳ λεχθὲν παρέχον ὑπόνοιαν μοίρας τῆς τοῦ παντὸς τὰς ἄλλας εἶναι; Βούλεται δὲ ὁ λόγος οὐ τοῦτο, ὅ τις οἴεται, ἀλλ' ὅπερ ἦν χρήσιμον

dobbiamo dire – e probabilmente si arriverà a conoscere come *[5]* uno stesso essere, posto in condizioni differenti, agisca e soffra così e così, oppure agisca e soffra insieme; ma forse questo problema dev'essere trattato a parte – come e perché l'Anima universale ha creato il mondo, mentre le anime particolari governano soltanto una parte del mondo. Non c'è da meravigliarsi che, degli uomini che posseggono lo stesso sapere, gli uni *[10]* abbiano un potere più ampio e gli altri più circoscritto. Ma perché? Chiederà qualcuno. Si risponderà che anche fra le anime c'è differenza, ed anche maggiore: l'una non si è mai allontanata dall'Anima universale ma, pur restando lassù, si è rivestita di un corpo, mentre le altre si divisero in sorte la parte del corpo già esistente e sotto la signoria dell'anima sorella, come se questa avesse predisposto *[15]* per esse delle dimore. Si può anche dire che l'Anima universale contempla l'Intelligenza universale, mentre le altre contemplano le intelligenze particolari che appartengono ad esse. Forse anche queste potrebbero creare, ma poiché l'Anima universale ha già creato, ad esse non è più possibile poiché quella ha già creato per prima; e lo stesso dubbio rimarrebbe, anche se un'altra anima, una qualsiasi, avesse avuto l'iniziativa. *[20]* Ma è meglio affermare che l'Anima universale ha creato perché essa è maggiormente vincolata agli esseri superiori: infatti gli esseri che si son rivolti lassù hanno una potenza maggiore, poiché, conservandosi in sicurezza, creano con grande facilità. È segno di maggior potenza non soffrire nelle cose che si creano: il potere, infatti, proviene dal rimanere in alto. L'Anima dell'universo, rimanendo in se stessa, *[25]* crea mentre le cose create le vanno incontro, ma le altre anime procedono verso le cose, e si allontanano così nell'abisso; oppure la loro parte maggiore vien tratta giù verso il basso e coinvolge con sé anche le anime con i loro pensieri nelle regioni inferiori.

L'espressione «di secondo, di terzo grado»[20] dev'essere intesa infatti relativamente alla vicinanza maggiore o minore del mondo intelligibile, allo stesso modo che anche fra noi avviene che non tutte le anime siano egualmente in rapporto *[30]* con gli esseri di lassù; ma alcune vi si uniscono, altre, con la loro aspirazione, vi si accostano, altre ancora non ci riescono allo stesso modo; e questo avviene perché non agiscono mediante le stesse facoltà, ma le une adoperano la prima facoltà, le altre quella che vien dopo, le altre ancora la terza, anche se tutte possiedono tutte le facoltà.

7. *[L'anima nostra accoglie qualcosa dall'Anima del Tutto]*

Ma su questo basta così. Ma ciò che è detto nel *Filebo*[21] non fa supporre che le altre anime siano parti dell'Anima dell'universo? Non vuol dir questo l'espressione di Platone, come qualcuno potrebbe credere: in quel passo a lui interessava affermare che anche il mondo è

αὐτῷ τότε, καὶ τὸν οὐρανὸν ἔμψυχον *[5]* εἶναι. Τοῦτο οὖν πιστοῦται λέγων, ὡς ἄτοπον τὸν οὐρανὸν ἄψυχον λέγειν ἡμῶν, οἳ μέρος σώματος ἔχομεν τοῦ παντός, ψυχὴν ἐχόντων. Πῶς γὰρ ἂν τὸ μέρος ἔσχεν ἀψύχου τοῦ παντὸς ὄντος; Δῆλον δὲ μάλιστα τὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ ἐν Τιμαίῳ ποιεῖ, οὗ γενομένης τῆς ψυχῆς τοῦ παντὸς *[10]* ὕστερον τὰς ἄλλας ποιεῖ ἐκ τοῦ αὐτοῦ μιγνύων κρατῆρος, ἀφ' οὗ καὶ ἡ τῶν ὅλων, ὁμοειδῆ ποιῶν καὶ τὴν ἄλλην, τὴν δὲ διαφορὰν δευτέροις καὶ τρίτοις διδούς. Τὸ δὲ ἐν τῷ Φαίδρῳ «ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου»; Τί γὰρ ἂν εἴη, ὃ σώματος τὴν φύσιν διοικεῖ καὶ ἢ *[15]* πλάττει ἢ τάττει ἢ ποιεῖ ἢ ψυχή; Καὶ οὐχ ἡ μὲν πέφυκε τοῦτο δύνασθαι, ἡ δὲ οὔ. Ἡ μὲν οὖν τελεία, φησίν, ἡ τοῦ παντὸς μετεωροποροῦσα οὐ δῦσα, ἀλλ' οἷον ἐποχουμένη, εἰς τὸν κόσμον ποιεῖ καὶ ἥτις ἂν τελεία ᾖ, οὕτω διοικεῖ. «Ἡ δὲ πτερορρυήσασα» εἰπὼν ἄλλην ταύτην παρ' ἐκείνην *[20]* ποιεῖ. Τὸ δὲ συνέπεσθαι τῇ τοῦ παντὸς περιφορᾷ καὶ ἤθη ἐκεῖθεν κομίζεσθαι καὶ πάσχειν παρ' αὐτοῦ οὐδὲν ἂν εἴη σημεῖον τοῦτο τοῦ μέρη τὰς ἡμετέρας εἶναι. Ἱκανὴ γὰρ ψυχὴ καὶ παρὰ φύσεως τόπων πολλὰ ἀπομάττεσθαι καὶ ὑδάτων καὶ ἀέρος· καὶ πόλεων διαφόρων[a] οἰκήσεις καὶ *[25]* τῶν σωμάτων αἱ κράσεις. Καί τι ἔφαμεν ἔχειν ἐν τῷ παντὶ ὄντες τῆς τοῦ ὅλου ψυχῆς, καὶ παρὰ τῆς περιφορᾶς συνεχωροῦμεν τὸ πάσχειν, ἀλλ' ἀντετίθεμεν ἄλλην ψυχὴν πρὸς ταῦτα καὶ μάλιστα τῇ ἀντιστάσει δεικνυμένην ἄλλην. Τὸ δ' ὅτι εἴσω γεννώμεθα ἐν αὐτῷ, καὶ ἐπὶ τῶν μητέρων[b] *[30]* φαμὲν ἑτέραν εἶναι οὐ τὴν τῆς μητρὸς τὴν ἐπεισιοῦσαν.

8. Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἂν ἔχοι λύσεως καὶ τοῦ τῆς συμπαθείας μὴ ἐμποδίζοντος τὸν λόγον· ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς πᾶσαι οὖσαι, ἐξ ἧς καὶ ἡ τοῦ ὅλου, συμπαθεῖς. Καὶ γὰρ εἴρηται, ὅτι καὶ μία καὶ πολλαί. Περὶ δὲ τοῦ μέρους πρὸς *[5]* τὸ ὅλον τῆς διαφορᾶς ὅπως, εἴρηται. Εἴρηται δὲ καὶ ὅλως περὶ διαφορᾶς ψυχῆς καὶ νῦν συντόμως λεγέσθω, ὅτι καὶ παρὰ τὰ σώματα μὲν ἂν γίγνοιτο διαφέρειν καὶ ἐν τοῖς ἤθεσι μάλιστα καὶ ἐν τοῖς τῆς διανοίας ἔργοις καὶ ἐκ τῶν προβεβιωμένων βίων· κατὰ γὰρ τοὺς προβεβιωμένους φησὶ *[10]* τὰς αἱρέσεις ταῖς ψυχαῖς γίγνεσθαι. Εἰ δέ τις φύσιν ψυχῆς ὅλως λαμβάνοι, καὶ ἐν ταύταις εἴρηνται αἱ

animato. *[5]* Egli lo prova dicendo che è assurdo considerare come inanimato il mondo, dal momento che noi, che possediamo una parte del corpo dell'universo, abbiamo un'anima. Come potrebbe la parte avere un'anima se il tutto fosse inanimato? Egli rende molto chiaro il suo pensiero nel *Timeo*[22], dove il Demiurgo, una volta nata l'Anima del mondo, *[10]* crea le rimanenti anime del mondo attingendo dallo stesso cratere, donde aveva avuto origine anche l'Anima dell'universo, e crea omogenea anche ogni altra, assegnando ad esse una differenza di secondo e di terzo grado. E ciò che è detto nel *Fedro*: «L'Anima totale provvede a tutto ciò che è inanimato»[23]? Che altro può essere ciò che regge la natura corporea *[15]* e la plasma e la ordina e la crea se non l'anima? E non è vero che un'anima possa per sua natura far questo e un'altra no! L'anima perfetta, egli dice, cioè l'Anima dell'universo, che «si aggira nelle altezze»[24] e non discende giù ma si libra, per così dire, in alto, agisce sul mondo e «ognuna che sia perfetta governa in tal modo». Ma quando parla dell'anima «che ha perduto le ali», la distingue chiaramente da quella perfetta[25]. *[20]*

Il seguire il movimento circolare dell'universo, il ricevere da esso il proprio carattere e il subirne l'azione non è affatto una prova che le nostre anime siano parti dell'Anima dell'universo: vuol dire soltanto che l'anima è capace di ricevere molte impressioni dalla natura dei luoghi, dell'acqua, dell'aria; ci son poi le abitazioni in città diverse *[25]* e temperamenti che variano da corpo a corpo. Essendo nell'universo – noi dicemmo[26] – abbiamo qualcosa dall'Anima dell'universo, e ammettemmo anche un certo influsso dal movimento circolare del mondo; ma a queste influenze contrapponemmo un'altra anima, la quale, proprio per questa opposizione, si dimostra diversa.

C'è poi il fatto che siamo nati nell'interno del mondo. Però, anche nel grembo della madre *[30]* noi affermiamo che l'anima che penetra nel figlio non è quella della madre, ma un'anima diversa.

8. *[L'Anima una persevera in eterno nell'universo]*

E così queste difficoltà possono dirsi risolte. Il fatto poi che fra le anime esista una simpatia non può ostacolare la nostra tesi: proprio perché derivano tutte dalla medesima anima, dalla quale deriva anche l'Anima dell'universo, esse sono simpatetiche fra loro. Si è già detto[27] che l'anima è una e molte. Si è pur detto quale sia la differenza dei rapporti fra parte *[5]* e tutto, e si è anche parlato della differenza fra anima e anima; ora diremo brevemente che esse differiscono riguardo ai corpi, sia specialmente per i caratteri, sia per l'attività del pensiero, nonché per le vite precedentemente vissute. <Platone> dice infatti *[10]* che «le anime fanno la loro scelta» in base alle vite già vissute[28].

Se si considera in generale la natura dell'anima, si notano le differen-

διαφοραί, ἐν οἷς καὶ δεύτερα καὶ τρίτα ἐλέγετο, καὶ ὅτι πάντα πᾶσαι, κατὰ δὲ τὸ ἐνεργῆσαν ἐν αὐτῇ ἑκάστη· τοῦτο δὲ τῷ τὴν μὲν ἑνοῦσθαι ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ ἐν γνώσει[a], τὴν δὲ ἐν ὀρέξει, *[15]* καὶ ἐν τῷ ἄλλην ἄλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει εἶναι καὶ γίγνεσθαι· καὶ τὸ πλῆρες δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ τέλειον οὐχὶ ταὐτὸν πάσαις. Ἀλλ' εἰ ποικίλον τὸ ὅλον σύνταγμα αὐταῖς – εἷς γὰρ πᾶς λόγος πολὺς καὶ ποικίλος, ὥσπερ ζῷον ψυχικὸν πολλὰς μορφὰς ἔχον – εἰ δὴ τοῦτο, καὶ *[20]* σύνταξίς ἐστι, καὶ οὐ διέσπασται τὰ ὄντα ὅλως ἀπ' ἀλλήλων, οὐδὲ τὸ εἰκῇ ἐν τοῖς οὖσιν, ὅπου μηδὲ ἐν τοῖς σώμασι, καὶ ἀριθμόν τινα ἀκόλουθόν ἐστιν εἶναι. Καὶ γὰρ αὖ ἑστάναι δεῖ τὰ ὄντα, καὶ τὰ αὐτὰ τὰ νοητὰ εἶναι, καὶ ἕκαστον ἓν ἀριθμῷ εἶναι· οὕτω γὰρ τὸ τόδε. Τοῖς μὲν *[25]* γὰρ τῶν σωμάτων τῇ φύσει τοῦ καθέκαστον ῥέοντος ἅτε ἐπακτοῦ τοῦ εἴδους ὄντος τὸ εἶναι κατ' εἶδος ἀεὶ ὑπάρχει μιμήσει τῶν ὄντων, τοῖς δὲ ἅτε οὐκ ἐκ συνθέσεως οὖσι τὸ εἶναί ἐστιν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ἀριθμῷ ἕν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπάρχει, καὶ οὔτε γίνεται ὃ μὴ ἦν, *[30]* οὔτε ὅ ἐστιν οὐκ ἔσται. Ἐπεὶ καὶ εἰ ποιοῦν τι ἔσται αὐτά, ἐκ μὲν ὕλης οὐκ ἄν· εἰ δὲ καὶ τοῦτο, δεῖ τι καὶ ἐξ αὐτοῦ οὐσιῶδες προσθεῖναι· ὥστε μεταβολὴ περὶ αὐτὸ ἐκεῖνο ἔσται, εἰ νῦν πλέον ποιεῖ ἢ ἔλαττον. Καὶ διὰ τί νῦν, ἀλλ' οὐκ ἀεὶ οὕτως; Καὶ τὸ γενόμενον δὲ οὐκ ἀίδιον, εἴπερ *[35]* πλέον καὶ ἔλαττον· κεῖται δὲ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον. Πῶς οὖν ἄπειρον, εἰ στήσεται; Ἢ τῇ δυνάμει τὸ ἄπειρον, ὅτι ἡ δύναμις ἄπειρος, οὐχ ὡς μερισθησομένης εἰς ἄπειρον. Ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος. Καὶ αὗται τοίνυν οὐ πέρατι ἀλλοτρίῳ ἐστὶν ἑκάστη ὅ ἐστιν, οἷον τοσαύτη, ἀλλ' *[40]* αὐτή ἐστιν ὅσον θέλει, καὶ οὐ μή ποτε γένηται προιοῦσα ἔξω αὐτῆς, ἀλλὰ φθάνει μὲν πανταχοῦ, ὃ πέφυκεν αὐτῆς ἐπὶ τὰ σώματα εἰς τὰ σώματα[b] φθάνειν· οὐ μὴν διέσπασται ἀφ' ἑαυτῆς, ὅταν ᾖ καὶ ἐν τῷ δακτυλίῳ καὶ ἐν τῷ ποδί. Οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ παντί, εἰς ὃ ἂν φθάνῃ, ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ *[45]* μέρει φυτοῦ καὶ ἀποτετμημένου, ὥστε εἶναι καὶ ἐν τῷ ἐξ ἀρχῆς φυτῷ καὶ τῷ ἀπ' αὐτοῦ τετμημένῳ· ἓν γὰρ τὸ σῶμα τοῦ παντός, καὶ ὡς ἐν ἑνί ἐστιν αὐτοῦ πανταχοῦ. Καὶ σαπέντος δὲ ζῴου εἰ πολλὰ ἐξ αὐτοῦ, ἐκείνη μὲν οὐκέτι ἐστὶν ἡ τοῦ παντὸς ζῴου ψυχὴ ἐν τῷ σώματι· οὐ γὰρ *[50]* ἔχει αὖ τὸ δεκτικὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ ἂν ἀπέθανε. Τὰ δὲ ἐκ τῆς

ze già indicate là[29] dove si parlava di «anime di secondo e di terzo grado» e si diceva che tutte possiedono tutte le potenze, ma che ciascuna si differenzia secondo la potenza che è in essa operante: cioè l'una è unita in atto all'Intelligibile, un'altra gli si unisce con la conoscenza, un'altra nel desiderio *[15]* e ciascuna è diversa perché contempla qualcosa di diverso ed è e diventa ciò che contempla: la pienezza è in tutte le anime, ma la perfezione non è identica in tutte.

Ma se esse formano un unico complesso edificio – anche ciascun concetto è unico eppur molteplice e vario –, esso è simile a un essere animato che possiede molte forme; se è così, *[20]* anche l'anima è un insieme unitario, e gli esseri non sono separati gli uni dagli altri e nemmeno c'è la casualità negli esseri, come non c'è del resto nemmeno nei corpi: ne consegue perciò che l'anima è un determinato numero. Ma poiché gli esseri devono sussistere in se stessi e gli esseri intelligibili devono rimanere identici, ognuno di essi deve essere numericamente uno: soltanto così è ciò che è. *[25]* Infatti, ai corpi che scorrono via ad uno ad uno, poiché la loro forma è solo avventizia, l'essere appartiene soltanto per questa forma, a imitazione degli esseri reali; negli esseri intelligibili, invece, che non derivano da una composizione, l'essere consiste in ciò che è numericamente uno e che sussiste sin da principio e non diventa ciò che non era *[30]* e nemmeno può non essere ciò che è. Se anche ci fosse una potenza che li crei, non sarebbe certo dalla materia; quella potenza – in questa ipotesi – dovrebbe aggiungere, e da se stessa, qualcosa di essenziale; ma allora deve avvenire in essa un cambiamento, se essa crea, ora, più o meno. E perché solo ora, e non sempre fu così? E poi, ciò che è creato non è eterno, poiché *[35]* comporta un più e un meno. Ma è assodato che l'anima è di tale natura, cioè eterna.

E come può essere infinita, se deve avere una sua stabilità?

L'infinito è tale per la sua potenza, perché la potenza è infinita non perché debba dividersi all'infinito. Poiché anche il dio non è un essere limitato.

Così è anche delle anime, ciascuna delle quali non è quello che è in forza di un limite esterno ma *[40]* ha quella grandezza che vuole e per quanto proceda non esce mai da se stessa, bensì penetra nei corpi ovunque le sia dato per natura di penetrare, e non si separa mai da se stessa, fosse anche in un dito o in un piede. Così è anche nell'universo, ovunque penetri; in una parte o nell'altra *[45]* di una pianta, anche se recisa; essa è nella pianta originaria, nonché in quella che è stata da essa recisa: poiché il corpo del mondo è unico ed essa è in lui ovunque come in un'unità.

Se da un animale putrefatto ne germinano molti altri, la prima anima dell'animale intero non è più in quel corpo, poiché questo non *[50]* ha più nulla che possa accoglierla: altrimenti, l'animale non sarebbe morto.

φθορᾶς ἐπιτηδείως ἔχοντα πρὸς γενέσεις ζῴων, τὰ μὲν τῶνδε, τὰ δὲ τῶνδε, ἴσχει ψυχὴν οὐδενὸς ὄντος ὅτου ἀποστατεῖ, ὄντος δὲ τοῦ μὲν δέχεσθαι, τοῦ δὲ μὴ δέχεσθαι δυναμένου. Καὶ τὰ γιγνόμενα οὕτως ἔμψυχα οὐ πλείους *[55]* ἐποίησε ψυχάς· ἐξήρτηται γὰρ τῆς μιᾶς, ἣ μένει μία· ὥσπερ καὶ ἐν ἡμῖν ἀποτεμνομένων τινῶν, ἄλλων δὲ ἀντ' αὐτῶν φυομένων, τῶν μὲν ἀπέστη ἡ ψυχή, τοῖς δὲ προσεγένετο, ἕως ἡ μία μένει. Ἐν δὲ τῷ παντὶ μένει ἀεὶ ἡ μία· τὰ δὲ ἐντὸς τὰ μὲν ἴσχει, τὰ δὲ ἀποτίθεται, τῶν αὐτῶν *[60]* ψυχικῶν μενόντων.

9. Ἀλλὰ πῶς[a] ἐγγίγνεται σώματι ψυχή, ζητητέον. Τίς ὁ τρόπος καὶ πῶς[b]; Οὐχ ἧττον γὰρ καὶ τοῦτο θαυμάσαι τε καὶ ζητῆσαι ἄξιον. Ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ὁ τρόπος τῆς εἰς σῶμα ψυχῆς εἰσόδου – ἡ μὲν γὰρ γίνεται ψυχῇ ἐν σώματι *[5]* οὔσῃ τῇ τε μετενσωματουμένῃ καὶ τῇ ἐκ σώματος ἀερίνου ἢ πυρίνου εἰς γήινον γινομένῃ, ἣν δὴ μετενσωμάτωσιν οὐ λέγουσιν εἶναι, ὅτι ἄδηλον τὸ ἀφ' οὗ ἡ εἴσκρισις, ἡ δὲ ἐκ τοῦ ἀσωμάτου εἰς ὁτιοῦν σῶμα, ἣ δὴ καὶ πρώτη ἂν εἴη ψυχῇ κοινωνία σώματι – ὀρθῶς ἂν ἔχοι ἐπισκέψασθαι *[10]* περὶ ταύτης, τί ποτέ ἐστι τὸ γινόμενον πάθος τότε, ὅτε ψυχὴ καθαρὰ οὖσα σώματος πάντη ἴσχει περὶ αὐτὴν σώματος φύσιν. Περὶ μὲν δὴ τῆς τοῦ παντός – ἐντεῦθεν γὰρ ἴσως ἄρξασθαι[c], μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον τυγχάνει – δεῖ δὴ τῷ λόγῳ τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἐμψύχωσιν διδασκαλίας *[15]* καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν γίγνεσθαι νομίζειν. Ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψύχωτο τόδε τὸ πᾶν, οὐδ' ἐνῆν[d] ὅτε σῶμα ὑφειστήκει ψυχῆς ἀπούσης, οὐδὲ ὕλη ποτὲ ὅτε ἀκόσμητος ἦν· ἀλλ' ἐπινοῆσαι ταῦτα χωρίζοντας αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων τῷ λόγῳ οἷόν τε. Ἔξεστι γὰρ ἀναλύειν τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ *[20]* πᾶσαν σύνθεσιν. Ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς ὧδε ἔχει· σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχή, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. Προιέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. Τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν *[25]* ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίνετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπείπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. Οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦν τι αὐτῇ λόγου ἄμοιρον εἶναι, οἷον ἐδέχετο τὸ λεγόμενον ἀμυδρὸν ἐν ἀμυδρῷ τῷ γενομένῳ. Γενόμενος δὴ οἷον οἶκός τις

Ma tutto ciò che dalla putrefazione è atto a generare altri esseri viventi – questi in una parte, questi altri in un'altra – riceve un'anima, non essendoci nulla da cui essa si allontani, anche se una cosa può riceverla e un'altra no. Gli esseri viventi nati in questo modo non aumentano *[55]* il numero delle anime, poiché dipendono tutti dall'unica Anima che resta una sola. Allo stesso modo, anche in noi, se parti del nostro corpo vengono amputate ed altre ne sorgono al loro posto, l'anima si allontana da quelle e si accosta a queste, finché rimane una nel corpo. Ma nell'universo l'Anima una sussiste eternamente; delle singole cose, che sono dentro l'universo, alcune ricevono un'anima, altre la abbandonano, *[60]* pur rimanendo inalterate le potenze dell'anima.

9. *[L'anima, per farsi avanti, ha bisogno di un luogo]*

Dobbiamo cercare intanto come l'anima entri nel corpo, e quale ne sia il modo. Anche questo problema è degno di meraviglia quanto di ricerca.

Sono due le maniere in cui l'anima fa la sua «entrata» nel corpo: la prima si ha quando l'anima sia già in un corpo *[5]* e passi da un corpo aereo o igneo in uno terrestre <in questo caso non parlano più di «trapasso da corpo a corpo» poiché il corpo da cui avviene il passaggio resta impercettibile>; la seconda si ha quando l'anima da una condizione di incorporeità entri in un corpo qualsiasi, ed è questa «entrata» la prima comunione dell'anima col corpo. È giusto che esaminiamo, *[10]* in quest'ultimo caso, che cosa sia questo avvenimento per cui un'anima, pura completamente del corpo, si riveste di una sostanza corporea.

Quanto all'Anima dell'universo – dalla quale è forse giusto, anzi necessario, cominciare – si deve pensare che, se parliamo della sua «entrata» e della sua «attività animatrice», è solo a scopo didattico *[15]* e di chiarezza. Poiché in nessun momento questo universo è stato senz'anima; in nessun momento il suo corpo è esistito e l'anima è stata assente, né mai la materia è stata priva di ordine; però ci è concesso di concepire l'Anima e il corpo dell'universo separandoli l'una dall'altro mediante il pensiero, poiché è pur concesso di risolvere, mediante la ragione e il pensiero, *[20]* ogni composto nei suoi elementi.

Ed ecco la verità: se non ci fosse corpo, l'anima non si farebbe avanti, poiché là dov'essa è naturalmente non c'è luogo alcuno. Se deve farsi avanti, deve creare a se stessa un luogo, e perciò un corpo. E come il suo stabile fondarsi su se stessa si rafforzò, per così dire, sul suo stesso fondamento, ne scaturì una grande luce, *[25]* la quale, giunta agli ultimi confini del fuoco, si tramutò in oscurità; l'anima la vide e ad essa, una volta sorta, diede una forma: poiché non era giusto che ciò che è vicino all'anima non partecipasse della ragione, di quanta ne poteva accogliere ciò che è detto «oscuro nell'oscuro», cioè nel generato. Diventato così

καλὸς καὶ ποικίλος *[30]* οὐκ ἀπετμήθη τοῦ πεποιηκότος, οὐδ' αὖ ἐκοίνωσεν αὐτὸν αὐτῇ, ἀλλὰ πανταχοῦ πᾶς ἄξιος ἐπιμελείας νομισθεὶς ὠφελίμου μὲν ἑαυτῷ τῷ εἶναι καὶ τῷ καλῷ, ὅσον δὴ τοῦ εἶναι δυνατὸν ἦν αὐτῷ μεταλαμβάνειν, ἀβλαβοῦς δὲ τῷ ἐφεστηκότι· ἄνω γὰρ μένων ἐπιστατεῖ· ἔμψυχος τῷ *[35]* τοιούτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων. Κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῴη, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν *[40]* δίκτυον ἐκτεινομένης ἤδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὅσον αὐτὸ δύναται· οὐ γὰρ δύναται ἀλλαχόθι ἕκαστον τῶν μορίων ἢ ὅπου κεῖται εἶναι. Ἡ δὲ τοσαύτη ἐστὶ τὴν φύσιν, ὅτι μὴ τοσήδε, ὥστε πᾶν τὸ σῶμα καταλαμβάνειν τῷ αὐτῷ, καὶ ὅπου ἂν ἐκταθῇ ἐκεῖνο, ἐκεῖ ἐστι· καὶ εἰ μὴ εἴη δὲ *[45]* ἐκεῖνο, οὐδὲν ἂν αὐτῇ εἰς μέγεθος μέλοι· ἔστι γὰρ ἥτις ἐστί. Τοσοῦτον γάρ ἐστι τὸ πᾶν, ὅπου ἐστὶν αὐτή, καὶ ὁρίζεται τῷ ὅσον, εἰς ὅσον προιὸν σῴζουσαν αὐτὴν αὐτὸ ἔχει. Καὶ τοσαύτη ἐστὶν ἡ σκιά, ὅσος ὁ λόγος ὁ παρ' αὐτῆς. Ὁ δὲ λόγος τοιοῦτος ἦν, ὡς μέγεθος τοσοῦτον *[50]* ἐργάσασθαι, ὅσον τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐβούλετο μέγεθος ἐργάσασθαι.

10. Οὕτω δὴ ἀκούσαντας χρὴ πάλιν ἐπὶ τὸ ἀεὶ οὕτως ἐλθόντας ὁμοῦ λαβεῖν πάντα ὄντα· οἷον τὸν ἀέρα, τὸ φῶς, τὸν ἥλιον, ἢ τὴν σελήνην καὶ τὸ φῶς καὶ πάλιν τὸν ἥλιον ὁμοῦ πάντα, τάξιν δὲ πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων *[5]* ἔχοντα, καὶ ἐνταῦθα ψυχὴν ἀεὶ ἑστῶσαν, εἶτα πρῶτα[a] καὶ τὰ ἐφεξῆς ὡς πυρὸς ἔσχατα εἰς ὕστερον[b], τοῦ πρώτου ἐκ τοῦ ἐσχάτου νοουμένου πυρὸς σκιᾶς, εἶτα ἐπιφωτιζομένου ἅμα καὶ τούτου, ὥστε οἷον εἶδος ἐπιθεῖν τῷ ἐπιβληθέντι πρώτῳ γενομένῳ παντάπασιν ἀμυδρῷ. *[10]* Ἐκοσμεῖτο δὲ κατὰ λόγον ψυχῆς δυνάμει ἐχούσης ἐν αὐτῇ δι' ὅλης δύναμιν κατὰ λόγους κοσμεῖν· οἷα καὶ οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῷα οἷον μικρούς τινας κόσμους. Ὅ τι γὰρ ἂν ἐφάψηται ψυχῆς, οὕτω ποιεῖται ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἡ οὐσία· ἡ δὲ ποιεῖ *[15]* οὐκ ἐπακτῷ γνώμῃ οὐδὲ βουλὴν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα· οὕτω γὰρ ἂν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατ' ἐπακτὸν τέχνην ἂν ποιοῖ. Τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ

come un edificio bello e vario, *[30]* il mondo non fu separato dal suo Creatore ma nemmeno si accomunò con lui; e tuttavia esso è considerato nella sua totalità e in ogni sua parte degno di ogni cura, la quale gli è utile per il suo essere e la sua bellezza nella misura in cui esso può partecipare dell'essere, ma non è dannosa per colui che lo signoreggia. Esso infatti sussiste immobile e immutabile e lo domina. È dunque animato *[35]* in questa maniera e possiede un'anima che non è sua ma è per lui; è dominato ma non domina, è posseduto ma non possiede.

Il mondo giace dunque nell'anima che lo sorregge e nulla c'è in essa di cui non partecipi: simile a una rete che, tutta intrisa d'acqua, vive ma non può far sua l'acqua in cui è immersa; essa *[40]* si estende fin dove si estende il mare, per quanto le è possibile, perché ognuna delle sue parti non può trovarsi se non là dove si trova. L'anima, invece, è tale per sua natura che, pur non essendo una quantità, riesce ad abbracciare tutto il corpo con qualcosa di identico e, ovunque esso si estenda, essa è presente. Se il corpo non ci fosse, *[45]* essa non avrebbe nulla da fare con la sua grandezza, poiché essa è quello che è. L'universo infatti si estende sino a dove l'anima è presente e fissa i suoi limiti al punto in cui, estendendosi, ha l'anima che lo sorregge.

Così l'ombra è tanto ampia quanto lo è la ragione che procede dall'anima; e la ragione è tale da produrre tanta grandezza *[50]* quanta ne vuol produrre la sua forma.

10. *[L'anima dà al corpo una forma razionale]*

Dopo aver imparato queste cose, bisogna tornare indietro a ciò che è eternamente inalterato e abbracciare insieme il tutto; come l'aria, la luce e il sole, ovvero la luna, la luce e di nuovo il sole sono tutt'e tre insieme e tuttavia, occupano posti di primo, secondo e terzo grado, *[5]* allo stesso modo dobbiamo pensare un'anima che sussiste eternamente, poi le cose prime e quelle che vengono dopo, le quali sono simili agli ultimi bagliori di un fuoco <questi vengono dopo la prima luce che proviene anch'essa dall'ombra dell'ultimo fuoco intelligibile>; ed anche questo viene illuminato nello stesso tempo, sicché c'è come una forma che fluttua su questo fondo che prima era del tutto oscuro. *[10]*

Il corpo è formato secondo ragione, poiché l'anima possiede virtualmente in sé, nella sua totalità, la potenza di informare secondo concetti, così come nei semi le ragioni <seminali> plasmano e informano gli animali che sono piccoli mondi, perché ogni cosa che viene in contatto con l'anima viene formata conforme all'essenza naturale dell'anima. Però l'anima agisce *[15]* non per riflessione estrinseca, né attende deliberazione o esame: in questo caso non agirebbe secondo natura, ma secondo un'arte venuta dal di fuori. Ma l'arte è posteriore alla natura: essa la imita producendo soltanto delle immagini squallide e inerti, dei

ποιοῦσα μιμήματα, παίγνια ἄττα καὶ οὐ πολλοῦ ἄξια, μηχαναῖς πολλαῖς εἰς εἴδωλον † φύσιν[c] προσχρωμένη. *[20]* Ἡ δὲ οὐσίας δυνάμει κυρία σωμάτων εἰς τὸ γενέσθαι τε καὶ οὕτως ἔχειν ὡς αὐτὴ ἄγει, οὐ δυναμένων τῶν ἐξ ἀρχῆς ἐναντιοῦσθαι τῇ αὐτῆς βουλήσει. Ἐν γὰρ τοῖς ὑστέροις ἄλληλα ἐμποδίζοντα πολλάκις ἀποστερεῖται τοῦ τυχεῖν μορφῆς τῆς οἰκείας, ἣν ὁ λόγος ὁ ἐν σμικρῷ θέλει· *[25]* ἐκεῖ δὲ γιγνομένης καὶ τῆς ὅλης μορφῆς ὑπ' αὐτῆς καὶ τάξιν τῶν γενομένων ἅμα ἐχόντων ἀπόνως τὸ γενόμενον καὶ ἀνεμποδίστως καλόν ἐστι. Κατεσκευάσατο δὲ ἐν αὐτῷ τὰ μὲν θεῶν ἀγάλματα, τὰ δὲ ἀνθρώπων οἰκήματα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις. Τί γὰρ ἔδει γίνεσθαι παρὰ ψυχῆς, ἧ ὧν τὴν *[30]* δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ἔχει; Πυρὸς μὲν γὰρ θερμὰ ποιεῖν, καὶ τὸ ψύχειν ἄλλου· ψυχῆς δὲ τὸ μὲν ἐν αὐτῇ τὸ δὲ ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο. Τοῖς μὲν γὰρ ἀψύχοις τὸ μὲν ἐξ αὐτῶν[d] οἷον εὕδει κείμενον ἐν αὐτοῖς, τὸ δὲ εἰς ἄλλο[e] ὁμοιῶσαι πρὸς αὐτὸ τὸ παθεῖν δυνάμενον· καὶ κοινὸν δὴ τοῦτο παντὶ τῷ *[35]* ὄντι εἰς ὁμοίωσιν ἑαυτῷ ἄγειν. Ψυχῆς δὲ ἔργον καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ἐγρηγορός τι καὶ τὸ εἰς ἄλλο ὡσαύτως. Ζῆν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ποιεῖ, ὅσα μὴ ζῇ παρ' αὐτῶν, καὶ τοιαύτην ζωήν, καθ' ἣν αὐτὴ ζῇ. Ζῶσα οὖν ἐν λόγῳ λόγον δίδωσι τῷ σώματι, εἴδωλον οὗ ἔχει –καὶ γὰρ καὶ εἴδωλον ζωῆς, *[40]* ὅσον δίδωσι τῷ σώματι –καὶ μορφὰς σωμάτων, ὧν τοὺς λόγους ἔχει· ἔχει δὲ καὶ θεῶν καὶ πάντων. Διὸ πάντα καὶ ὁ κόσμος ἔχει.

11. Καί μοι δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες, ἐν νῷ λαβεῖν ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαί γε μὴν *[5]* ῥᾷστον ἂν εἴη ἁπάντων, εἴ τις προσπαθές τι τεκτήναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖράν τινα αὐτῆς. Προσπαθὲς δὲ τὸ ὁπωσοῦν μιμηθέν, ὥσπερ κάτοπτρον ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον. Καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους, ἐπειδὴ *[10]* ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὃς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο, συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ, καθ' ὃν ἐγίνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχή, καὶ εἶχε ποιοῦσα. Καὶ δὴ οὐχ

trastulli di poco valore, pur adoperando vari strumenti per produrre codesti fantasmi[30]. *[20]*

L'anima, invece, per la potenza del suo essere, è signora dei corpi per il fatto che è essa che li guida nel loro nascimento e nella loro conformazione, e i loro elementi primi non hanno il potere di opporsi al suo volere. Le cose posteriori, al contrario, si impediscono spesso reciprocamente e non riescono a raggiungere la loro forma propria, quella forma che la ragione si propone in un piccolo ambito; *[25]* lassù, invece, dove anche la intera forma si attua sotto il dominio dell'anima e dove le cose che sono generate hanno il loro ordine, tutto ciò che nasce senza fatica e senza ostacoli è bello.

L'anima costruì nel mondo alcuni corpi come statue di dei, altri come case di uomini, altri ancora per altri esseri. Che altro poteva mai nascere dall'anima se non cose *[30]* per la cui creazione essa avesse il potere? Il compito del fuoco è di scaldare, di un altro elemento è di raffreddare; ma il potere dell'anima si esercita, per un aspetto, su un'altra cosa, per un altro aspetto in se stessa. Nelle cose inanimate la potenza che ne deriva è in esse, per così dire, in stato di sonno, mentre quella che si esercita su altra cosa consiste nel rendere simile a se stessa ciò che può subirla: poiché è carattere comune a ogni essere *[35]* di portare ogni cosa alla somiglianza con se stesso; ma l'azione dell'anima, sia quella che rimane in se stessa, sia quella che si riversa su altra cosa, è sempre qualcosa di insonne. Essa fa vivere così le altre cose che non vivrebbero per se stesse e dà loro quella vita di cui essa stessa vive. E poiché essa vive in una forma razionale, dà al corpo una forma razionale che è un'immagine di quella che essa possiede – infatti tutto ciò che essa dà al corpo è un'immagine della vita *[40]* – e dà ai corpi le forme di cui possiede le ragioni. L'anima possiede anche le ragioni degli dei e di tutte le cose. Perciò il mondo possiede tutto.

11. *[Tutti gli esseri sono governati da un principio unitario]*

A me sembra che gli antichi saggi, i quali, desiderando di aver presenti fra loro gli dei, costruirono templi e statue, nel guardare alla natura dell'universo abbiano compreso nel loro pensiero che l'Anima dell'universo si lascia facilmente attrarre ovunque, ma che sarebbe ancora più facile *[5]* di tutto trattenerla se si fosse costruito qualcosa di affine che potesse accogliere una parte dell'anima.

Ora è affine qualsiasi imitazione, la quale, come uno specchio, sa captare un po' della sua figura. La natura dell'universo creò con arte tutte le cose a immagine degli enti di cui possedeva le forme razionali; e poiché *[10]* ciascuna cosa fu diventata così una forma razionale nella materia, ricevendo una figura corrispondente a una forma anteriore alla materia, l'anima la mise in contatto con quel dio, conforme al quale era

οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι, οὐδὲ ἐκεῖνον αὖ κατελθεῖν εἰς τοῦτον. Ἦν δὴ νοῦς ἐκεῖνος ὁ *[15]* ἐκεῖ ἥλιος – οὗτος γὰρ ἡμῖν γινέσθω παράδειγμα τοῦ λόγου – ἐφεξῆς δὲ τούτῳ ψυχὴ ἐξηρτημένη μένοντος νοῦ μένουσα. Δίδωσι δὴ αὕτη τὰ πέρατα αὐτῆς τὰ πρὸς τοῦτον τὸν ἥλιον τούτῳ τῷ ἡλίῳ, καὶ ποιεῖ διὰ μέσου αὐτῆς κἀκεῖ συνῆφθαι οἷον ἑρμηνευτικὴ γενομένη τῶν τε *[20]* ἀπ' ἐκείνου εἰς τοῦτον καὶ τῶν τούτου εἰς ἐκεῖνον, ὅσον διὰ ψυχῆς εἰς ἐκεῖνον φθάνει. Οὐ γὰρ μακρὰν οὐδὲ πόρρω οὐδενὸς οὐδὲν καὶ αὖ πόρρω τῇ διαφορᾷ καὶ τῇ μίξει[a], ἀλλ' εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ τόποις[b] καὶ συνεῖναι χωρὶς ὄν. Θεοὶ δέ εἰσιν οὗτοι τῷ ἀεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν *[25]* ἐξαρχῆς ψυχῇ προσηρτῆσθαι τῇ οἷον ἀπελθούσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δέ, ᾗπερ καί εἰσι καὶ ὃ λέγονται, πρὸς νοῦν βλέπειν οὐδαμοῦ ψυχῆς αὐτοῖς ἢ ἐκεῖ βλεπούσης.

12. Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὗται τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι *[5]* γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. Πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη, φροντίδος δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν, φροντίσαι. Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν, περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν *[10]* ἀναπαύλας ἐν χρόνοις ποιῶν σωμάτων ἐλευθέρας, ἵν' ἔχοιεν ἐκεῖ καὶ αὗται γίνεσθαι, οὗπερ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ ἀεὶ οὐδὲν τὰ τῇδε ἐπιστρεφομένη. Ὃ γὰρ ἔχει, τὸ πᾶν ἤδη·[a] τοῦτο αὔταρκες αὐτῷ καὶ ἔστι καὶ ἔσται, κατὰ λόγους ἀεὶ ἑστηκότας ἐν χρόνοις περαινόμενον· καὶ κατὰ χρόνους *[15]* ἀεὶ εἰς τὸ αὐτὸ καθιστάμενα ἐν μέτροις βίων ὡρισμένων εἰς συμφωνίαν ἀγόμενα ταῦτα ἐκείνοις, καὶ κατ' ἐκεῖνα[b] τῶνδε περαινομένων ὑφ' ἕνα λόγον πάντων[c] τεταγμένων ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν *[20]* πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν οὐκ ἀπηρτημένων, ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους

stata generata e al quale l'anima guarda e che, creando, possiede. È impossibile dunque che qualcosa non partecipi del dio, ma è altrettanto impossibile che egli vi discenda.

Esiste dunque quell'Intelligenza, *[15]* il sole di lassù <il nostro sole serva di esempio al nostro discorso>; subito dopo viene l'Anima che è vincolata ad esso e rimane là dove esso rimane. Essa fissa in questo nostro sole i suoi limiti, quelli che sono rivolti al nostro sole, e fa sì che questo, per suo tramite, sia unito anche lassù diventando come un interprete di ciò che proviene *[20]* dall'Intelligibile al sensibile e di ciò che dal sensibile sale all'Intelligibile, nella misura in cui il sensibile, per mezzo dell'anima, può elevarsi all'Intelligibile. Non c'è distanza né lontananza fra cosa e cosa, eppure la distanza è dovuta alla differenza <specifica> e alla mescolanza; ogni idea è in se stessa non in senso spaziale e, pur unita alla materia, è separata. Questi <corpi celesti> sono dei perché non sono mai separati dagli Intelligibili e perché *[25]* sono legati all'Anima originaria, all'anima che, per così dire, si mosse per prima, e proprio per lei essi, che sono ciò che si dice che siano, guardano all'Intelligenza, mentre la loro anima non guarda in nessun altro punto se non lassù.

12. *[L'anima non «discende» tutt'intera]*

Le anime degli uomini, al contrario, avendo visto le loro stesse immagini, per così dire, nello specchio di Dioniso[31], balzarono laggiù dalle regioni superiori; ma nemmeno esse sono tagliate fuori dal loro principio e dall'Intelligenza. Esse non discesero insieme con l'Intelligenza e tuttavia, mentre arrivano a terra, *[5]* «la loro testa rimane fissa al di sopra del cielo». Però è accaduto ad esse di scendere troppo, poiché la loro parte mediana fu costretta a prendersi cura del corpo, dato che il corpo in cui esse discesero ebbe bisogno di cure. Ma il padre Zeus, avendo pietà della loro fatica, rende mortali quelle loro catene per le quali si affaticano e concede *[10]* loro delle tregue provvisorie liberandole dai corpi affinché possano anch'esse elevarsi lassù dove l'Anima dell'universo sussiste eternamente senza volgersi mai alle cose terrene[32].

L'universo, che essa rinserra in sé, è e sarà sempre sufficiente a se stesso: esso si svolge in periodi secondo proporzioni stabilite e *[15]* torna perennemente allo stesso stato conforme a cicli di vite predeterminate[33]; armonizza le cose di quaggiù con quelle di lassù e le fa corrispondere a quelle; e mentre ciò si compie, tutte le cose vengono ordinate secondo un piano unitario sia nelle discese delle anime, sia nei loro ritorni come in tutti gli altri eventi[34]. Ne è testimonianza l'accordo delle anime *[20]* con l'ordine dell'universo da cui non sono separate ma in cui, nelle loro discese, si congiungono accordandosi in pieno col movimento circolare del mondo, a tal punto che le loro fortune e le loro

καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασι καὶ οἷον μίαν τινὰ φωνὴν οὐκ ἐκμελῶς [25] ἀφιέναι· καὶ τὸ μουσικῶς καὶ ἐναρμονίως μᾶλλον τοῦτο εἶναι ᾐνιγμένως. Τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἦν μὴ τοῦ παντὸς κατ' ἐκεῖνα ποιοῦντος καὶ πάσχοντος ἕκαστα ἐν μέτροις περιόδων καὶ τάξεων καὶ βίων κατὰ γένη διεξόδων, οὓς αἱ ψυχαὶ διεξοδεύουσιν ὁτὲ μὲν ἐκεῖ, ὁτὲ δὲ ἐν οὐρανῷ, ὁτὲ δὲ [30] εἰς τούσδε τοὺς τόπους ἐπιστρεφόμεναι. Νοῦς δὲ πᾶς ἀεὶ ἄνω καὶ οὐ μή ποτε ἔξω τῶν αὐτοῦ γένοιτο, ἀλλ' ἱδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς. Ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν διάκειται εἶδος καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν, ἡ μὲν ὡσαύτως, ἡ δὲ ἄλλοτε ἄλλως, [35] ἴσχουσα ἐν τάξει τὴν πλάνην. Κάτεισι δὲ οὐκ ἀεὶ τὸ ἴσον, ἀλλ' ὁτὲ μὲν πλέον, ὁτὲ δὲ ἔλαττον, κἂν πρὸς τὸ αὐτὸ γένος ἴῃ· κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. Ἐκεῖ γάρ, ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ, φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο.

13. Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως ἐν φύσει κρατούσῃ ἰέναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστιν ἕκαστον γενόμενον εἴδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου, καὶ ἔστιν ἐκεῖνο πᾶν ψυχῆς εἶδος ἐκείνου πλησίον, [5] πρὸς ὃ τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει, καὶ τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰσάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε οὔτε εἰς τοδί, ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνστάντος οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴσεισιν εἰς ὃ δεῖ –καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὗ παραγενομένου οἷον κήρυκος καλοῦντος κατίασι [10] –καὶ εἰσέδυ εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γιγνόμενα οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι· οἷον καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου τελεῖται ἡ τοῦ ζῴου διοίκησις, ἐν χρόνῳ ἕκαστον κινούσης καὶ γεννώσης, οἷον γενειάσεις καὶ φύσεις κεράτων[a] καὶ νῦν [15] πρὸς τάδε ὁρμὰς καὶ ἐπανθήσεις πρότερον οὐκ οὔσας, καὶ περὶ τὰς τῶν δένδρων διοικήσεις ἐν προθεσμίαις τακταῖς γιγνομένων. Ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε[b] τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν, ἢ πρὸς γάμων[c] φυσικὰς προθυμίας ἢ ὡς πρὸς πράξεις[d] [20] τινὲς καλῶν οὐ λογισμῷ

vite e le loro scelte hanno il loro segno nelle figure degli astri ed emanano un certo suono armonico *[25]* <e forse è questo il senso enigmatico della teoria della armoniosa musica delle sfere>.

Non sarebbe così se l'agire dell'universo non corrispondesse agli esseri intelligibili e il suo patire non avvenisse conforme alle misure dei cieli, ai periodi, alle collocazioni, ai vari tipi di vita che le anime percorrono volgendosi ora lassù, ora nel cielo, ora *[30]* verso questi luoghi.

Ma l'Intelligenza rimane tutta ed eternamente lassù e mai si estrania da se stessa; e nondimeno, benché tutta stabilita nella regione superna, invia alle cose di quaggiù, per mezzo dell'anima, il suo influsso. L'anima, che le è vicina, si dispone secondo la forma che viene dall'alto e la comunica agli esseri che sono dopo; l'Anima del mondo si dona costantemente, quella individuale in maniera diversa, *[35]* pur conservando, secondo un ordine, il suo vagabondare.

Non sempre però l'anima discende nei corpi nella stessa quantità, ma ora più ora meno, anche se discende in corpi del medesimo genere: ciascuna discende nel genere che è pronto ad accoglierla, conforme alla somiglianza del suo stato. Cioè: essa si porta là dove è l'essere al quale è simile: l'una verso l'uomo, l'altra, diversa, verso un animale differente.

13. *[La discesa dell'anima è come uno slancio naturale]*

L'«inevitabile» e la «giustizia» risiedono così in una natura che comanda alla singola anima di muoversi, secondo il suo rango, verso quel corpo particolare che ebbe la sua origine quale immagine di una scelta e di una disposizione ideale; ogni specie di anima è vicina a questo corpo ideale *[5]* verso il quale è portata dalla sua intima disposizione; quando viene il momento, non c'è bisogno che uno la avvii e la guidi affinché essa entri al momento giusto e in un corpo determinato; venuto il momento, automaticamente, per così dire, essa discende ed entra nel corpo destinato. C'è per ciascuna il suo momento giusto, e quando esso arriva, come se un araldo la chiami, essa discende *[10]* e penetra nel corpo appropriato; sicché si è persino portati a immaginare che tale movimento e tale corsa avvengano per una forza magica e per certe invincibili attrazioni; anche in un singolo essere si compie, così, la «sistemazione del vivente». Al momento giusto, la natura muove e genera ogni cosa, fa spuntare, per esempio, peli e corna e *[15]* orienta gli istinti verso certe direzioni, fa sbocciare fioriture che prima non esistevano e regge la vita delle piante che crescono entro scadenze prefissate.

Le anime dunque vanno non per loro volontà, o perché siano mandate; o almeno la loro volontà non è come una scelta, ma è simile a uno slancio istintivo, come quando si è portati da naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, *[20]* ma non per riflessione: sempre su

κινούμενοι· ἀλλ' εἱμαρμένον ἀεὶ τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε, καὶ τῷ τοιῷ δε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὖθις. Καὶ ὁ μὲν πρὸ κόσμου νοῦς εἱμαρμένην ἔχει τὴν τοῦ μένειν ἐκεῖ ὁπόσον καὶ πέμπειν[e], καὶ τὸ καθέκαστον τῷ καθόλου ὑποπῖπτον νόμῳ πέμπεται· ἔγκειται γὰρ ἑκάστῳ *[25]* τὸ καθόλου, καὶ ὁ νόμος οὐκ ἔξωθεν τὴν ἰσχὺν εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει, ἀλλὰ δέδοται ἐν αὐτοῖς χρησαμένοις[f] εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν· κἂν ἐνστῇ καὶ ὁ χρόνος, καὶ ὃ θέλει γενέσθαι, γίνεται τότε ὑπ' αὐτῶν τῶν ἐχόντων αὐτόν, ὥστε αὐτοὺς αὐτὸν τελεῖν, ἅτε περιφέροντας καὶ *[30]* ἰσχύσαντας[g] ἐν τῷ ἐν αὐτοῖς αὐτὸν ἱδρῦσθαι, οἷον βρίθοντα εἰς αὐτοὺς καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦντα καὶ ὠδῖνα ἐκεῖ ἐλθεῖν, οὗ ὁ ἐν αὐτοῖς ὢν οἷον ἐλθεῖν φθέγγεται.

14. Τούτων δὴ γινομένων φῶτα πολλὰ ὁ κόσμος οὗτος ἔχων καὶ καταυγαζόμενος ψυχαῖς ἐπικοσμεῖται ἐπὶ τοῖς προτέροις ἄλλους κόσμους ἄλλον παρ' ἄλλου κομιζόμενος, παρά τε θεῶν ἐκείνων παρά τε νῶν τῶν ἄλλων ψυχὰς *[5]* διδόντων· οἷον εἰκὸς καὶ τὸν μῦθον αἰνίττεσθαι, ὡς πλάσαντος τοῦ Προμηθέως τὴν γυναῖκα ἐπεκόσμησαν αὐτὴν καὶ οἱ ἄλλοι θεοί· γαῖαν ὕδει φύρειν, καὶ ἀνθρώπου ἐνθεῖναι φωνήν, θεαῖς δ' ὁμοίαν τὸ εἶδος, καὶ Ἀφροδίτην τι δοῦναι καὶ Χάριτας καὶ ἄλλον ἄλλο δῶρον καὶ ὀνομάσαι ἐκ τοῦ *[10]* δώρου καὶ πάντων τῶν δεδωκότων· πάντες γὰρ τούτῳ ἔδοσαν τῷ πλάσματι παρὰ προμηθείας τινὸς γενομένῳ. Ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς ἀποποιούμενος τὸ δῶρον αὐτοῦ τί ἂν σημαίνοι ἢ τὴν τοῦ ἐν νοητῷ μᾶλλον αἵρεσιν ἀμείνω εἶναι; Δέδεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιήσας, ὅτι πως ἐφάπτεται τοῦ γενομένου *[15]* ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ὁ τοιοῦτος δεσμὸς ἔξωθεν· καὶ ἡ λύσις ἡ ὑπὸ Ἡρακλέους, ὅτι δύναμίς ἐστιν αὐτῷ, ὥστε καὶ ὣς λελύσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν ὅπῃ τις δοξάζει, ἀλλ' ὅτι ἐμφαίνει τὰ τῆς εἰς τὸν κόσμον δόσεως, καὶ προσᾴδει τοῖς λεγομένοις.

15. Ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα, εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι. Καὶ αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω, *[5]* αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσκρινόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἤρκεσεν ἆραι ἐντεῦθεν διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφελκομέναις, ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη. Γίνονται δὲ διάφοροι ἢ σωμάτων εἰς ἃ ἐνεκρίθησαν παραλλαγαῖς ἢ καὶ τύχαις ἢ καὶ τροφαῖς, ἢ αὐταὶ παρ' αὐτῶν τὸ διάφορον

un determinato individuo incombe un certo destino, ora sull'uno ora sull'altro. Anche l'Intelligenza, che pur trascende il mondo, ha il suo destino, che è di rimanere lassù nella sua totalità e di donare; e il singolo, in quanto cade sotto l'universale, è mandato secondo una legge: l'universale infatti è nell'intimo *[25]* di ciascun individuo, e la legge non trae dal di fuori la forza per il suo compimento, ma le è dato di sussistere in coloro che la utilizzano e la portano ovunque; e quando viene il momento, allora si avvera ciò che la legge vuole per opera di coloro che la possiedono in sé, sicché sono essi che la eseguono in quanto la portano con sé, *[30]* ed essa si attua perché ha trovato in loro la sua dimora e pesa, per così dire, su di loro suscitando l'angoscioso desiderio di andare là dove essa dice nel loro intimo di andare[35].

14. *[Il mito di Prometeo]*

In questo divenire il nostro mondo viene a possedere molte luci ed è tutto raggiante di anime: esso si arricchisce sempre più accogliendo l'uno dopo l'altro nuovi mondi che provengono sia dagli dei superiori, sia dalle intelligenze che donano anime. *[5]* È questo forse anche il significato del mito[36]: avendo Prometeo plasmato la donna, anche gli altri dei le regalarono ornamenti, anche Afrodite e le Grazie le fecero un dono, e dai «doni» che «tutti» le fecero le diedero il nome *[10]* <di Pandora>: perché tutti gli dei fecero doni a questa creatura che era nata per opera di una «provvidenza». Ma «Epimeteo che rifiuta il dono di Prometeo» che altro può significare se non che «è meglio scegliere un'esistenza eminentemente intellettuale»? E lo stesso creatore <di Pandora> è incatenato perché egli è, in un certo senso, a contatto con la sua stessa creatura, *[15]* e una tale catena viene dal di fuori; e la «liberazione da parte di Eracle» vuol dire che egli possiede anche la forza di liberarsi[37].

Chiunque può pensare su questo punto come vuole: il mito però mette in evidenza i doni fatti al mondo e s'accorda con quanto si è detto.

15. *[I destini delle anime]*

Le anime, quando si sporgono fuori del mondo intelligibile, entrano dapprima nel cielo e, una volta assunto lassù un corpo, procedono attraverso di esso incontro a corpi più terrestri, a seconda che si estendono in lunghezza. Alcune discendono dal cielo in corpi che sono più in basso, *[5]* altre invece passano da un corpo a un altro non avendo la forza di sollevarsi di là in alto, trattenute come sono dalla «pesantezza» e dall'«oblìo» che su di esse incombe.

Le differenze fra loro o provengono dai vari corpi in cui sono entrate, o dai destini, o dalla loro educazione, oppure per un carattere

κομίζουσιν *[10]* ἢ πᾶσι τούτοις ἤ τισιν αὐτῶν. Καὶ αἱ μὲν τὰ πάντα ὑποπεπτώκασιν εἱμαρμένῃ τῇ ἐνταῦθα, αἱ δὲ ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ αὐτῶν, αἱ δὲ ὅσα μὲν ἀναγκαῖα ὑπομεῖναι συγχωροῦσι, δύνανται δὲ ὅσα ἐστὶν αὐτῶν ἔργα αὐτῶν εἶναι, ζῶσαι κατ' ἄλλην τὴν τῶν συμπάντων τῶν ὄντων *[15]* νομοθεσίαν ἄλλῳ ἑαυτὰς θεσμῷ δοῦσαι. Πέπλεκται δὲ αὕτη ἔκ τε τῶν τῇδε λόγων τε καὶ αἰτίων πάντων καὶ ψυχικῶν κινήσεων καὶ νόμων τῶν ἐκεῖθεν, συμφωνοῦσα ἐκείνοις καὶ ἀρχὰς ἐκεῖθεν παραλαβοῦσα καὶ συνυφαίνουσα τὰ ἐξῆς ἐκείνοις, ἀσάλευτα μὲν τηροῦσα, ὅσα δύναται *[20]* σῴζειν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐκείνων ἕξιν, τὰ δὲ ἄλλα ᾗ πέφυκε περιάγουσα, ὡς τὴν αἰτίαν ἐν τοῖς κατελθοῦσιν εἶναι, ὅτι οὕτως, ὡς τὰ μὲν ὡδὶ τεθῆναι, τὰ δὲ ὡδὶ κεῖσθαι.

16. Τὰ μὲν οὖν γινόμενα τιμωρήματα εἰς τοὺς πονηροὺς μετὰ δίκης τῇ τάξει ἀποδιδόναι προσήκει ὡς κατὰ τὸ δέον ἀγούσῃ· ὅσα δὲ τοῖς ἀγαθοῖς συμβαίνει ἔξω δίκης, οἷον κολάσεις ἢ πενίαι ἢ νόσοι, ἆρα διὰ προτέρας ἁμαρτίας *[5]* λεκτέον γίνεσθαι; Συμπέπλεκται γὰρ ταῦτα καὶ προσημαίνεται, ὡς καὶ αὐτὰ κατὰ λόγον γίγνεσθαι. Ἢ οὐ κατὰ λόγους φυσικοὺς ταῦτα, οὐδ' ἦν ἐν τοῖς προηγουμένοις, ἀλλ' ἑπόμενα ἐκείνοις· οἷον πιπτούσης τινὸς οἰκοδομίας τὸν ὑποπεσόντα ἀποθανεῖν ὁποῖός ποτ' ἂν ᾖ, ἢ καί † τινων[a] *[10]* δύο κατὰ τάξιν φερομένων ἢ καὶ ἑνὸς τὸ ἐμπεσὸν τρωθῆναι ἢ πατηθῆναι. Ἢ καὶ τὸ ἄδικον τοῦτο οὐ κακὸν ὂν τῷ παθόντι πρὸς τὴν τοῦ ὅλου χρήσιμον πλοκήν. Ἢ οὐδὲ ἄδικον ἐκ τῶν πρόσθεν ἐχόντων[b] τὴν δικαίωσιν. Οὐ γὰρ τὰ μὲν δεῖ νομίζειν συντετάχθαι, τὰ δὲ κεχαλάσθαι εἰς τὸ *[15]* αὐτεξούσιον. Εἰ γὰρ κατ' αἰτίας γίγνεσθαι δεῖ καὶ φυσικὰς ἀκολουθίας καὶ κατὰ λόγον ἕνα καὶ τάξιν μίαν, καὶ τὰ σμικρότερα δεῖ συντετάχθαι καὶ συνυφάνθαι νομίζειν. Καὶ τὸ ἄδικον δὴ τὸ παρ' ἄλλου εἰς ἄλλον αὐτῷ μὲν τῷ ποιήσαντι ἄδικον, καὶ οὐκ ἀφείθη αἰτίας ὁ δράσας, *[20]* συντεταγμένον δ' ἐν τῷ παντὶ οὐκ ἄδικον ἐν ἐκείνῳ οὐδ' εἰς τὸν παθόντα, ἀλλ' οὕτως ἐχρῆν. Εἰ δ' ἀγαθὸς ὁ παθών, εἰς ἀγαθὸν ἡ τελευτὴ τούτων. Δεῖ γὰρ τήνδε τὴν σύνταξιν οὐκ ἀθεεὶ οὐδὲ ἄδικον, ἀλλ' ἀκριβῆ εἰς τὴν τοῦ προσήκοντος ἀπόδοσιν νομίζειν,

diverso che portano con sé, [10] oppure per tutte queste ragioni, o per qualcuna soltanto. Alcune soccombono totalmente alla fatalità di quaggiù, altre solo qualche volta e, qualche volta invece, appartengono a se stesse; altre si piegano al destino sopportando l'inevitabile, ma sanno anche appartenere a se stesse quando si tratta delle loro proprie azioni, in quanto vivono secondo un'altra legislazione, cioè secondo quella che governa tutti gli esseri, [15] e ad essa si sottomettono interamente. Ma codesta legislazione è costituita dalle ragioni di quaggiù, dalle cause in generale, dai movimenti delle anime e dalle leggi del mondo intelligibile, con le quali è d'accordo; di là essa riceve i suoi principi e connette con essi le cose inferiori, mantenendo intatti tutti gli esseri che sanno [20] conservarsi in armonia con il loro modello intelligibile e conduce con sé le altre cose dove devono andare per loro natura. Perciò la causa per cui alcune sono qui ed altre sono poste altrove si trova nelle anime in quanto sono discese.

16. *[L'ingiustizia non è ingiustizia nell'ordine universale]*

Quanto ai giusti castighi che accadono ai malvagi, essi si possono dunque ricondurre a quell'ordinamento che guida il mondo secondo la legge. Ma tutto ciò che accade ai buoni contro giustizia, come sofferenze, povertà o malattie, forse dobbiamo dire che accada a causa di colpe di vite anteriori? [5] Queste cose, certamente, sono collegate al tutto e si fanno prevedere, sicché anch'esse avvengono secondo ragione. Oppure, questi mali non avvengono secondo ragioni naturali e nemmeno erano impliciti negli eventi precedenti, ma sono soltanto una loro conseguenza: così, ad esempio, se crolla una casa, chi c'è sotto muore, chiunque egli sia; oppure, se due squadroni di cavalleria [10] avanzano in ordine di battaglia, o anche uno solo, chi è coinvolto o resta ferito o schiacciato. O forse, questa ingiustizia non è un male per colui che la subisce ma è utile alla trama del tutto; oppure non è nemmeno un'ingiustizia in quanto trova la sua giustificazione in avvenimenti anteriori. Non si deve credere, infatti, che solo alcune cose rientrino in un ordine e che altre dipendano dall'arbitrio. [15] Se le cose devono accadere secondo cause e conseguenze naturali e secondo ragione e un ordine unico, bisogna credere che anche i più piccoli particolari siano ordinati e coordinati.

Certamente, l'ingiustizia che un uomo commette verso un altro è sempre un'ingiustizia da parte di chi la commise e il suo autore non sfugge al castigo; [20] ma poiché è inserita nell'ordine universale, non è ingiustizia in esso, neppure per colui che l'ha subita: perché così era necessario. Se colui che la subisce è buono, anche l'ingiustizia conduce, per lui, a un bene.

Non si pensi però che questo ordinamento sia empio o ingiusto: esso

ἀδήλους δὲ ἔχειν τὰς αἰτίας καὶ τοῖς *[25]* οὐκ εἰδόσι παρέχειν μέμψεως αἰτίας.

17. Ὅτι δὲ ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἴασιν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν, λογίσαιτο ἄν τις ἐκ τῶν τοιούτων. Εἰ γὰρ οὐρανὸς ἐν τῷ αἰσθητῷ τόπῳ ἀμείνων, εἴη ἂν προσεχὴς τῶν νοητῶν τοῖς ἐσχάτοις. Ἐκεῖθεν τοίνυν *[5]* ψυχοῦται ταῦτα πρῶτα καὶ μεταλαμβάνει ὡς ἐπιτηδειότερα μεταλαμβάνειν. Τὸ δὲ γεηρὸν ὕστατόν τε καὶ ψυχῆς ἧττονος πεφυκὸς μεταλαμβάνειν καὶ τῆς ἀσωμάτου φύσεως πόρρω. Πᾶσαι μὲν δὴ καταλάμπουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδόασιν οἷον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνῳ, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς *[10]* ὑστέροις ἐναυγάζονται, αἱ δ' ἐπιπλέον κατιοῦσαι ἐναυγάζουσι μᾶλλον κάτω, αὐταῖς δὲ οὐκ ἄμεινον εἰς πολὺ προιούσαις. Ἔστι γάρ τι οἷον κέντρον, ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων, ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός· ἔξωθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, *[15]* ἀλλὰ δεόμενος οὗτος οἰκείου φωτὸς ἀπορίᾳ αὐγῆς ἀλλοτρίας. Ἔστω δὲ ῥόμβος οὗτος, μᾶλλον δὲ σφαῖρα τοιαύτη, ἣ δὴ κομίζεται ἀπὸ τῆς τρίτης – προσεχὴς γὰρ αὐτῇ – ὅσον ἐκείνη ἐναυγάζεται. Τὸ μὲν οὖν μέγα φῶς μένον ἐλλάμπει, καὶ διήκει κατὰ λόγον ἐξ αὐτοῦ αὐγή, τὰ δ' ἄλλα *[20]* συνεπιλάμπει, τὰ μὲν μένοντα, τὰ δ' ἐπιπλέον ἐπισπᾶται τῇ τοῦ ἐλλαμπομένου ἀγλαΐᾳ. Εἶτα δεομένων τῶν ἐλλαμπομένων πλείονος φροντίδος, ὥσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνῆται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλέον τῇ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὑτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν *[25]* συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψάν τε πλέον[a] καὶ αὗται καὶ τοῖς ἑαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονίᾳ. Εἰ δ' ἦν τοιοῦτον ἕκαστον ζῷον οἷον καὶ τὸ πᾶν, τέλεον καὶ ἱκανὸν σῶμα καὶ ἀκίνδυνον παθεῖν, *[30]* καὶ παρεῖναι λεγομένη ψυχὴ οὐκ ἂν παρῆν αὐτῷ, καὶ παρεῖχεν αὐτῷ ζωὴν μένουσα πάντη ἐν τῷ ἄνω.

18. Πότερα δὲ λογισμῷ ψυχὴ χρῆται πρὶν ἐλθεῖν καὶ πάλιν αὖ ἐξελθοῦσα; Ἢ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἤδη

assegna con rigore a ciascuno ciò che gli spetta; ma le sue ragioni sono occulte *[25]* e a chi le ignora offrono motivi di biasimo.

17. *[Il corpo terrestre è l'ultimo nell'ordine intelligibile]*

Che dalla regione intelligibile le anime muovano anzitutto verso il luogo celeste, si potrebbe provarlo con gli argomenti seguenti. Se il cielo è ciò che v'è di meglio nello spazio sensibile, è ovvio che esso sia contiguo agli ultimi fra gli esseri intelligibili. *[5]* I primi a ricevere la vita che viene di lassù sono dunque i corpi celesti ed essi ne partecipano perché sono i più atti a parteciparvi. Il corpo terrestre è l'ultimo, ma esso è per natura meno capace di partecipare dell'anima ed è più lontano dall'essenza incorporea.

Tutte le anime illuminano il cielo e gli offrono, per così dire, la loro parte maggiore e primaria, mentre il resto del mondo *[10]* è rischiarato dagli ultimi raggi. Alcune discendono ancora più in basso per illuminare di più le regioni inferiori, ma non è il meglio per loro che procedano così. Esiste certamente un centro e intorno ad esso un cerchio che ne deriva irraggiando, e intorno a questo un altro cerchio: luce da luce. Oltre questi, il nuovo cerchio non è più un cerchio di luce *[15]* perché manca di luce propria, e perciò ha bisogno di luce estranea: esso è piuttosto come una ruota o meglio come una sfera che dal terzo posto riceva – poiché gli è contigua – tutta la luce che da esso emana.

La grande luce, irraggiando, resta immobile, e lo splendore che da essa emana si effonde secondo ragione; ma le altre luci irraggiano insieme *[20]* e in parte stanno ferme, in parte sono attratte dallo splendore di ciò che viene illuminato. E poi, le cose illuminate hanno bisogno di maggiori cure; perciò, come nocchieri di navi in tempesta che con crescente affanno si dedicano al governo della nave[38] e dimenticano se stessi al punto da non accorgersi *[25]* di essere travolti nel naufragio, così le anime precipitano in basso con tutto il loro essere, ma sono trattenute nei loro corpi, legate alle catene magiche, tutte prese dalla sollecitudine per la loro natura corporea. Ma se ciascun vivente fosse come l'universo e avesse un corpo perfetto, autosufficiente e non esposto ad influenze esterne, *[30]* l'anima, allora, anche se di essa si dicesse che è nel corpo, non sarebbe affatto in esso ma gli elargirebbe la vita pur sussistendo tutta, immobile, in alto.

18. *[Come dev'essere intesa, lassù, la riflessione]*

Si serve l'anima della riflessione prima di entrare nei corpi e dopo, quando ne sia uscita?

No, soltanto quaggiù ha luogo la riflessione, quando cioè essa è nell'incertezza ed è piena di ansie e in condizioni di maggior debolezza:

οὔσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης· ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ *[5]* δεῖσθαι· ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς τέχναις ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις, ὅταν δὲ μὴ χαλεπὸν ᾖ, κρατεῖ καὶ ἐργάζεται ἡ τέχνη. Ἀλλ' εἰ ἐκεῖ ἄνευ λογισμῶν, πῶς ἂν ἔτι λογικαὶ εἶεν; Ἢ ὅτι δύνανται, εἴποι τις ἄν, ὅταν περίστασις, εὐπορῆσαι διασκοποῦσαι. Δεῖ δὲ τὸν λογισμὸν *[10]* λαβεῖν τὸν τοιοῦτον· ἐπεὶ εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν, καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι. Οὐδὲ δὴ φωναῖς, οἶμαι, χρῆσθαι νομιστέον ἐν μὲν τῷ νοητῷ οὔσας, καὶ πάμπαν σώματα δ' ἐχούσας *[15]* ἐν οὐρανῷ. Ὅσα μὲν διὰ χρείας ἢ δι' ἀμφισβητήσεις διαλέγονται ἐνταῦθα, ἐκεῖ οὐκ ἂν εἴη· ποιοῦσαι δὲ ἐν τάξει καὶ κατὰ φύσιν ἕκαστα οὐδ' ἂν ἐπιτάττοιεν οὐδ' ἂν συμβουλεύοιεν, γινώσκοιεν δ' ἂν καὶ τὰ παρ' ἀλλήλων ἐν συνέσει. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα πολλὰ σιωπώντων γινώσκοιμεν *[20]* δι' ὀμμάτων· ἐκεῖ δὲ καθαρὸν πᾶν τὸ σῶμα καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος καὶ οὐδὲν δὲ κρυπτὸν οὐδὲ πεπλασμένον, ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν ἄλλῳ ἰδὼν ἐκεῖνος ἔγνω. Περὶ δὲ δαιμόνων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι φωνῇ χρῆσθαι οὐκ ἄτοπον· ζῷα γὰρ τοιάδε.

19. Πότερα δὲ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστὸν ὥσπερ κραθέντων, ἢ ἄλλῃ μὲν καὶ κατ' ἄλλο τὸ ἀμέριστον, τὸ δὲ μεριστὸν οἷον ἐφεξῆς καὶ ἕτερον μέρος αὐτῆς, ὥσπερ τὸ μὲν λογιζόμενόν φαμεν ἄλλο, *[5]* τὸ δὲ ἄλογον; Γνωσθείη δ' ἂν ληφθέντος τί λέγομεν ἑκάτερον. Ἀμέριστον μὲν οὖν ἁπλῶς εἴρηται αὐτῷ, μεριστὸν δὲ οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ περὶ τὰ σώματά φησι γινομένην μεριστὴν καὶ ταύτην οὐ γεγενημένην. Τὴν δὴ σώματος φύσιν ὁρᾶν δεῖ πρὸς τὸ ζῆν οἵας ψυχῆς *[10]* προσδεῖται, καὶ ὅ τι δεῖ τῆς ψυχῆς πανταχοῦ τῷ σώματι καὶ ὅλῳ παρεῖναι. Πᾶν μὲν δὴ τὸ αἰσθητικόν, εἴπερ διὰ παντὸς αἰσθήσεται, ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ μερίζεσθαι· πανταχοῦ μὲν γὰρ ὂν μεμερίσθαι ἂν λέγοιτο· ὅλον δὲ πανταχοῦ φαινόμενον οὐ μεμερίσθαι ἂν παντελῶς λέγοιτο, *[15]* περὶ δὲ τὰ σώματα γίγνεσθαι μεριστόν. Εἰ δέ τις λέγοι ἐν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι μηδὲ μεμερίσθαι, ἀλλ' ἢ μόνον ἐν τῇ ἁφῇ,

aver bisogno della riflessione è per l'intelligenza una diminuzione della propria autosufficienza. *[5]* Così è anche nelle arti: la riflessione soccorre agli artisti quando sono incerti, ma quando non c'è alcun ostacolo l'arte domina e crea.

Ma se lassù le anime sono senza riflessione, come potranno essere ragionevoli?

È perché – si potrebbe rispondere – hanno la possibilità di discernere, quando l'occasione se ne presenti. Bisogna però *[10]* prendere il concetto di riflessione nel suo significato convenuto: poiché se si intende per riflessione quella disposizione che nasce perennemente dall'Intelligenza ed è presente nelle anime, quell'atto costante che è come un riflesso dell'Intelligenza, allora anche lassù esse potrebbero servirsi della riflessione.

E nemmeno c'è da credere – penso – che le anime si servano del linguaggio finché sono nel mondo intelligibile o, col loro corpo, *[15]* nel cielo. Tutto ciò che per bisogno o per incertezza ci induce quaggiù a parlare, lassù non ha luogo; le anime, agendo sempre nell'ordine e secondo natura, non hanno bisogno né di comandare né di consigliarsi, ma possono conoscersi, nei loro rapporti reciproci, con un atto intuitivo. Anche quaggiù noi riusciamo a comprendere spesso persino chi tace, *[20]* da un semplice sguardo; ma lassù il corpo è tutto puro e ciascuno è come un occhio, nulla è nascosto o simulato; e prima che si parli ad un altro, costui ha già visto e compreso.

Quanto poi ai demoni e alle anime che sono nell'aria, non è assurdo che si servano della voce, poiché sono viventi di una certa specie.

19. *[Di quale specie di anima ha bisogno il corpo per vivere?]*

Forse l'«indiviso» e il «diviso» dell'anima si trovano in uno stesso punto come se fossero mescolati? Oppure l'«indiviso» è in un altro modo e sotto un altro rapporto, mentre il «diviso» è, per così dire, qualcosa di ulteriore e un'altra parte dell'anima, così come distinguiamo fra loro la parte razionale *[5]* e quella irrazionale? La questione sarà chiarita se preciseremo il significato di ambedue i termini.

<Platone>[39] dice «indivisibile» semplicemente, ma non dice «divisibile» semplicemente, anzi dice che l'anima «diventa divisibile nei corpi» e non che è già divisa. Dobbiamo dunque vedere di quale specie di anima abbia bisogno la natura corporea per vivere *[10]* e che cosa dell'anima debba essere ovunque in tutto il corpo.

La facoltà sensitiva, poiché deve sentire in ogni parte del corpo, deve arrivare a dividersi ed, essendo ovunque, si può dire che è divisa; ma poiché appare tutta ovunque, si potrebbe dire che essa non è divisa in senso assoluto, *[15]* ma che è «divisa nei corpi». Se poi qualcuno affermasse che negli altri sensi essa non è divisa, ma soltanto nel tatto,

λεκτέον ὅτι καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις, εἴπερ σῶμά ἐστι τὸ μεταλαμβάνον, ἀνάγκη οὕτω μερίζεσθαι, ἔλαττον δὲ ἢ ἐν τῇ ἁφῇ. Καὶ δὴ καὶ τὸ φυτικὸν αὐτῆς καὶ τὸ *[20]* αὐξητικὸν ὡσαύτως· καὶ εἰ περὶ τὸ ἧπαρ ἡ ἐπιθυμία, τὸ δὲ περὶ τὴν καρδίαν ὁ θυμός, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τούτων. Ἀλλ' ἴσως ταῦτα οὐ παραλαμβάνει ἐν ἐκείνῳ τῷ μίγματι, ἴσως δὲ ἄλλον τρόπον καὶ ἔκ τινος τῶν παραληφθέντων ταῦτα. Λογισμὸς δὲ καὶ νοῦς; οὐκέτι ταῦτα *[25]* σώματι δίδωσιν αὐτά· καὶ γὰρ τὸ ἔργον αὐτῶν οὐ δι' ὀργάνου τελεῖται τοῦ σώματος· ἐμπόδιον γὰρ τοῦτο, εἴ τις αὐτῷ ἐν ταῖς σκέψεσι προσχρῷτο. Ἄλλο ἄρα ἑκάτερον τὸ ἀμέριστον καὶ μεριστόν, καὶ οὐχ ὡς ἓν κραθέντα, ἀλλ' ὡς ὅλον ἐκ μερῶν ἑκατέρου καθαροῦ καὶ χωρὶς τῇ *[30]* δυνάμει. Εἰ μέντοι καὶ τὸ περὶ τὰ σώματα γιγνόμενον μεριστὸν παρὰ τῆς ἐπάνω δυνάμεως ἔχει τὸ ἀμέριστον, δύναται τὸ αὐτὸ τοῦτο ἀμέριστον καὶ μεριστὸν εἶναι, οἷον κραθὲν ἐξ αὐτοῦ τε καὶ τῆς εἰς αὐτὸ ἐλθούσης ἄνωθεν δυνάμεως.

20. Εἰ δὲ καὶ ἐν τόπῳ ταῦτά τε καὶ τὰ ἄλλα τῆς ψυχῆς λεγόμενα μέρη, ἢ ταῦτα μὲν ὅλως οὐκ ἐν τόπῳ, τὰ δὲ ἄλλα ἐν τόπῳ καὶ ποῦ, ἢ ὅλως οὐδέν, ἐπιστῆσαι προσήκει. Εἴτε γὰρ μὴ ἀφοριοῦμεν ἑκάστοις τῶν τῆς ψυχῆς, τόπον *[5]* τινὰ οὐδαμοῦ οὐδὲν θέντες, οὐ μᾶλλον εἴσω τοῦ σώματος ἢ ἔξω ποιοῦντες, ἄψυχον αὐτὸ ποιήσομεν, τά τε δι' ὀργάνων σωματικῶν ἔργα ὅπῃ γίγνεσθαι προσήκει εἰπεῖν ἀπορήσομεν, εἴτε τοῖς μέν, τοῖς δ' οὔ, οἷς μὴ δίδομεν, οὐκ ἐν ἡμῖν αὐτὰ ποιεῖν δόξομεν, ὥστε μὴ πᾶσαν ἡμῶν τὴν *[10]* ψυχὴν ἐν ἡμῖν εἶναι. Ὅλως μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι τῷ σώματι· περιεκτικὸν μὲν γὰρ ὁ τόπος καὶ περιεκτικὸν σώματος, καὶ οὗ ἕκαστον μερισθέν ἐστιν, ἔστιν ἐκεῖ, ὡς μὴ ὅλον ἐν ὁτῳοῦν εἶναι· ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον *[15]* μᾶλλον ἢ περιέχον. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ἀγγείῳ· ἄψυχον γὰρ ἂν γένοιτο τὸ σῶμα, εἴτε ὡς ἀγγεῖον, εἴτε ὡς τόπος περιέχει· εἰ μὴ ἄρα διαδόσει τινὶ αὐτῆς οὔσης πρὸς αὐτὴν συνηθροισμένης, καὶ ἔσται, ὅσον μετέλαβε τὸ ἀγγεῖον, τοῦτο ἀπολωλὸς αὐτῇ. Ὁ δὲ τόπος ὁ κυρίως ἀσώματος καὶ *[20]* οὐ σῶμα· ὥστε τί ἂν δέοιτο ψυχῆς; Καὶ τὸ σῶμα τῷ πέρατι αὐτοῦ πλησιάσει τῇ ψυχῇ, οὐχ αὐτῷ. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα

dobbiamo dire che è così anche negli altri sensi: infatti, poiché ciò che partecipa del sentire è corpo, è necessario che anch'esso si divida, pur se in grado minore che nel tatto.

Anche la facoltà vegetativa dell'anima *[20]* e quella accrescitiva si comportano allo stesso modo. E se il desiderio risiede nel fegato e il coraggio nel cuore[40], lo stesso discorso si può fare anche per essi. Ma forse il corpo non riceve questi impulsi in questa sua mescolanza, o li riceve in tutt'altro modo e da qualcuna delle facoltà già ricevute. La riflessione però e l'intelligenza *[25]* non si danno più al corpo: la loro attività cioè non si effettua per mezzo di un organo corporeo, e il corpo è solo un ostacolo se lo si voglia adoperare nelle ricerche del pensiero[41].

Dunque l'«indiviso» e il «diviso» sono diversi l'uno dall'altro e non sono una unità derivante da una mescolanza, ma sono un tutto formato di parti, ciascuna delle quali è pura e separata *[30]* per potenza. Ma se poi «ciò che diventa diviso nei corpi»[42] riceve da una potenza superiore la sua indivisibilità, allora esso può essere insieme «indiviso» e «diviso», come se il suo essere si fosse mescolato con la potenza che dall'alto discese in lui.

20. *[L'anima non è tutta nel corpo come in uno spazio]*

Se queste e le altre cosiddette parti dell'anima siano in uno spazio, oppure se queste non siano affatto in uno spazio, ma le altre lo siano e dove, oppure se nessuna sia nello spazio: sono problemi che dobbiamo affrontare. Se, da un lato, noi non precisiamo uno spazio per le singole potenze *[5]* e non ne poniamo alcuna in alcun luogo, indifferentemente, né dentro né fuori del corpo, faremo del corpo un essere inanimato, e allora avremo difficoltà a dire in qual modo si possano produrre gli atti dell'anima, che si compiono per mezzo di organi corporei. D'altro lato, se ad alcune attribuiamo un luogo e ad altre no, sembrerà allora che non siano operanti in noi quelle che non localizziamo e che di conseguenza *[10]* l'anima non sia in noi tutt'intera.

In generale, bisogna affermare che né le parti dell'anima né l'anima intera sono nel corpo come in uno spazio. Lo spazio infatti è ciò che ravvolge, e che ravvolge i corpi[43]; ogni loro parte è là dov'essa è come parte, sicché il corpo non può essere tutto in un punto qualsiasi dello spazio. L'anima invece non è corpo ed essa è contenente *[15]* più che contenuta. Essa non è nel corpo come in un vaso[44]: il corpo sarebbe inanimato se contenesse l'anima come vaso o come spazio, a meno che l'anima – pur rimanendo tutta raccolta in se stessa – non gli si trasmettesse in qualche modo; ma allora tutto ciò che il vaso ricevesse sarebbe perduto per l'anima.

Ma lo spazio, in senso proprio, è incorporeo *[20]* e non corpo: perciò, che bisogno avrebbe di anima? E poi, il corpo si può accostare

ἐναντιοῖτο πρὸς τὸ ὡς ἐν τόπῳ εἶναι. Καὶ γὰρ συμφέροιτο ἂν ἀεὶ ὁ τόπος, καὶ αὐτό τι ἔσται τὸν τόπον αὐτὸν περιφέρον. Ἀλλ' οὐδ' εἰ ὁ τόπος διάστημα εἴη, πολὺ *[25]* μᾶλλον οὐκ ἂν εἴη ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι. Τὸ γὰρ διάστημα κενὸν εἶναι δεῖ· τὸ δὲ σῶμα οὐ κενόν, ἀλλ' ἴσως ἐν ᾧ τὸ σῶμα ἔσται, ὥστε ἐν τῷ κενῷ τὸ σῶμα. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι· τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ πάθος τοῦ ἐν ᾧ, ὡς χρῶμα καὶ σχῆμα, καὶ *[30]* χωριστὸν ἡ ψυχή. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ μέρος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐν ὅλῳ μέρος τῷ ζῴῳ, πρῶτον μὲν ἡ αὐτὴ ἂν μένοι ἀπορία, πῶς ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ δὴ ὡς ἐν τῷ ἀμφορεῖ τοῦ οἴνου ὁ οἶνος, ἢ ὡς ὁ ἀμφορεύς, οὐδ' ᾗ καὶ αὐτό τι ἐν αὐτῷ ἔσται. *[35]* Ἀλλ' οὐδ' ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι· γελοῖον γὰρ τὴν μὲν ψυχὴν ὅλον λέγειν, τὸ δὲ σῶμα μέρη. Ἀλλ' οὐδὲ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ· ἀχώριστον γὰρ τὸ ἐν ὕλῃ εἶδος, καὶ ἤδη ὕλης οὔσης ὕστερον τὸ εἶδος. Ἡ δὲ ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ ἄλλη τοῦ εἴδους οὖσα. Εἰ δὲ οὐ τὸ γενόμενον εἶδος, *[40]* ἀλλὰ τὸ χωριζόμενον φήσουσι, πῶς τοῦτο τὸ εἶδος ἐν τῷ σώματι, οὔπω φανερόν [καὶ χωριστὸν ἡ ψυχή]. Πῶς οὖν ἐν τῷ σώματι ἡ ψυχὴ λέγεται πρὸς πάντων; Ἢ ἐπειδὴ οὐχ ὁρατὸν ἡ ψυχή, ἀλλὰ τὸ σῶμα. Σῶμα οὖν ὁρῶντες, ἔμψυχον δὲ συνιέντες, ὅτι κινεῖται καὶ αἰσθάνεται, ἔχειν *[45]* φαμὲν ψυχὴν αὐτό. Ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀκολούθως ἂν λέγοιμεν. Εἰ δέ γε ὁρατὸν ἡ ψυχὴ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντῃ τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων οὖσα εἰς ἴσον, οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ *[50]* ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον.

21. Τί οὖν; Πῶς πάρεστιν, εἴ τις ἐρωτῴη μηδὲν αὐτὸς λέγων ὅπως, τί ἐροῦμεν; Καὶ εἰ ὁμοίως πᾶσα, ἢ ἄλλο μέρος ἄλλως, τὸ δ' ἄλλως; Ἐπεὶ τοίνυν τῶν νῦν λεγομένων τρόπων τοῦ ἔν τινι οὐδεὶς φαίνεται ἐπὶ τῆς ψυχῆς πρὸς *[5]* τὸ σῶμα ἁρμόττων, λέγεται δὲ οὕτως ἐν τῷ σώματι εἶναι ἡ ψυχή, ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηί, πρὸς μὲν τὸ χωριστὴν δύνασθαι εἶναι τὴν ψυχὴν καλῶς

all'anima soltanto col suo margine estremo, non con tutto se stesso. E molte altre cose ancora si possono opporre alla tesi che l'anima sia nel corpo come in uno spazio. Lo spazio dovrebbe, per esempio, muoversi con tutto se stesso eternamente, e il corpo dovrebbe essere un qualcosa che trasporta con sé il proprio spazio. Ma nemmeno se lo spazio viene pensato come intervallo, *[25]* è possibile ammettere che l'anima sia nel corpo come in uno spazio. L'intervallo, infatti, dev'essere vuoto; ma il corpo non è vuoto; è vuoto piuttosto ciò in cui è il corpo, sicché è il corpo che sarà nel vuoto.

E nemmeno essa è nel corpo come nel suo substrato, poiché quello che è nel suo substrato è un'affezione di ciò in cui è – come colore o forma–; *[30]* ma l'anima è separata. E nemmeno essa è nel corpo come parte in un tutto, perché l'anima non è parte del corpo! Ma se si dicesse che essa è come una parte nell'intero essere vivente, la medesima difficoltà sussisterebbe ancora: cioè in che modo essa sia in questo intero. Certamente, essa non vi è come il vino è nell'anfora di vino, né come un'anfora è nell'anfora, o come qualcosa è in se stessa. E tuttavia essa non è nel corpo nemmeno come il tutto è nelle sue parti: *[35]* poiché sarebbe ridicolo dire che l'anima è l'intero e il corpo le sue parti.

E nemmeno essa è nel corpo come forma nella materia, poiché la forma che è nella materia è inseparabile e posteriore alla materia, sicché la forma vien dopo. Anzi è l'anima che crea la forma nella materia, sicché è qualcosa di diverso dalla forma. E se poi la si voglia considerare non una forma nata nella materia, *[40]* ma una forma separata, non è ancora chiaro come questa forma sia nel corpo.

E perché, dunque, tutti dicono che l'anima è nel corpo? Non è visibile l'anima, bensì il corpo; vedendo il corpo, comprendiamo che è animato perché si muove e sente, e perciò *[45]* diciamo che ha un'anima: sembra dunque logico conchiudere che l'anima è davvero nel corpo! Se l'anima invece fosse visibile e percepibile, pervasa com'è tutta di vita e diffusa egualmente sino agli estremi limiti del corpo, noi non diremmo più che l'anima è nel corpo, ma diremmo che nel più importante sta ciò che non è tale, *[50]* che nel contenente sta il contenuto[45] e che in ciò che non scorre sta ciò che scorre.

21. *[L'anima è nel corpo come «il pilota nella nave»?]*

E dunque? In che modo essa è presente? Se qualcuno che non ne sapesse nulla ce lo chiedesse, che cosa risponderemmo? Essa è presente tutta in modo eguale, oppure una sua parte è presente in un modo e un'altra in un altro? Nessuna delle maniere di essere di una cosa in un'altra, che abbiamo esaminato, spiega il rapporto dell'anima *[5]* col corpo. Ma si dice pure che l'anima è nel corpo come il pilota è nella nave, ed è un paragone buono in quanto porta ad affermare che l'anima è

εἴρηται, τὸν μέντοι τρόπον, ὡς νῦν ἡμεῖς ζητοῦμεν, οὐκ ἂν πάνυ παραστήσειεν. Ὡς μὲν γὰρ πλωτὴρ κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη ἐν αὐτῇ ὁ [10] κυβερνήτης, ὡς δὲ κυβερνήτης πῶς; Οὐδὲ γὰρ ἐν πάσῃ τῇ νηί, ὥσπερ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι. Ἀλλὰ ἆρα οὕτω φατέον, ὡς ἡ τέχνη ἐν τοῖς ὀργάνοις, οἷον ἐν τῷ οἴακι, οἷον εἰ ἔμψυχος[a] ὁ οἴαξ ἦν, ὥστε κυβερνητικὴν εἶναι ἔνδον τὴν κινοῦσαν τεχνικῶς; Νῦν δὲ τοῦτο διαλλάττειν, ὅτι ἔξωθεν ἡ τέχνη. [15] Εἰ οὖν κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ τοῦ κυβερνήτου τοῦ ἐνδύντος πρὸς τὸν οἴακα θείμεθα τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ – κινεῖ γὰρ οὕτως αὐτὸ ἐν οἷς ἂν ἐθέλῃ ποιεῖν – ἆρ' ἄν τι πλέον ἡμῖν πρὸς τὸ ζητούμενον γένοιτο; Ἢ πάλιν ἀπορήσομεν πῶς ἐστιν [20] ἐν τῷ ὀργάνῳ, καίτοι τρόπος οὗτος ἕτερος τῶν πρόσθεν ἀλλ' ὅμως[b] ἔτι ποθοῦμεν ἐξευρεῖν καὶ ἐγγυτέρω προσελθεῖν.

22. Ἆρ' οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι; Καὶ γὰρ αὖ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἕστηκε μὲν αὐτό, τὸ δὲ παραρρεῖ· καὶ ὅταν ἔξω γένηται [5] τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχων, ἕως δέ ἐστιν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστ' ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτί, ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. Διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεὶς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, καί φησι[a] τὸ μέν τι [10] εἶναι τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ τὸ σῶμα, τὸ δὲ ἐν ᾧ σῶμα μηδέν, ὧν δηλονότι δυνάμεων οὐ δεῖται τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. Καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν ὁ αὐτὸς λόγος. Τῶν μὲν ἄλλων δυνάμεων οὐδὲ παρουσίαν τῷ σώματι λεκτέον τῆς ψυχῆς εἶναι, ὧν δὲ δεῖται, ταῦτα παρεῖναι, καὶ παρεῖναι [15] οὐκ ἐνιδρυθέντα τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ οὐδ' αὖ τῷ ὅλῳ, καὶ πρὸς μὲν αἴσθησιν παρεῖναι παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ τὸ αἰσθητικόν, πρὸς δὲ ἐνεργείας ἤδη ἄλλο ἄλλῳ.

23. Λέγω δὲ ὧδε· τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλο ἄλλως μεταλαμβάνειν αὐτοῦ μέρος· καὶ κατὰ τὴν τοῦ ὀργάνου πρὸς τὸ ἔργον ἐπιτηδειότητα, δύναμιν τὴν προσήκουσαν εἰς τὸ ἔργον ἀποδιδοῦσαν, [5] οὕτω τοι λέγεσθαι τὴν μὲν ἐν ὀφθαλμοῖς δύναμιν τὴν ὁρατικὴν εἶναι, τὴν δ' ἐν ὠσὶ

separata, ma non chiarisce affatto il modo di questo rapporto, che è l'oggetto della nostra indagine.

Il pilota, come passeggero, si trova nella nave solo accidentalmente; *[10]* ma come vi si trova come pilota?[46] Egli non si trova in tutta la nave, come l'anima è in tutto il corpo. Ma forse si deve dire che essa vi si trova come l'arte è negli strumenti, per esempio nel timone, come se il timone fosse animato a tal punto che l'arte del timoniere, che muove il timone con arte, sia nell'interno di esso? Qui però la differenza consiste nel fatto che l'arte è esteriore. *[15]*

Ora, se noi – sul modello del pilota che opera dall'interno del suo timone – ammettiamo che l'anima sia nel corpo come nel suo strumento naturale[47] <essa infatti muove il corpo in tutto ciò che vuole operare>, faremmo qualche passo avanti nella nostra indagine? No, perché non sapremo ancora come l'anima sia *[20]* nel suo strumento; anche se questo modo di unione differisca dai precedenti, noi desideriamo indagare ulteriormente e avvicinarci ancor più alla questione.

22. *[Il corpo è nell'anima]*

Diremo dunque che l'anima è presente nel corpo come la luce è presente nell'aria? Certamente, anche la luce, pur essendo presente, non vi è presente: penetra da per tutto ma non si mescola con nessuna cosa e, mentre l'aria se ne va, essa rimane; e quando l'aria esce *[5]* dal campo luminoso, scorre via senza conservar nulla, ma, finché è sotto i suoi raggi, ne è illuminata. Perciò sarebbe più giusto dire che l'aria è nella luce, piuttosto che la luce è nell'aria. Anche Platone[48] ha dunque ragione quando non pone l'Anima dell'universo nel corpo, ma il corpo nell'anima: egli dice *[10]* che v'è una certa parte dell'anima in cui c'è il corpo, ma che ce n'è un'altra in cui non c'è affatto corpo – cioè le potenze dell'anima di cui il corpo non ha bisogno. Si deve dire lo stesso anche delle altre anime. Di queste altre potenze non dobbiamo esigere la presenza nel corpo, se non di quelle di cui esso ha bisogno, ed esse sono presenti *[15]* ma non in quanto siano insediate nelle sue parti o nel tutto: la potenza sensitiva, per esempio, è presente all'intero organismo senziente, ma riguardo alla sua attività essa è diversa in maniera sempre nuova.

23. *[La localizzazione delle facoltà dell'anima]*

Intendo dire così. Se il corpo animato viene illuminato dall'anima, ogni sua parte ne partecipa in maniera diversa, e secondo l'attitudine dell'organo a una determinata funzione gli viene assegnato il potere corrispondente. *[5]* Così si dice che la potenza che è negli occhi è la potenza visiva, quella che è negli orecchi è la potenza uditiva, che la

τὴν ἀκουστικήν, καὶ γευστικὴν ἐν γλώσσῃ, ὄσφρησιν ἐν ῥισί, τὴν δὲ ἁπτικὴν ἐν παντὶ παρεῖναι· πρὸς γὰρ ταύτην τὴν ἀντίληψιν πᾶν τὸ σῶμα ὄργανον τῇ ψυχῇ παρεῖναι[a]. Τῶν δὲ ἁπτικῶν ὀργάνων ἐν *[10]* πρώτοις τοῖς νεύροις ὄντων, ἃ δὴ καὶ πρὸς τὴν κίνησιν τοῦ ζῴου τὴν δύναμιν ἔχει, ἐνταῦθα τῆς τοιαύτης δούσης ἑαυτήν, ἀρχομένων δὲ ἀπὸ ἐγκεφάλου τῶν νεύρων, τὴν τῆς αἰσθήσεως καὶ ὁρμῆς ἀρχὴν καὶ ὅλως παντὸς τοῦ ζῴου ἐνταῦθα ἔθεσαν φέροντες, οὗ δηλονότι αἱ ἀρχαὶ τῶν *[15]* ὀργάνων, ἐκεῖ παρεῖναι τὸ χρησόμενον τιθέμενοι – βέλτιον δὲ λέγειν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐνεργείας τῆς δυνάμεως ἐκεῖ – ὅθεν γὰρ ἔμελλε κινεῖσθαι τὸ ὄργανον, ἐκεῖ ἔδει οἷον ἐναπερείδεσθαι τὴν δύναμιν τοῦ τεχνίτου ἐκείνην τὴν τῷ ὀργάνῳ πρόσφορον, μᾶλλον δὲ οὐ τὴν δύναμιν – πανταχοῦ *[20]* γὰρ ἡ δύναμις – ἐκεῖ δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου. Ἐπεὶ οὖν ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις καὶ ἡ τοῦ ὁρμᾶν ψυχῆς οὔσης αἰσθητικῆς καὶ φανταστικῆς [φύσις] ἐπάνω ἑαυτῆς εἶχε τὸν λόγον, ὡς ἂν γειτονοῦσα πρὸς τὸ κάτω οὗ αὐτὴ ἐπάνω, ταύτῃ ἐτέθη τοῖς παλαιοῖς *[25]* ἐν τοῖς ἄκροις τοῦ ζῴου παντὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὡς οὖσα οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ, ἀλλ' ὡς ἐν τούτῳ τῷ αἰσθητικῷ, ὃ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐκείνως ἵδρυτο. Τὸ μὲν γὰρ ἔδει σώματι διδόναι, καὶ τῷ σώματος μάλιστα τῆς ἐνεργείας δεκτικῷ, τὸ δὲ σώματι οὐδαμοῦ κοινωνοῦν πάντως ἐκείνῳ κοινωνεῖν *[30]* ἔδει, ὃ ψυχῆς εἶδος ἦν καὶ ψυχῆς δυναμένης τὰς παρὰ τοῦ λόγου ἀντιλήψεις ποιεῖσθαι. Αἰσθητικὸν γὰρ κριτικόν πως, καὶ φανταστικὸν οἷον νοερόν, καὶ ὁρμὴ καὶ ὄρεξις, φαντασίᾳ καὶ λόγῳ ἑπόμενα. Ἐκεῖ οὖν τὸ λογιζόμενον οὐχ ὡς ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὅτι τὸ ἐκεῖ ἀπολαύει αὐτοῦ. Πῶς δὲ τὸ *[35]* «ἐκεῖ» ἐπὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, εἴρηται. Τοῦ δὲ φυτικοῦ αὖ καὶ αὐξητικοῦ καὶ θρεπτικοῦ μηδενὸς ἀπολειπομένου, τρέφοντος δὲ τῷ αἵματι, τοῦ δὲ αἵματος τοῦ τρέφοντος ἐν φλεψὶν ὄντος, ἀρχῆς δὲ καὶ φλεβῶν καὶ αἵματος ἐν ἥπατι, οἷον ἐναπερειδομένης ταύτης τῆς δυνάμεως ἐνταῦθα ἡ τοῦ *[40]* ἐπιθυμητικοῦ μοῖρα τῆς ψυχῆς οἰκεῖν ἀπεδόθη. Ὃ γάρ τοι καὶ γεννᾷ καὶ τρέφει καὶ αὔξει, τοῦτο καὶ τούτων ἐπιθυμεῖν ἀνάγκη. Τοῦ δὲ λεπτοῦ καὶ κούφου καὶ ὀξέος καὶ καθαροῦ αἵματος, θυμῷ προσφόρου ὀργάνου, ἡ τούτου πηγή – ἐνταῦθα γὰρ τὸ τοιοῦτον αἷμα ἀποκρίνεται τῇ τοῦ θυμοῦ *[45]* ζέσει – καρδία πεποίηται οἴκησις πρέπουσα. [Ἔχουσαι δὲ τὸ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσιν.]

potenza gustativa è nella lingua, che l'odorato è nelle narici e il tatto è dovunque: infatti per codesta percezione tutto il corpo serve di strumento all'anima. E poiché gli organi tattili *[10]* sono nei primi nervi che hanno anche il potere di mettere in movimento il vivente – in quanto tale potenza vi si comunica – e poiché i nervi hanno la loro origine nel cervello, si è trasportato nel cervello il principio della sensazione e della appetizione e in genere di tutto il vivente[49], asserendo che là dov'è l'origine *[15]* degli organi dev'esserci anche chi se ne serve; ma sarebbe meglio dire che là c'è soltanto l'origine dell'attività della potenza; poiché là donde lo strumento trasse il suo movimento primo, là dovette, per così dire, trovare il suo punto d'appoggio l'abilità del maestro adatta a quello strumento: o meglio, non l'abilità, perché l'abilità è ovunque; *[20]* ma là dove si trova l'origine dello strumento, ivi è anche l'origine dell'attività.

Poiché dunque la facoltà sensitiva – e anche quella appetitiva <essendo l'anima dotata di percezione e di immaginazione> – ha sopra di sé la ragione, questa, per il fatto che confina, in basso, con la parte superiore della sensibilità, fu dagli antichi[50] *[25]* localizzata nella zona più alta dell'essere vivente, cioè nella testa, non propriamente nel cervello; ma in quanto si fonda sulla sensibilità, ha sede perciò nel cervello.

Era dunque necessario dare al corpo una parte dell'anima, e darla a quella parte del corpo più atta a riceverne l'attività; ma l'altra parte dell'anima, che non ha alcun rapporto col corpo, si dovette pure metterla in comunicazione con quella parte che ne era solo *[30]* una specie, e precisamente una specie dell'anima capace di percepire ciò che viene dalla ragione.

La facoltà percettiva è, in un certo senso, una facoltà che discerne, e quella immaginativa ha qualcosa di intellettivo; l'impulso e l'appetito seguono l'immaginazione e la ragione. Insomma: la facoltà di pensare non è lì come in un luogo, ma perché la facoltà percettiva che è lì se ne serve. Ma come *[35]* la facoltà percettiva sia localizzata lì l'abbiamo già detto.

La potenza vegetativa, che presiede alla crescita e alla nutrizione, non vien meno in nessun punto del corpo ma nutre mediante il sangue e, poiché il sangue che nutre scorre nelle vene e l'origine delle vene e del sangue è nel fegato, ne deriva che, avendo qui la potenza vegetativa la sua base, *[40]* anche la parte appetitiva si vede qui assegnata la sua localizzazione: infatti ciò che genera e nutre e accresce, ha necessariamente anche il desiderio di queste cose. E poiché il sangue sottile, leggero, vivace e puro è lo strumento adatto dell'irascibilità, la sua fonte, il cuore – è qui infatti che scaturisce questo sangue[51] *[45]* –, è stato assegnato come la localizzazione appropriata al ribollimento dell'ira.

24. Ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται; Ἢ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἔσται, οὗ οὐκ ἔστι τὸ δεχόμενον ὁπωσοῦν, οὐδὲ δύναται παραμένειν τῷ μὴ πεφυκότι αὐτὴν δέχεσθαι, εἰ μή τι ἔχοι αὐτοῦ ὃ ἕλκει πρὸς αὐτὸ ἄφρονα οὖσαν. *[5]* Ἔστι δὲ ἐν ἐκείνῳ, εἰ ἄλλο ἔχει, κἀκεῖ ἀκολουθεῖ, οὗ πέφυκε τοῦτο εἶναι καὶ γίνεσθαι. Ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου, καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἥκειν δεῖ τὸ διάφορον, ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης. Οὐ γὰρ μή ποτέ τις ἐκφύγοι, ὃ παθεῖν ἐπ' ἀδίκοις ἔργοις *[10]* προσήκει· ἀναπόδραστος γὰρ ὁ θεῖος νόμος ὁμοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸ ποιῆσαι τὸ κριθὲν ἤδη. Φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων ἀγνοῶν ἐφ' ἃ παθεῖν προσήκει, ἀστάτῳ μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμὼν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα *[15]* αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἑκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Εἴρηται δὲ ἐν τῷ νόμῳ καὶ ὅσον καὶ ἐφ' ὅσον δεῖ παθεῖν, καὶ πάλιν αὖ ὁμοῦ συνέδραμεν ἡ ἄνεσις τῆς κολάσεως καὶ ἡ δύναμις τοῦ ἀναφυγεῖν ἐξ ἐκείνων τῶν τόπων, ἁρμονίας δυνάμει τῆς κατεχούσης τὰ πάντα. *[20]* Ἔχουσαι δὲ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσι· ταῖς δὲ τῶν ψυχῶν καθαραῖς οὔσαις καὶ μηδὲν μηδαμῇ ἐφελκομέναις τοῦ σώματος ἐξ ἀνάγκης οὐδαμοῦ[a] σώματος ὑπάρξει εἶναι. Εἰ οὖν εἰσι καὶ μηδαμοῦ[b] σώματος –οὐδὲ γὰρ ἔχουσι σῶμα –οὗ ἐστιν ἡ οὐσία καὶ *[25]* τὸ ὂν καὶ τὸ θεῖον ἐν τῷ θεῷ[c], ἐνταῦθα καὶ μετὰ τούτων καὶ ἐν τούτῳ ἡ τοιαύτη ψυχὴ ἔσται. Εἰ δ' ἔτι ζητεῖς ποῦ, ζητητέον σοι ποῦ ἐκεῖνα· ζητῶν δὲ ζήτει μὴ τοῖς ὄμμασι μηδ' ὡς ζητῶν σώματα.

25. Περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελθούσαις μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μέν, ταῖς δ' οὔ, καὶ πάντων ἢ τινων, καὶ εἰ μνημονεύουσιν ἀεί, ἢ ἐπί τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως *[5]* ἄξιον. Ἀλλ' εἰ μέλλομεν ὀρθῶς περὶ τούτων τὴν ζήτησιν ποιεῖσθαι, ληπτέον τί ποτε τὸ μνημονεῦόν ἐστι. Λέγω δὲ οὐ τί μνήμη ἐστίν, ἀλλ' ἐν τίνι συνίστασθαι πέφυκε τῶν ὄντων. Τί μὲν γάρ ἐστι μνήμη, εἴρηται ἐν ἄλλοις καὶ πολλάκις τεθρύλληται, τὸ δὲ μνημονεύειν πεφυκὸς ὅ τί *[10]* ποτέ ἐστιν ἀκριβέστερον ληπτέον. Εἰ δέ ἐστι τὸ τῆς μνήμης ἐπικτήτου τινὸς ἢ μαθήματος ἢ παθήματος, οὔτε τοῖς ἀπαθέσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς <μὴ> ἐν χρόνῳ ἐγγίνοιτο ἂν τὸ

24. *[Le anime pure non appartengono a nessun corpo]*

Ma dove sarà l'anima quando sia uscita dal corpo?

Quaggiù non può essere, poiché non c'è più nulla che possa accoglierla in qualche modo, e nemmeno può rimanere ancora un po' nel corpo che ormai non è più in condizione di accoglierla, a meno che essa, stoltamente, non conservi ancora qualcosa di esso che l'attiri a sé. *[5]* Ma se è in un altro corpo, allora lo possiede e lo segue dove la natura lo fa essere e divenire. Ma poiché i luoghi sono molti e insieme di ciascuno, la differenza fra luogo e luogo deve dipendere dalla disposizione dell'anima e dev'essere anche conforme alla giustizia che regna sugli esseri. Nessuno può sfuggire al castigo che gli è dovuto per azioni ingiuste, *[10]* poiché la legge divina è inevitabile: essa ha in se stessa il potere di eseguire ciò che è stato decretato. Il colpevole è portato, senza saperlo, a subire il dovuto castigo: nel suo incerto errare, perennemente irrequieto, egli, infine, dopo aver inutilmente resistito, cade nel luogo conveniente *[15]* e si piega volontariamente a una sofferenza che non voleva. Nella legge è prescritta sia la misura che la durata del castigo; e nello stesso momento in cui cessa il castigo, egli ha il potere di rifuggire da quei luoghi, in virtù dell'armonia che domina tutti gli esseri[52]. *[20]*

Solo avendo un corpo, le anime avvertono i castighi corporei; ma le anime che siano pure e non portino con sé nemmeno una minima particella di corpo, non possono assolutamente appartenere a un corpo. Perciò, se esse non sono in nessun luogo nel corpo – poiché non hanno corpo – allora, là dove c'è l'essenza, *[25]* l'essere, la divinità, e insieme con essi e con Dio, se ne starà l'anima diventata pura. Ma se vai ricercando dov'essa sia, ricerca allora dove siano quegli esseri; e quando cerchi, non cercare con gli occhi, come se cercassi dei corpi.

25. *[Memoria e reminiscenza]*

Quanto alla memoria, se il ricordare appartenga a quelle anime che sono già partite dai luoghi terreni, oppure a quali sì e a quali no; se si ricordino di tutte le cose o solo di alcune; e se si ricordino sempre, o solo per un certo tempo vicino alla loro uscita: sono cose altrettanto degne di esame. *[5]*

Se vogliamo impostare con precisione l'indagine su questi problemi, dobbiamo anzitutto chiarire il concetto di «ciò che ricorda». Voglio dire: non ciò che è la «memoria» ma in quali specie di esseri risieda naturalmente. Che cosa sia la memoria, lo si è già detto altrove e ripetutamente: ma ora dobbiamo precisare meglio la natura di ciò che ricorda. *[10]* Se la memoria riguarda una cosa acquisita, imparata o sofferta, allora il ricordare non potrebbe appartenere agli esseri impassibili e fuori del tempo. Perciò la memoria non si deve porre né in Dio,

μνημονεύειν. Μνήμην δὴ περὶ θεὸν οὐδὲ περὶ τὸ ὂν καὶ νοῦν θετέον· οὐδὲν γὰρ εἰς αὐτοὺς οὐδὲ χρόνος, *[15]* ἀλλ' αἰὼν περὶ τὸ ὄν, καὶ οὔτε τὸ πρότερον οὔτε τὸ ἐφεξῆς, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ ὡς ἔχει ἐν τῷ αὐτῷ οὐ δεχόμενον παράλλαξιν. Τὸ δὲ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ὁμοίῳ πῶς ἂν ἐν μνήμῃ γένοιτο, οὐκ ἔχον οὐδ' ἴσχον ἄλλην κατάστασιν μεθ' ἣν εἶχε πρότερον, ἢ νόησιν ἄλλην μετ' ἄλλην, ἵνα ἐν ἄλλῃ *[20]* μένῃ[a], ἄλλης δὲ μνημονεύῃ ἣν εἶχε πρότερον; Ἀλλὰ τί κωλύει τὰς ἄλλων μεταβολὰς εἰδέναι οὐ μεταβάλλοντα αὐτόν, οἷον κόσμου τὰς περιόδους; Ἢ ὅτι ἄλλο μὲν πρότερον, ἄλλο δὲ ὕστερον νοήσει ἐπακολουθοῦν ταῖς τοῦ τρεπομένου μεταβολαῖς, τό τε μνημονεύειν παρὰ τὸ νοεῖν ἄλλο. Τὰς *[25]* δὲ αὐτοῦ νοήσεις οὐ μνημονεύειν λεκτέον: οὐ γὰρ ἦλθον, ἵνα κατέχῃ μὴ ἀπέλθοιεν· ἢ οὕτω γε τὴν οὐσίαν αὐτοῦ φοβοῖτο μὴ ἀπέλθοι ἀπ' αὐτοῦ. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ψυχὴν φατέον μνημονεύειν τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον λέγομεν τὸ μνημονεύειν εἶναι ὧν ἔχει συμφύτων, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνταῦθά *[30]* ἐστιν, ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτά, καὶ μάλιστα ἐνταῦθα ἡκούσῃ. Τὸ δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἤδη ταῖς[b] ἐνεργούσαις ἃ εἶχον μνήμην καὶ ἀνάμνησιν προστιθέναι ἐοίκασιν οἱ παλαιοί. Ὥσθ' ἕτερον εἶδος μνήμης τοῦτο· διὸ καὶ χρόνος οὐ πρόσεστι τῇ οὕτω λεγομένῃ μνήμῃ. Ἀλλ' ἴσως εὐχερῶς *[35]* περὶ τούτων ἔχομεν καὶ οὐκ ἐξεταστικῶς. Ἴσως γὰρ ἄν τις ἀπορήσειε, μήποτε οὐ τῆς ψυχῆς ᾖ ἐκείνης ἡ λεγομένη τοιαύτη ἀνάμνησις καὶ μνήμη, ἀλλὰ ἄλλης ἀμυδροτέρας, ἢ τοῦ συναμφοτέρου τοῦ ζῴου. Εἴτε γὰρ ἄλλης, πότε ἢ πῶς λαμβανούσης; Εἴτε τοῦ ζῴου, πότε ἢ πῶς; Διὸ ζητητέον *[40]* τί ἐστι τῶν ἐν ἡμῖν τὸ τὴν μνήμην ἴσχον, ὅπερ καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐζητοῦμεν· καὶ εἰ μὲν ἡ ψυχὴ ἡ μνημονεύουσα, τίς δύναμις ἢ τί μέρος, εἰ δὲ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ τὸ αἰσθανόμενον ἔδοξέ τισι, τίς ὁ τρόπος, καὶ τί ποτε δεῖ φάναι τὸ ζῷον, καὶ ἔτι εἰ τὸ αὐτὸ τῶν αἰσθημάτων δεῖ τίθεσθαι *[45]* ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ τῶν νοημάτων, ἢ ἄλλο τοῦ ἑτέρου.

26. Εἰ μὲν οὖν τὸ ζῷον τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἐν ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς κατ' ἐνέργειαν, δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι τοιοῦτον εἶναι – διὸ καὶ κοινὸν λέγεται – οἷον τὸ τρυπᾶν καὶ τὸ ὑφαίνειν, ἵνα κατὰ μὲν τὸν τεχνίτην ἡ ψυχὴ ᾖ ἐν τῷ *[5]* αἰσθάνεσθαι, κατὰ δὲ τὸ ὄργανον τὸ σῶμα, τοῦ μὲν σώματος πάσχοντος καὶ

né nell'Essere, né nell'Intelligenza, poiché in essi nulla viene dal di fuori, e intorno all'Essere non c'è il tempo *[15]* ma l'eternità, e nemmeno c'è «quello che vien prima» né «quello che vien dopo»; esso è eternamente come è in se stesso, inaccessibile a qualsiasi mutamento.

Ma ciò che rimane identico ed eguale a se stesso, come potrebbe ricordare? Egli infatti non possiede né implica uno stato diverso da quello che possedeva prima, oppure un pensiero diverso da quello precedente, così da trovarsi in un pensiero nuovo *[20]* e da ricordare quel pensiero diverso che aveva prima. Ma che cosa impedisce che uno conosca, senza alterarsi egli stesso, le alterazioni altrui, come, ad esempio, i periodi del mondo? Costui dovrebbe pur pensare prima una cosa e poi un'altra, seguendo le alterazioni di ciò che varia. E poi, il ricordare è diverso dal pensare, *[25]* e i pensieri che egli ha di se stesso non si possono dire ricordi: questi pensieri non gli sono venuti in maniera che egli debba trattenerli perché non se ne vadano via, perché allora egli dovrebbe temere che la sua stessa essenza se ne parta da lui.

Perciò neppure possiamo dire che l'anima ricordi ciò che essa porta in sé di innato, nel senso in cui adoperiamo la parola «ricordare»: da quando *[30]* essa è quaggiù, possiede queste idee innate senza pensarle ancora in atto, soprattutto quando arriva quaggiù; ma poiché le anime le pensano ormai in atto, gli antichi[53] attribuirono a queste anime, che pensano in atto ciò che possedevano per natura, la memoria e la reminiscenza. Ma questa è un'altra specie di memoria, e perciò il tempo non ha niente a che fare con una memoria così intesa.

Ma forse noi parliamo di questi problemi con una certa leggerezza *[35]* e non con un serio esame. Qualcuno[54] infatti potrebbe chiedersi se la reminiscenza e la memoria così descritta non appartengano all'anima superiore, ma a un'altra anima più oscura, oppure al vivente composto di anima e corpo[55]. Se appartiene a quest'altra anima, come e quando l'ha ricevuta? E se è il vivente, come e quando l'ha ricevuta? Dobbiamo perciò indagare *[40]* ciò che abbiamo indagato sin da principio: che cosa è, in noi, ciò che possiede il ricordo; e, se è l'anima quella che ricorda, qual è la potenza o quale la parte; se invece è il vivente <secondo alcuni, è tale anche il semplice senziente>, qual è il suo modo di ricordare; che cosa si deve intendere per vivente; e se bisogna porre uno stesso principio sia per le sensazioni *[45]* che per i pensieri, ovvero dei principi distinti.

26. *[Il ricordare appartiene all'anima]*

Se dunque il vivente nella sua complessità è presente nelle percezioni in atto, il percepire (che perciò è detto comune al corpo e all'anima) dev'essere simile al «traforare» e al «tessere», sicché l'anima, *[5]* nel sentire, è come l'artigiano e il corpo è come il suo strumento: il corpo

ὑπηρετοῦντος, τῆς δὲ ψυχῆς παραδεχομένης τὴν τύπωσιν τὴν τοῦ σώματος, ἢ τὴν διὰ τοῦ σώματος, ἢ τὴν κρίσιν, ἣν ἐποιήσατο ἐκ τοῦ παθήματος τοῦ σώματος· οὗ δὴ ἡ μὲν αἴσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν, ἡ δὲ *[10]* μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον καὶ ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλούσης αὐτήν· εἰ μή τις τεκμαίροιτο κοινὸν καὶ τὸ μνημονεύειν εἶναι ἐκ τοῦ ταῖς κράσεσι τῶν σωμάτων καὶ μνημονικοὺς καὶ ἐπιλήσμονας ἡμᾶς γίγνεσθαι. Ἀλλὰ καὶ ὣς κωλυτικὸν *[15]* ἂν ἢ οὐ κωλυτικὸν λέγοιτο τὸ σῶμα γίνεσθαι, τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μνημονεύειν οὐχ ἧττον εἴη. Τῶν δὲ δὴ μαθήσεων πῶς τὸ κοινόν, ἀλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ ἡ μνημονεύουσα ἔσται; Εἰ δὲ τὸ ζῷον τὸ συναμφότερον οὕτως, ὡς ἕτερον ἐξ ἀμφοῖν εἶναι, πρῶτον μὲν ἄτοπον μήτε σῶμα μήτε ψυχὴν *[20]* τὸ ζῷον λέγειν· οὐ γὰρ δὴ μεταβαλόντων ἀμφοτέρων ἕτερόν τι ἔσται τὸ ζῷον οὐδ' αὖ κραθέντων, ὡς δυνάμει τὴν ψυχὴν ἐν τῷ ζῴῳ εἶναι· ἐπεὶ καὶ οὕτως[a] οὐδὲν ἧττον τῆς ψυχῆς τὸ μνημονεύειν ἔσται, ὥσπερ ἐν οἰνομέλιτος κράσει εἴ τι γλυκάζει, παρὰ τοῦ μέλιτος τοῦτο ἔσται. *[25]* Τί οὖν, εἰ αὐτὴ μὲν μνημονεύοι, τῷ δὲ ἐν σώματι εἶναι τῷ μὴ καθαρὰ εἶναι, ἀλλ' ὥσπερ ποιωθεῖσα, ἀναμάττεσθαι δύναται τοὺς τῶν αἰσθητῶν τύπους καὶ τῷ οἷον ἕδραν ἐν τῷ σώματι πρὸς τὸ παραδέχεσθαι καὶ μὴ ὥσπερ παραρρεῖν; Ἀλλὰ πρῶτον μὲν οἱ τύποι οὐ μεγέθη, οὐδ' ὥσπερ *[30]* αἱ ἐνσφραγίσεις οὐδ' ἀντερείσεις ἢ τυπώσεις, ὅτι μηδ' ὠθισμός, μηδ' ὥσπερ ἐν κηρῷ, ἀλλ' ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν. Ἐπὶ δὲ τῶν νοήσεων τίς ἡ ἀντέρεισις λέγοιτο ἄν; Ἢ τί δεῖ σώματος ἢ ποιότητος σωματικῆς μεθ' ἧς; Ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν αὐτῆς κινημάτων *[35]* ἀνάγκη μνήμην αὐτῇ γίγνεσθαι, οἷον ὧν ἐπεθύμησε καὶ ὧν οὐκ ἀπέλαυσεν οὐδὲ ἦλθεν εἰς σῶμα τὸ ἐπιθυμητόν. Πῶς γὰρ ἂν εἴποι τὸ σῶμα περὶ ὧν οὐκ ἦλθεν εἰς αὐτό; Ἢ πῶς μετὰ σώματος μνημονεύσει, ὃ μὴ πέφυκε γινώσκειν ὅλως τὸ σῶμα; Ἀλλὰ τὰ μὲν λεκτέον εἰς ψυχὴν *[40]* λήγειν, ὅσα διὰ σώματος, τὰ δὲ ψυχῆς εἶναι μόνης, εἰ δεῖ τὴν ψυχὴν εἶναί τι καὶ φύσιν τινὰ καὶ ἔργον τι αὐτῆς. Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἔφεσιν καὶ μνήμην τῆς ἐφέσεως ἄρα καὶ τῆς τεύξεως καὶ τῆς οὐ τεύξεως, ἐπείπερ καὶ ἡ φύσις αὐτῆς οὐ τῶν ῥεόντων. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, οὐδὲ *[45]* συναίσθησιν οὐδὲ παρακολούθησιν δώσομεν οὐδέ τινα σύνθεσιν καὶ οἷον σύνεσιν. Οὐ γὰρ δὴ οὐδὲν

è in stato di passività ed obbedisce, mentre l'anima riceve l'impronta, o direttamente dal corpo o per il tramite del corpo, oppure formula un giudizio in base all'affezione del corpo. Perciò la percezione di questa affezione si potrebbe dirla lavoro comune <del corpo e dell'anima>; la memoria *[10]* invece non dev'essere attribuita necessariamente all'insieme di anima e di corpo, poiché l'anima ha già ricevuto l'impronta che la memoria ha conservato o abbandonato; a meno che non si voglia immaginare che anche il ricordare è comune al corpo e all'anima in quanto noi abbiamo una buona o una cattiva memoria a causa del temperamento fisico; e tuttavia, sia che il corpo sia o non sia un ostacolo, *[15]* la memoria apparterrebbe sempre all'anima. Come il ricordo delle conoscenze scientifiche apparterrebbe al composto e all'anima sola?

Ma se il vivente è un insieme nel senso che esso è una cosa diversa dalle due parti che lo costituiscono[56], è anzitutto assurdo affermare che il vivente non sia né corpo né anima; *[20]* indubbiamente, sia che le due parti si tramutino l'una nell'altra, sia che si frammischino insieme in maniera che l'anima sia nel vivente solo in potenza, in nessun caso il vivente sarà qualcosa di diverso: però, anche in questo caso, il ricordare non può appartenere che all'anima, come, in un miscuglio di miele e vino, ciò che in esso v'è di dolce deve venire solo dal miele. *[25]*

Certamente – si potrebbe obiettare – è l'anima che ricorda; ma poiché essa, trovandosi nel corpo, è impura e come caricata di qualità, riesce a modellare le impronte delle cose percepite e a fissare, per così dire, una sede nel corpo per accoglierle e per impedire che scorrano via.

Innanzi tutto, le impronte non sono grandezze, *[30]* e nemmeno sono come suggelli, né sono impressioni su una materia resistente[57] e non si prestano ad essere modellate perché non c'è urto né plasmazione come avviene sulla cera, ma è press'a poco simile a un atto intellettivo, anche se su cose percepite. Ma negli atti intellettivi, di quale impressione su materia resistente si potrebbe parlare? Che bisogno avrebbe il pensiero di essere accompagnato da un corpo o da una qualità corporea?

E poi, l'anima possiede necessariamente *[35]* il ricordo delle sue commozioni, come, ad esempio, di ciò che desiderò e che non poté godere perché non giunse al corpo l'oggetto desiderato. Che potrebbe dire il corpo delle cose che non sono arrivate sino ad esso? E come l'anima può ricordare mediante il corpo ciò che il corpo non può affatto conoscere? Si deve dunque affermare *[40]* che le impressioni che passano per il corpo finiscono nell'anima e che le altre appartengono all'anima sola, se vogliamo che l'anima sia qualcosa e possieda un proprio essere e una propria funzione. Se è così, essa ha sia il desiderio, sia il ricordo del desiderio, nonché il ricordo della sua soddisfazione o della sua insoddisfazione, poiché essa non è una delle cose che scorrono. Se non fosse così, *[45]* non potremmo attribuirle né senso interno, né consapevolezza, né alcun potere di sintesi, né intelligenza. Ora, se

ἔχουσα τούτων ἐν τῇ φύσει αὐτῆς ταῦτα κομίζεται ἐν σώματι, ἀλλ' ἐνεργείας μέν τινας ἴσχει ὧν ἔργων δεῖται ἡ ἐπιτέλεσις ὀργάνων, τῶν δὲ τὰς δυνάμεις ἥκει φέρουσα, τῶν δὲ καὶ τὰς [50] ἐνεργείας. Τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει· ἐπεὶ καὶ νῦν προστιθεμένων τινῶν λήθη, ἐν δ' ἀφαιρέσει καὶ καθάρσει ἀνακύπτει πολλάκις ἡ μνήμη. Μονῆς δὲ οὔσης αὐτῆς ἀνάγκη τὴν τοῦ σώματος φύσιν κινουμένην καὶ ῥέουσαν λήθης αἰτίαν, ἀλλ' οὐ μνήμης εἶναι· διὸ καὶ [55] ὁ τῆς Λήθης ποταμὸς οὗτος ἂν ὑπονοοῖτο. Ψυχῆς μὲν δὴ ἔστω τὸ πάθημα τοῦτο.

27. Ἀλλὰ τίνος ψυχῆς, τῆς μὲν λεγομένης ὑφ' ἡμῶν θειοτέρας, καθ' ἣν ἡμεῖς, τῆς δὲ ἄλλης τῆς παρὰ τοῦ ὅλου; Ἢ λεκτέον εἶναι μνήμας ἑκατέρας, τὰς μὲν ἰδίας, τὰς δὲ κοινάς· καὶ ὅταν μὲν συνῶσιν, ὁμοῦ πάσας, [5] χωρὶς δὲ γενομένων, εἰ ἄμφω εἶεν καὶ μένοιεν, ἑκατέραν ἐπιπλέον τὰ ἑαυτῆς, ἐπ' ὀλίγον δὲ χρόνον τὰ τῆς ἑτέρας. Τὸ γοῦν εἴδωλον ἐν Ἅιδου Ἡρακλέους –τοῦτο γὰρ καὶ τὸ εἴδωλον, οἶμαι, χρὴ νομίζειν ἡμᾶς –μνημονεύειν τῶν πεπραγμένων πάντων κατὰ τὸν βίον, αὐτοῦ γὰρ μάλιστα [10] καὶ ὁ βίος ἦν. Αἱ δὲ ἄλλαι τὸ συναμφότερον οὖσαι οὐδὲν πλέον[a] ὅμως εἶχον λέγειν· ἢ ἅτε τοῦ βίου τούτου, καὶ[b] αὐταὶ τὸ συναμφότερον γενόμεναι[c] ταῦτα ᾔδεσαν· ἢ εἴ τι δικαιοσύνης ἐχόμενον. Ὁ δὲ Ἡρακλῆς αὐτὸς ὁ ἄνευ τοῦ εἰδώλου τί ἔλεγεν, οὐκ εἴρηται. Τί οὖν ἂν εἴποι ἡ ἑτέρα [15] ψυχὴ ἀπαλλαγεῖσα μόνη; Ἡ γὰρ ἐφελκομένη ὅ τι κἄν, πάντα, ὅσα ἔπραξεν ἢ ἔπαθεν ὁ ἄνθρωπος· χρόνου δὲ προϊόντος ἐπὶ τῷ θανάτῳ καὶ ἄλλων μνῆμαι ἂν φανεῖεν ἐκ τῶν πρόσθεν βίων, ὥστε τινὰ τούτων καὶ ἀτιμάσασαν ἀφεῖναι. Σώματος γὰρ καθαρωτέρα γενομένη καὶ ἃ ἐνταῦθα [20] οὐκ εἶχεν ἐν μνήμῃ ἀναπολήσει· εἰ δ' ἐν σώματι γενομένη ἄλλῳ ἐξέλθοι, ἐρεῖ μὲν τὰ τοῦ ἔξω βίου καὶ ἐρεῖ εἶναι ὃ ἄρτι ἀφῆκεν, ἐρεῖ δὲ[d] καὶ πολλὰ τῶν πρόσθεν. Χρόνοις δὲ πολλῶν τῶν ἐπακτῶν ἀεὶ ἔσται ἐν λήθῃ. Ἡ δὲ δὴ μόνη γενομένη τί μνημονεύσει; Ἢ πρότερον σκεπτέον τίνι [25] δυνάμει ψυχῆς τὸ μνημονεύειν παραγίνεται.

l'anima non avesse nulla di tutto questo nel suo essere, non lo otterrebbe certo quando è nel corpo: essa invece ha sì alcune attività che hanno bisogno del funzionamento di certi organi per esercitarsi, ma porta già con sé, quando scende nel corpo, di alcune il potere soltanto, di altre *[50]* l'attualità stessa.

Ma per quanto riguarda la memoria, il corpo è anche un ostacolo: pur nella nostra vita presente, accade che ci dimentichiamo quando prendiamo certe bevande, ma quando il corpo se ne libera e si purifica, spesso la memoria riappare. Se dunque il ricordarsi è un perseverare, l'essere corporeo che si muove e scorre sarà necessariamente causa di dimenticanza e non di memoria. Perciò *[55]* il fiume dell'oblìo[58] potrebbe essere interpretato in questo senso. Questa funzione dunque va assegnata all'anima.

27. *[Memoria e reincarnazione]*

Ma a quale anima? A quella che noi chiamiamo «più divina», conforme alla quale siamo noi stessi <il nostro io>, oppure all'altra che proviene dall'universo? Forse bisogna dire che ambedue hanno ricordi, alcuni particolari, altri comuni; quando sono unite, hanno insieme tutti i ricordi, *[5]* ma se sono separate ed esistono e perseverano nella loro separazione, ciascuna avrebbe per più lungo tempo i ricordi propri e, solo per breve tempo, quelli dell'altra.

Tale è l'ombra di Eracle nell'Ade: quest'ombra, nella quale – io penso – dobbiamo vedere noi stessi, ricorda le imprese compiute nella vita: poiché a quest'ombra appartenne soprattutto *[10]* la sua vita.

Ma le altre anime, pur essendo l'insieme dell'anima superiore e di quella inferiore, non avevano da raccontare niente di più che le vicende di questa vita. Sì, poiché, essendo codesto insieme, non conoscevano che queste vicende, o, tutt'al più, qualcosa di relativo alla giustizia. Ma che cosa abbia detto l'Eracle vero, l'Eracle senz'ombra, questo <in Omero> non è detto. Ma che cosa potrebbe dire quest'altra *[15]* anima, una volta libera e sola? Finché essa è ancora sotto l'influsso corporeo, può dire tutto ciò che l'uomo operò e sofferse; ma quando il tempo avanza, nell'ora della morte, possono riaffiorare in lei ricordi di vite anteriori, al punto da respingerne alcuni con disdegno. Diventata ancor più pura, *[20]* essa potrà anche richiamare alla memoria quanto non possedette quaggiù[59]; ma se, andandosene, passa in un nuovo corpo, potrà raccontare di eventi estranei al corpo, dirà cos'è ciò che ha appena lasciato e racconterà anche molte cose delle vite precedenti, benché col tempo essa dimentichi molti fatti che le sono accaduti. Ma, una volta che essa sia veramente sola, che cosa ricorderà? Dobbiamo dunque esaminare anzitutto a quale *[25]* facoltà dell'anima il ricordare si accompagni.

28. Ἆρά γε ᾧ αἰσθανόμεθα καὶ ᾧ μανθάνομεν; Ἢ καὶ ᾧ ἐπιθυμοῦμεν τῶν ἐπιθυμητῶν, καὶ τῶν ὀργιστῶν τῷ θυμοειδεῖ; Οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ἀπολαύσει, φήσει τις, ἄλλο δὲ μνημονεύσει τῶν ἐκείνου. Τὸ γοῦν ἐπιθυμητικὸν ὧν *[5]* ἀπέλαυσε τοῦτο κινεῖται[a] πάλιν ὀφθέντος τοῦ ἐπιθυμητοῦ δηλονότι τῇ μνήμῃ. Ἐπεὶ διὰ τί οὐκ ἄλλου, ἢ οὐχ οὕτως; Τί οὖν κωλύει καὶ αἴσθησιν τῶν τοιούτων διδόναι αὐτῷ καὶ τῷ αἰσθητικῷ τοίνυν ἐπιθυμίαν καὶ πάντα πᾶσιν ὥστε κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἕκαστον λέγεσθαι; Ἢ αἴσθησιν ἄλλως *[10]* ἑκάστῳ· οἷον εἶδε μὲν ἡ ὅρασις, οὐ τὸ ἐπιθυμοῦν, ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἵα, ἀλλ' ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν. Καὶ ἐπὶ τοῦ θυμοῦ εἶδε τὸν ἀδικήσαντα, ὁ δὲ θυμὸς ἀνέστη, οἷον εἰ ποιμένος ἰδόντος ἐπὶ ποίμνῃ λύκον ὁ *[15]* σκύλαξ τῇ ὀδμῇ ἢ τῷ κτύπῳ αὐτὸς οὐκ ἰδὼν ὄμμασιν ὀρίνοιτο. Καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν, καὶ ἔχει ἴχνος τοῦ γενομένου ἐντεθὲν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάθεσιν καὶ πάθος· ἄλλο δὲ τὸ ἑωρακὸς τὴν ἀπόλαυσιν καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχον τὴν μνήμην τοῦ γεγενημένου. Τεκμήριον *[20]* δὲ τὸ μὴ ἡδεῖαν εἶναι τὴν μνήμην πολλάκις ὧν μετέσχε τὸ ἐπιθυμοῦν, καίτοι, εἰ ἐν αὐτῷ, ἦν ἄν.

29. Ἆρ' οὖν τῷ αἰσθητικῷ φέροντες ἀναθήσομεν τὴν μνήμην, καὶ τὸ αὐτὸ ἡμῖν μνημονευτικὸν καὶ αἰσθητικὸν ἔσται; Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ εἴδωλον μνημονεύσει, ὡς ἐλέγετο, διττὸν τὸ αἰσθητικὸν ἔσται, καὶ εἰ μὴ τὸ αἰσθητικὸν δὲ τὸ *[5]* μνημονευτικόν, ἀλλ' ὁτιοῦν ἄλλο, διττὸν τὸ μνημονεῦον ἔσται. Ἔτι εἰ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τῶν μαθημάτων ἔσται καὶ τῶν διανοημάτων τὸ αἰσθητικόν. Ἢ ἄλλο γε δεῖ ἑκατέρων. Ἆρ' οὖν κοινὸν θέμενοι τὸ ἀντιληπτικὸν τούτῳ δώσομεν ἀμφοῖν τὴν μνήμην; Ἀλλ' εἰ μὲν ἓν καὶ ταὐτὸ *[10]* τὸ ἀντιλαμβανόμενον αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, τάχα ἄν τι λέγοιτο· εἰ δὲ διαιρεῖται διχῇ, οὐδὲν ἧττον δύο ἂν

28. *[Memoria e facoltà concupiscibile]*

Forse alla facoltà con cui percepiamo e impariamo? Oppure il ricordo delle cose desiderate si accompagna alla facoltà con cui desideriamo, e il ricordo delle cose che suscitano la nostra collera alla facoltà irascibile?

Poiché – dirà qualcuno – chi gode non deve essere diverso da chi ricorda il godimento; infatti la facoltà concupiscibile *[5]* si risveglia nell'organo con cui godette non appena l'oggetto del desiderio si sia reso visibile per mezzo del ricordo. Infatti, perché non si risveglia più quando appare un oggetto diverso, o quando appare lo stesso oggetto ma con aspetto mutato? Che cosa impedisce di attribuire alla facoltà appetitiva la sensazione delle sue cose e, perciò, alla facoltà percettiva il desiderio, e così per tutte le altre, in maniera che ciascuna tragga il suo nome da ciò che predomina in essa?[60]

Forse la sensazione giunge a ogni singola facoltà battendo una strada diversa: *[10]* per esempio, è la vista che vede, non la parte che desidera, e la parte che desidera è eccitata dalla percezione visiva per una specie di trasmissione, non in modo da saper dire cosa sia codesta percezione ma in modo da subirla inconsapevolmente; così, nell'ambito dell'irascibilità, è la percezione che vede l'offensore, e tosto sorge l'ira; come il pastore di un gregge vede il lupo, *[15]* mentre il cane, senza averlo visto coi suoi occhi, se ne accorge solo al fiuto o al frastuono. Certamente, la parte appetitiva è stata soddisfatta e conserva, anzi, una traccia di ciò che è accaduto, ma non come ricordo, bensì come disposizione e affezione: è un'altra la facoltà che ha visto il godimento e porta in sé il ricordo di ciò che è accaduto. Ne è prova *[20]* il fatto che la memoria spesso non è consapevole di ciò che provò la parte concupiscibile; eppure, dovrebbe esserlo, se fosse in essa.

29. *[La memoria appartiene alla facoltà percettiva?]*

Dobbiamo dunque attribuire la memoria alla facoltà percettiva? e dire che, in noi, ciò che ricorda e ciò che percepisce sono la stessa cosa? Ma se, come si diceva[61], anche l'ombra <dell'anima> ha i suoi ricordi, allora la facoltà percettiva sarà doppia; e se chi ricorda non è la facoltà percettiva *[5]* ma un'altra qualsiasi, anche la memoria sarà doppia. E poi, se la memoria è facoltà percettiva ed è anche memoria dei concetti, la facoltà percettiva percepirà anche i concetti; oppure dev'esserci una diversa facoltà per ambedue.

Forse, ponendo come termine comune la facoltà percettiva, attribuiremo ad essa il ricordo per tutt'e due?

Se *[10]* la facoltà di percepire i sensibili e gli Intelligibili fosse una e identica, diremmo forse qualcosa di buono; ma se essa si scinde in due,

εἴη. Εἰ δὲ καὶ ἑκατέρᾳ τῇ ψυχῇ δώσομεν ἄμφω, τέτταρα ἂν γένοιτο. Ὅλως δὲ τίς ἀνάγκη, ᾧ αἰσθανόμεθα, τούτῳ καὶ μνημονεύειν, καὶ τῇ αὐτῇ δυνάμει γίνεσθαι *[15]* ἄμφω, καὶ ᾧ διανοούμεθα, τούτῳ τῶν διανοημάτων μνημονεύειν; Ἐπεὶ οὐδ' οἱ αὐτοὶ διανοεῖσθαι κράτιστοι καὶ μνημονεύειν, καὶ ἐπίσης αἰσθήσει χρησάμενοι οὐκ ἐπίσης μνημονεύουσι, καὶ εὐαισθήτως ἔχουσιν ἄλλοι, μνημονεύουσι δὲ ἄλλοι οὐκ ὀξέως ἐν αἰσθήσει γεγενημένοι. Ἀλλὰ πάλιν *[20]* αὖ, εἰ ἄλλο ἑκάτερον δεήσει εἶναι, καὶ ἄλλο μνημονεύσει ὧν ἡ αἴσθησις ᾔσθετο πρότερον, κἀκεῖνο δεῖ αἰσθέσθαι οὗπερ μελλήσει μνημονεύσειν; Ἢ οὐδὲν κωλύσει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι, καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν· τοῦτο γάρ *[25]* ἐστιν, εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις, καὶ μηκέτι οὔσης τούτῳ πάρεστι τὸ ὅραμα. Εἰ οὖν παρὰ τούτῳ τοῦ ἀπόντος ἤδη ἡ φαντασία, μνημονεύει ἤδη, κἂν ἐπ' ὀλίγον παρῇ. Ὧι δὴ εἰ μὲν ἐπ' ὀλίγον παραμένοι, ὀλίγη ἡ μνήμη, ἐπὶ πολὺ δέ, μᾶλλον μνημονικοὶ τῆς δυνάμεως ταύτης οὔσης ἰσχυροτέρας, *[30]* ὡς μὴ ῥᾳδίως τρεπομένης ἐφεῖσθαι ἀποσεισθεῖσαν τὴν μνήμην. Τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἡ μνήμη, καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν τοιούτων ἔσται. Διαφόρως δ' ἔχειν πρὸς μνήμας φήσομεν ἢ ταῖς δυνάμεσιν αὐτῆς διαφόρως ἐχούσαις ἢ ταῖς προσέξεσιν ἢ μή, ἢ καὶ σωματικαῖς κράσεσιν *[35]* ἐνούσαις καὶ μή, καὶ ἀλλοιούσαις καὶ μή, καὶ οἷον θορυβούσαις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἑτέρωθι.

30. Τὸ δὲ τῶν διανοήσεων τί; Ἆρά γε καὶ τούτων τὸ φανταστικόν; Ἀλλ' εἰ μὲν πάσῃ νοήσει παρακολουθεῖ φαντασία, τάχα ἂν ταύτης τῆς φαντασίας, οἷον εἰκόνος οὔσης τοῦ διανοήματος, μενούσης οὕτως ἂν εἴη τοῦ *[5]* γνωσθέντος ἡ μνήμη· εἰ δὲ μή, ἄλλο τι ζητητέον. Ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν. Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὔπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὂν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ *[10]* φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη. Διὸ καὶ ἀεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γένηται, ἡμῖν

le facoltà saranno, malgrado tutto, due. E se le attribuiremo entrambe alle due anime, le memorie saranno quattro.

Ma è proprio necessario che noi ricordiamo con la stessa facoltà con cui percepiamo? Che sensazione e ricordo si effettuino con la stessa potenza? *[15]* Che con la stessa facoltà con cui pensiamo, ricordiamo anche i pensieri? Coloro che ragionano meglio non sono gli stessi che hanno una memoria migliore, e coloro che hanno la stessa potenza percettiva non hanno la stessa potenza mnemonica; alcuni possiedono una buona sensibilità, altri invece hanno una buona memoria ma non una acuta sensibilità.

Ma, d'altra parte, *[20]* se le due facoltà devono essere distinte fra loro, poiché la memoria conserva il ricordo di ciò che prima la percezione ha colto, è necessario che anche la memoria percepisca ciò di cui poi avrà il ricordo. Nulla vieta che la percezione, per la facoltà che ricorda, sia come un'immagine e che all'immaginazione, che è cosa diversa, appartenga la memoria, la conservazione <dell'immagine>: *[25]* qui, nell'immagine, termina la percezione e quando questa non c'è più, rimane l'immagine visiva. Se dunque in questa facoltà c'è l'immagine di ciò che non è più, essa ricorda già, anche se per poco tempo. E qualora l'immagine persista, in qualcuno, per poco, la memoria è debole; se invece duri molto, la memoria in lui è più tenace *[30]* a tal punto da non scuotere e lasciar cadere il ricordo. Dunque, la memoria appartiene all'immaginazione, e il ricordo è ricordo di immagini.

Quanto alla differenza che c'è fra memoria e memoria, diremo che essa dipende o dalla differenza intrinseca fra queste facoltà, o dall'esercizio maggiore o minore, oppure da certi temperamenti *[35]* che possono esserci o non esserci e che possono alterarla e, per così dire, turbarla. Ma di ciò altrove[62].

30. *[La parola dispiega l'atto del pensiero]*

E il ricordo dei pensieri? C'è un'immagine anche dei pensieri?

Se ad ogni pensiero si accompagna un'immagine[63], il perdurare di questa immagine, che è come una copia del pensiero, potrebbe spiegare il ricordo *[5]* della cosa conosciuta; altrimenti, bisognerà cercare un'altra soluzione.

O forse sarà la parola che accompagna l'atto intellettivo, quella che viene accolta nell'immaginazione. L'atto intellettivo, infatti, è senza parti e finché non è uscito, per così dire, al di fuori, ci sfugge; ma la parola, esplicando il pensiero e facendolo passare dall'ambito intellettivo *[10]* a quello immaginativo, ne mostra l'atto come in uno specchio, e così il pensiero è còlto, persiste ed è ricordato.

L'anima si muove sempre verso il pensiero, ma noi ne abbiamo l'apprensione solo quando esso viene a trovarsi nella facoltà immagina-

ἡ ἀντίληψις. Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν ἀεί, *[15]* ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεί· τοῦτο δέ, ὅτι τὸ δεχόμενον οὐ μόνον δέχεται νοήσεις, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα.

31. Ἀλλ' εἰ τοῦ φανταστικοῦ ἡ μνήμη, ἑκατέρα δὲ ἡ ψυχὴ μνημονεύειν εἴρηται, δύο τὰ φανταστικά. Χωρὶς μὲν οὖν οὖσαι ἐχέτωσαν ἑκάτερα, ἐν δὲ τῷ αὐτῷ παρ' ἡμῖν πῶς τὰ δύο καὶ τίνι αὐτῶν ἐγγίνεται; Εἰ μὲν γὰρ ἀμφοτέροις, *[5]* διτταὶ ἀεὶ αἱ φαντασίαι· οὐ γὰρ δὴ τὸ μὲν τῆς ἑτέρας τῶν νοητῶν, τὸ δὲ τῶν αἰσθητῶν· οὕτω γὰρ ἂν παντάπασι δύο ζῷα οὐδὲν ἔχοντα κοινὸν πρὸς ἄλληλα ἔσται. Εἰ οὖν ἀμφοτέραις, τίς ἡ διαφορά; Εἶτα πῶς οὐ γινώσκομεν; Ἢ ὅταν μὲν συμφωνῇ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ, οὐκ *[10]* ὄντων οὐδὲ χωρὶς τῶν φανταστικῶν, κρατοῦντός τε τοῦ τῆς κρείττονος, ἓν τὸ φάντασμα γίνεται, οἷον παρακολουθούσης σκιᾶς τῷ ἑτέρῳ, καὶ ὑποτρέχοντος οἷον σμικροῦ φωτὸς μείζονι· ὅταν δὲ μάχη ᾖ καὶ διαφωνία, ἐκφανὴς ἐφ' αὑτῆς καὶ ἡ ἑτέρα γίνεται, λανθάνει δὲ ἐν ἑτέρῳ, *[15]* ὅτι καὶ ὅλως[a] τὸ διττὸν τῶν ψυχῶν λανθάνει. Εἰς[b] ἓν γὰρ ἦλθον ἄμφω καὶ ἐποχεῖται ἡ ἑτέρα. Ἑώρα οὖν ἡ ἑτέρα πάντα καὶ τὰ μὲν ἔχει ἐξελθοῦσα, τὰ δ' ἀφίησι τῶν τῆς ἑτέρας· οἷον ἑτέρων[c] ὁμιλίας φαυλοτέρων λαβόντες ποτὲ ἄλλους ἀλλαξάμενοι ὀλίγα τῶν ἐκείνων μεμνήμεθα, χρηστοτέρων *[20]* δὲ γεγενημένων πλείω.

32. Τί δὲ δὴ φίλων καὶ παίδων καὶ γυναικός; Πατρίδος δὲ καὶ τῶν ὧν ἂν καὶ ἀστεῖος οὐκ ἄτοπος μνημονεύων; Ἢ τὸ μὲν μετὰ πάθους ἑκάστου, ὁ δὲ ἀπαθῶς ἂν τὰς μνήμας τούτων ἔχοι· τὸ γὰρ πάθος ἴσως καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐν *[5]* ἐκείνῳ καὶ τὰ ἀστεῖα τῶν παθῶν τῇ σπουδαίᾳ, καθόσον τῇ ἑτέρᾳ τι ἐκοινώνησε[a]. Πρέπει δὲ τὴν μὲν χείρονα καὶ τῶν τῆς ἑτέρας ἐνεργημάτων ἐφίεσθαι τῆς μνήμης καὶ μάλιστα, ὅταν ἀστεία ᾖ καὶ αὐτή· γένοιτο γὰρ ἄν τις καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀμείνων καὶ τῇ παιδεύσει τῇ παρὰ τῆς κρείττονος. *[10]* Τὴν δὲ δεῖ ἀσμένως λήθην ἔχειν τῶν παρὰ τῆς

tiva. Poiché altro è il pensiero, altro è l'apprensione del pensiero: noi pensiamo sempre, [15] ma non sempre ne abbiamo l'apprensione, perché il soggetto recettivo non accoglie soltanto pensieri ma anche, d'altra parte, sensazioni.

31. *[Memoria e anima superiore]*

Se la memoria appartiene all'immaginazione e se, come si è detto[64], ciascuna delle due anime possiede ricordi, ci saranno allora due specie di immaginazioni. Ora, finché sono separate, potranno averle benissimo; ma quando sono unite in noi, nello stesso essere, come potranno coesistere e in quale delle due avverrà il ricordo? In entrambe? [5] Ma allora le immaginazioni saranno sempre due; e non si dica che l'immaginazione dell'una sia rivolta agli enti intelligibili e quella dell'altra agli oggetti sensibili: perché allora ci sarebbero due viventi senza rapporto fra loro. Se dunque l'immagine è in ambedue, quale ne è la differenza? Come mai non la avvertiamo?

Ecco: quando l'una s'accorda con l'altra – non [10] essendo separate nemmeno le due immaginazioni – poiché prevale quella dell'anima superiore, si ha un'immagine unica: l'una segue l'altra come un'ombra, o come una debole luce che entri in una luce più forte.

Ma quando ci sia contrasto o disaccordo, anche la seconda immagine si fa visibile per se stessa; ma a noi sfugge che essa sia nell'altra anima, [15] dal momento che, in generale, la dualità delle anime ci sfugge: poiché già entrarono entrambe in un'unità, e l'una rimane in alto. Questa perciò vede tutto e, uscita che sia, serba qualcosa, ma lascia perdere quelle cose che appartenevano all'altra; così come noi, che abbandonammo la compagnia di persone insignificanti e ne frequentammo altre migliori, ricordiamo ben poco delle prime, e di quelle migliori [20] ci ricordiamo di più.

32. *[L'anima buona è obliosa]*

Che diremo del ricordo degli amici, dei figli, della moglie, nonché del ricordo della patria e di tutte le altre cose che anche un animo nobile può ricordare senza vergognarsi? L'immaginazione porta con sé questi ricordi, ciascuno con la propria passione; ma l'uomo nobile ricorda tutto senza passionalità. Forse in principio la passione [5] era presente nell'immaginazione; anzi le passioni più nobili risiedono nell'anima saggia, in quanto anch'essa ebbe un certo rapporto con l'anima inferiore. Ma conviene che l'anima inferiore desiderî agire con la memoria come l'anima superiore, specialmente se sia nobile anch'essa, poiché può darsi che un'anima sia migliore o originariamente o per l'educazione ricevuta dall'anima superiore; [10] questa però deve cercare di di-

χείρονος. Εἴη γὰρ ἂν καὶ σπουδαίας οὔσης τῆς ἑτέρας τὴν ἑτέραν τὴν φύσιν χείρονα εἶναι κατεχομένην ὑπὸ τῆς ἑτέρας βίᾳ. Ὅσῳ δὴ σπεύδει πρὸς τὸ ἄνω, πλειόνων αὐτῇ ἡ λήθη, εἰ μή που πᾶς ὁ βίος αὐτῇ καὶ ἐνταῦθα τοιοῦτος οἷος *[15]* μόνων τῶν κρειττόνων εἶναι τὰς μνήμας· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπείων σπουδασμάτων. Ἀνάγκη οὖν καὶ τῶν μνημονευμάτων· ὥστε ἐπιλήσμονα ἄν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὀρθῶς ἂν λέγοι τρόπῳ τοιούτῳ. Ἐπεὶ καὶ φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν *[20]* συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφιείς. Οὕτω γὰρ καὶ οὐ μετὰ πολλῶν, ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα, ὅταν ἐκεῖ ἐθέλῃ εἶναι, ἔτι οὖσα ἐνταῦθα ἀφίησι πάντα ὅσα ἄλλα· ὀλίγα τοίνυν κἀκεῖ τὰ ἐντεῦθεν· καὶ ἐν οὐρανῷ οὖσα πλείω. Καὶ εἴποι ἂν ὁ Ἡρακλῆς ἐκεῖνος ἀνδραγαθίας *[25]* ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καὶ ταῦτα σμικρὰ ἡγούμενος καὶ μετατεθεὶς εἰς ἁγιώτερον τόπον καὶ ἐν τῷ νοητῷ γεγενημένος καὶ ὑπὲρ τὸν Ἡρακλέα ἰσχύσας τοῖς ἄθλοις, οἷα ἀθλεύουσι σοφοί,

menticare volentieri ciò che le proviene dall'anima inferiore: poiché è possibile che, anche se è saggia l'anima superiore, quella inferiore sia di cattiva natura e sia dominata dall'anima superiore solo con la forza. Quanto più tende all'Intelligibile, tante più cose essa dimentica, a meno che tutta la sua vita, anche quaggiù, non sia tale *[15]* da aver ricordi soltanto delle cose migliori: infatti, anche quaggiù, è bello sottrarsi alle sollecitudini umane[65] e perciò, necessariamente, anche ai loro ricordi: sicché, se qualcuno dicesse che l'anima buona è obliosa, direbbe giustamente in questo senso.

Essa fugge dal molteplice e conduce il molteplice ad unità, *[20]* abbandonando l'indeterminato. Solo così essa non ha più con sé il molteplice, ma è leggera e sola con se stessa: infatti, anche quaggiù, allorché desidera esser lassù, pur rimanendo sulla terra, abbandona qualsiasi altra cosa: poche infatti sono le cose che di qui essa porta lassù: anzi, nella sua dimora celeste il più lo lascia perdere.

Parli pure l'Eracle <omerico>[66] delle sue imprese; *[25]* ma chi le stimi una piccola cosa e sia trasportato in una regione più santa, chi si trovi nel mondo intelligibile e si sia dimostrato più forte di Eracle nelle lotte che affrontano i saggi...[67].

IV 4 (28) ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1. τί οὖν ἐρεῖ; Καὶ τίνων τὴν μνήμην ἕξει ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ἐκείνης γενομένη; Ἢ ἀκόλουθον εἰπεῖν ἐκεῖνα θεωρεῖν καὶ περὶ ἐκεῖνα ἐνεργεῖν, ἐν οἷς ἔστιν, ἢ μηδὲ ἐκεῖ εἶναι. Τῶν οὖν ἐνταῦθα οὐδέν, οἷον ὅτι *[5]* ἐφιλοσόφησε, καὶ δὴ καὶ ὅτι ἐνταῦθα οὖσα ἐθεᾶτο τὰ ἐκεῖ; Ἀλλ' εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κἀκεῖνο θεωρεῖν –καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ «ἐνενοήκειν", ἀλλ' ὕστερον ἄν τις τοῦτ', εἰ ἔτυχεν, εἴποι, τοῦτο δὲ ἤδη μεταβάλλοντος –*[10]* οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ ἐπιγεγενημένων[a]. Εἰ δὲ καί, ὥσπερ δοκεῖ, ἄχρονος πᾶσα νόησις, ἐν αἰῶνι, ἀλλ' οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ, ἀδύνατον μνήμην εἶναι ἐκεῖ οὐχ ὅτι τῶν ἐνταῦθα, ἀλλὰ καὶ ὅλως ὁτουοῦν. Ἀλλὰ ἔστιν *[15]* ἕκαστον παρόν· ἐπεὶ οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἑτέρου ἐπ' ἄλλο. Τί οὖν; οὐκ ἔσται διαίρεσις ἄνωθεν εἰς εἴδη, ἢ κάτωθεν ἐπὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ ἄνω; Τῷ μὲν γὰρ ἄνω μὴ ἔστω[b] ἐνεργείᾳ ὁμοῦ ὄντι, τῇ δὲ ψυχῇ ἐκεῖ οὔσῃ διὰ τί οὐκ ἔσται; Τί οὖν κωλύει καὶ ταύτην τὴν *[20]* ἐπιβολὴν ἀθρόαν ἀθρόων γίγνεσθαι; Ἆρ' οὖν ὥς τινος ὁμοῦ; Ἢ ὡς πολλῶν ὁμοῦ πάσας νοήσεις. Τοῦ γὰρ θεάματος ὄντος ποικίλου ποικίλην καὶ πολλὴν τὴν νόησιν ἅμα γίγνεσθαι καὶ πολλὰς τὰς νοήσεις, οἷον αἰσθήσεις πολλὰς προσώπου ὀφθαλμῷ[c] ἅμα δρωμένων καὶ ῥινὸς καὶ τῶν *[25]* ἄλλων. Ἀλλ' ὅταν ἕν τι διαιρῇ καὶ ἀναπτύσσῃ; Ἢ ἐν τῷ νῷ διῄρηται· καὶ τὸ τοιοῦτον οἷον ἐναπέρεισις μᾶλλον. Τὸ δὲ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει, οἱονεὶ φυτοῦ ἡ τάξις ἐκ ῥιζῶν *[30]* ἀρξαμένη ἕως εἰς τὸ ἄνω τῷ θεωμένῳ οὐκ ἔχει ἄλλως ἢ τάξει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἅμα τὸ πᾶν θεωμένῳ. Ἀλλ' ὅταν εἰς ἓν βλέπῃ, εἰ τα πολλὰ καὶ πάντα ἔχει[d],

1. *[Ogni atto di pensiero è senza tempo]*

...che cosa dirà? quali ricordi conserverà un'anima che sia entrata nel mondo intelligibile, vicino alla realtà suprema?

È logico affermare che essa contempli ed operi fra quegli esseri in mezzo ai quali si trova; oppure essa non è affatto lassù. Nulla essa ricorda delle cose terrene, nemmeno, per esempio, di aver studiato filosofia *[5]* né di aver contemplato, stando quaggiù, gli Intelligibili. Se non è possibile che uno, quando si rivolge col pensiero a un oggetto, faccia qualcosa d'altro che pensarlo e contemplarlo; se nell'atto del pensiero non è contenuta l'idea di «aver pensato», ma essa può essere detta solo più tardi, nel caso che avvenga qualche alterazione: *[10]* così non è possibile che colui che si trovi in stato di purezza nel mondo intelligibile abbia ricordo delle cose che gli sono accadute una volta quaggiù.

E poi, se – com'è plausibile – ogni pensiero è senza tempo, poiché le cose di lassù non sono nel tempo ma nell'eternità, non è possibile lassù il ricordo, non solo delle cose di quaggiù, ma di una cosa qualsiasi. Anzi, *[15]* lì ogni cosa è presente, poiché non c'è né un discorso né un passaggio da cosa a cosa. Ma come? Non c'è divisione, dall'alto, in categorie, e un salire, dal basso, all'universale e al superiore? Si neghi pur questo all'Intelligenza che è tutta in atto; ma perché ciò non varrebbe per l'anima, che si trova lassù?

Che cosa impedisce *[20]* che anch'essa diventi l'intuizione subitanea di cose intuite tutte insieme? Forse è come l'intuizione di una cosa singola colta tutta quanta?

No, ma come se gli atti di pensiero, tutt'insieme, abbracciassero molte cose. Poiché, come la cosa vista è variata, così si fa variato e molteplice anche l'atto del pensiero; e molti sono i pensieri come sono molte le sensazioni nella percezione di un volto, essendo visti nello stesso tempo gli occhi e il naso e le altre parti. *[25]*

Ma se l'anima divide e dispiega qualcosa di unitario?

Nell'Intelligenza la divisione è già fatta, e un simile atto è <per essa> piuttosto un punto d'appoggio; nei generi il prima e il poi non hanno a che fare col tempo, perciò anche il pensiero del prima e del dopo non ha nulla di temporale, ma ha soltanto un rapporto con l'ordine; così, in una pianta, c'è un ordine che parte dalle radici *[30]* e va sino alla cima, ma per l'osservatore il prima e il poi valgono solo come ordinamento, poiché egli vede tutta la pianta in una volta sola.

Ma se l'anima guardi prima a un solo essere di lassù e poi li possegga

πῶς τὸ μὲν πρῶτον ἔσχε, τὸ δὲ ἐφεξῆς; Ἢ ἡ δύναμις ἡ μία οὕτως ἦν μία, ὡς πολλὰ ἐν ἄλλῳ, καὶ οὐ κατὰ μίαν νόησιν πάντα. Αἱ [35] γὰρ ἐνέργειαι οὐ καθ' ἕνα[e], ἀλλ' ἀεὶ πᾶσαι δυνάμει ἑστώσῃ· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γινομένων[f]. Ἤδη γὰρ ἐκεῖνο ὡς μὴ ἓν ὂν δυνηθῆναι τὴν τῶν πολλῶν ἐν αὐτῷ φύσιν δέξασθαι πρότερον οὐκ ὄντων.

2. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἑαυτοῦ δὲ πῶς; Ἢ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἕξει τὴν μνήμην, οὐδ' ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν, οἷον Σωκράτης, ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχή. Πρὸς δὴ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῇ καὶ μάλιστα [5] ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν, ἡ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, κἀκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὢν τότε αὐτός. Τότε οὖν αὐτός τί ἐστιν ἐνεργείᾳ, ὅταν μηδὲν νοῇ; Ἤ, εἰ μὲν αὐτὸς [10] κενός[a] ἐστι παντός, ὅταν μηδὲν νοῇ. Εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν. Ἀλλ' εἰ οὕτω ποιεῖ, μεταβάλλει [15] τὰς νοήσεις, ὃ πρότερον αὐτοὶ οὐκ ἠξιοῦμεν. Ἢ λεκτέον ἐπὶ μὲν τοῦ νοῦ τὸ ὡσαύτως ἔχειν, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς ἐν οἷον ἐσχάτοις τοῦ νοητοῦ κειμένης γίνεσθαι τοῦτο δυνατὸν εἶναι, ἐπεὶ καὶ προσχωρεῖν εἴσω; Εἰ γάρ τι περὶ τὸ μένον γίνεται, δεῖ αὐτὸ παραλλαγὴν πρὸς τὸ μένον ἔχειν μὴ [20] ὁμοίως μένον. Ἢ οὐδὲ μεταβολὴν λεκτέον γίνεσθαι, ὅταν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτόν, καὶ ὅταν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπὶ τὰ ἄλλα· πάντα γὰρ αὐτός ἐστι καὶ ἄμφω ἕν. Ἀλλ' ἡ ψυχὴ ἐν τῷ νοητῷ οὖσα τοῦτο πάσχει τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς αὐτὴν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ; Ἢ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ [25] ἀμετάβλητον καὶ αὐτή. Καὶ γὰρ αὐτή ἐστιν ἅ ἐστιν· ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ᾖ τῷ τόπῳ, εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη, εἴπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα

tutti quanti, come mai essa ne possiede prima uno e gli altri soltanto dopo?

È perché quell'unica facoltà <pensante> si fa molteplice in rapporto ad altro e non abbraccia tutti i suoi pensieri in un unico atto: *[35]* poiché i suoi atti non si compiono singolarmente ma tutt'insieme a causa della potenza che riposa in se stessa; le cose invece appartengono al campo della diversità. Cioè l'oggetto del pensiero, non essendo più uno, può accogliere in sé la natura del molteplice, che prima non esisteva.

Ma su questo basti così.

2. *[C'è il ricordo di noi stessi?]*

E come ci si ricorda di se stessi?

Neppure di se stessi ci si ricorderà, nemmeno uno – per esempio Socrate – si ricorderà di esser lui che contempla, e nemmeno ci si ricorderà di essere intelligenza o anima. Dobbiamo ora pensare che quando uno quaggiù contempla, soprattutto *[5]* se molto intensamente, egli non si volge indietro col pensiero, allora, su se stesso, ma possiede se stesso e volge il suo atto all'oggetto, anzi diventa l'oggetto stesso, offrendo se stesso, diciamo così, quale materia e si lascia formare dall'oggetto contemplato; ed è così solo in potenza se stesso.

L'uomo dunque è in atto se stesso solo quando non pensa nulla?

Certamente: se l'uomo resta se stesso, allora egli *[10]* è vuoto dell'universo poiché non lo pensa. Ma se questo io è tale da essere il tutto, allora, se pensa se stesso, pensa insieme il tutto: sicché un tale essere, guardando a se stesso, vede sé in atto e insieme abbraccia tutte le cose e, contemplando tutte le cose, abbraccia insieme se stesso.

Ma se l'io opera così, muta *[15]* i suoi pensieri; mentre prima dicevamo il contrario. O bisogna dire che per l'Intelligenza vale l'inalterabilità e che solo per l'anima, finché essa si sofferma, per così dire, agli estremi confini del mondo intelligibile, valga questa alterazione? Essa infatti procede sempre più verso l'interno <dell'Intelligenza>. In effetti, se qualcosa si trova intorno all'Immobile, deve presentare qualche differenza rispetto a questo Immobile, non *[20]* essendo immobile allo stesso modo.

No, non si deve parlare di «alterazione» quando, pensando, si passa dagli Intelligibili al proprio io, o come quando si passa dal proprio io agli Intelligibili: poiché Esso è tutto e i due aspetti sono una sola cosa.

Ma l'anima, quando è nel mondo intelligibile, sperimenta ciò come qualcosa di diverso quando pensa prima se stessa e poi gli Intelligibili?

No, se essa è in stato di purezza nel mondo intelligibile, possiede *[25]* anch'essa l'inalterabilità. Essa è allora ciò che sono gli oggetti del suo pensiero. Poiché, quand'essa si trova in quel luogo, deve necessariamente arrivare ad unificarsi con l'Intelligenza, una volta che gli si sia

γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἴς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται, καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο. *[30]* Οὕτως οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἓν ἅμα τῷ νοητῷ ταὐτὸν γενομένη.

3. Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἕν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι καὶ οἷον προκύψασα, μνήμην, ὡς ἔοικεν, ἐφεξῆς λαμβάνει. Μνήμη δὲ ἡ μὲν τῶν ἐκεῖ ἔτι κατέχει μὴ πεσεῖν, ἡ δὲ τῶν ἐνταῦθα *[5]* ὧδὶ φέρει, ἡ δὲ τῶν ἐν οὐρανῷ ἐκεῖ κατέχει, καὶ ὅλως, οὗ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται. Ἦν γὰρ τὸ μνημονεύειν ἢ νοεῖν ἢ φαντάζεσθαι, ἡ δὲ φαντασία αὐτῇ[a] οὐ τῷ ἔχειν, ἀλλ' οἷα ὁρᾷ καὶ οἷα[b] διάκειται· κἂν τὰ αἰσθητὰ ἴδῃ, ὁπόσον αὐτῶν ἂν ἴδῃ, τοσοῦτον ἔχει τὸ βάθος. *[10]* Ὅτι γὰρ ἔχει πάντα δευτέρως καὶ οὐχ οὕτω τελείως, πάντα γίνεται, καὶ μεθόριον οὖσα καὶ ἐν τοιούτῳ κειμένη ἐπ' ἄμφω φέρεται.

4. Ἐκεῖ μὲν οὖν καὶ τἀγαθὸν διὰ νοῦ ὁρᾷ, οὐ γὰρ στέγεται ἐκεῖνο, ὥστε μὴ διελθεῖν εἰς αὐτήν· ἐπεὶ μὴ σῶμα τὸ μεταξὺ ὥστε ἐμποδίζειν· καίτοι καὶ σωμάτων μεταξὺ πολλαχῇ εἰς τὰ τρίτα ἀπὸ τῶν πρώτων ἡ *[5]* ἄφιξις. Εἰ δὲ πρὸς τὰ κάτω δοίη αὑτήν, ἀναλόγως τῇ μνήμῃ καὶ τῇ φαντασίᾳ ἔχει ὃ ἠθέλησε. Διὸ ἡ μνήμη, καὶ ὅταν τῶν ἀρίστων ᾖ, οὐκ ἄριστον. Δεῖ δὲ τὴν μνήμην λαμβάνειν οὐ μόνον ἐν τῷ οἷον αἰσθάνεσθαι ὅτι μνημονεύει, ἀλλὰ καὶ ὅταν διακέηται κατὰ τὰ πρόσθεν παθήματα ἢ *[10]* θεάματα. Γένοιτο γὰρ ἄν, καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει, ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη. Εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν ὡς ἄλλο ἔχοι ἄλλος αὐτὸς ὤν, ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει· ὃ δὴ πάθημα μᾶλλον πεσεῖν ποιεῖ τὴν ψυχήν. Ἀλλ' εἰ ἀφισταμένη τοῦ ἐκεῖ τόπου *[15]* ἀναφέρει τὰς μνήμας ὁπωσοῦν, εἶχε κἀκεῖ ἡ δύναμις[a]· ἡ δὲ ἐνέργεια ἐκείνων ἠφάνιζε τὴν μνήμην. Οὐ γὰρ

rivolta; e, rivolta che gli si sia, non ha alcun termine intermedio e, arrivata nell'Intelligenza, si accorda con lei senza tuttavia perdere se stessa; ambedue sono unità e insieme dualità. *[30]* Finché l'anima si conserva così, non può alterarsi, ma è in rapporto immutabile col pensiero e rimane, nello stesso tempo, cosciente di sé, poiché è diventata una sola e identica cosa con il pensiero intelligibile.

3. *[L'anima diventa ciò che ricorda]*

Ma se l'anima esce dal mondo intelligibile e non rimane in accordo con l'unità ma si compiace della sua individualità e, volendo esser un altro, si sporge, per così dire, al di fuori, allora, come sembra, si ricorda di se stessa. Essa ha sì ancora il ricordo degli Intelligibili che le impedisce di cadere, ma il ricordo delle cose terrene *[5]* la sospinge quaggiù, mentre quello delle cose celesti la trattiene lassù: in generale, l'anima è e diventa ciò di cui si ricorda. Il ricordo è per noi un pensare o un immaginare[68]; ora, l'immaginazione non consiste per l'anima in un avere, ma così com'essa contempla, così anche si dispone; e se vede le cose sensibili, in quel modo in cui le vede, anche ne possiede la molteplicità. *[10]* Vale a dire: l'anima possiede tutte le cose in secondo grado e non così perfettamente <come l'Intelligenza>, e perciò diventa tutte le cose: essa fa da frontiera e, trovandosi in questa situazione, può volgersi nell'uno e nell'altro senso.

4. *[Il ricordo non è un valore supremo]*

Lassù dunque l'anima vede anche il Bene attraverso l'Intelligenza, poiché esso non è così nascosto da non giungere fino ad essa; e nemmeno vi si frappone un corpo così da essere di impedimento: perché, se anche si frapponessero dei corpi, il passaggio dal Primo a ciò che è terzo sarebbe possibile in molti modi. *[5]* Ma qualora l'anima si conceda alle cose inferiori, essa possiede ciò che vuole conforme ai suoi ricordi e alle sue immagini. Perciò il ricordo, fosse anche il ricordo di cose superiori, non è il valore più alto.

Ma la memoria non dev'essere vista soltanto in quell'atto in cui ci accorgiamo di ricordare, ma anche in quello stato in cui ci si trova dopo precedenti impressioni e *[10]* visioni. Poiché è possibile che anche senza aver coscienza di avere, si abbia in sé e con maggior forza di quando se ne sia consapevoli. Chi è consapevole infatti considera ciò che possiede come qualcosa di diverso, essendo egli stesso diverso, ma chi non è conscio di ciò che ha rischia di essere ciò che ha: ed è proprio questa affezione che fa cadere l'anima.

Ma se l'anima, abbandonando il mondo intelligibile, *[15]* riprende i suoi ricordi, vuol dire che essa li conserva, in qualche modo, lassù.

ὡς κείμενοι ἦσαν τύποι, ἵνα ἂν ᾖ ἴσως ἄτοπον τὸ συμβαῖνον, ἀλλ' ἡ δύναμις ἦν ἡ ἀφεθεῖσα ὕστερον εἰς ἐνέργειαν. Παυσαμένης οὖν τῆς ἐν τῷ νοητῷ ἐνεργείας, εἶδεν ἃ *[20]* πρότερον ἡ ψυχή, πρὶν ἐκεῖ γενέσθαι, ἰδοῦσα ἦν.

5. Τί οὖν; Κἀκεῖνα νῦν αὐτὴ ἡ δύναμις, καθ' ἣν τὸ μνημονεύειν, εἰς ἐνέργειαν ἄγει; Ἢ εἰ μὲν μὴ αὐτὰ ἑωρῶμεν, μνήμῃ, εἰ δ' αὐτά, ᾧ κἀκεῖ ἑωρῶμεν. Ἐγείρεται γὰρ τοῦτο οἷς ἐγείρεται, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ὁρῶν περὶ τῶν *[5]* εἰρημένων. Οὐ γὰρ εἰκασίᾳ δεῖ χρώμενον ἀποφαίνεσθαι οὐδὲ συλλογισμῷ τὰς ἀρχὰς ἄλλοθεν εἰληφότι, ἀλλ' ἔστι περὶ τῶν νοητῶν, ὡς λέγεται, καὶ ἐνθάδε οὖσι τῷ αὐτῷ λέγειν, ὃ δύναμιν ἔχει τἀκεῖ θεωρεῖν. Ταὐτὸ γὰρ οἷον ἐγείραντας δεῖ ὁρᾶν τἀκεῖ, ὥστε καὶ ἐγεῖραι ἐκεῖ· οἷον εἴ *[10]* τις ἀνάγων αὑτοῦ τὸν ὀφθαλμὸν ἐπί τινος ὑψηλῆς σκοπιᾶς ὁρῴη ἃ μηδεὶς τῶν οὐ σὺν αὐτῷ ἀναβεβηκότων. Ἡ τοίνυν μνήμη ἐκ τοῦ λόγου φαίνεται ἄρχεσθαι ἀπ' οὐρανοῦ, ἤδη τῆς ψυχῆς τοὺς ἐκεῖ τόπους καταλειπούσης. Ἐντεῦθεν μὲν οὖν ἐν οὐρανῷ γενομένη καὶ στᾶσα θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ *[15]* τῶν ἐνθάδε μνήμην πολλῶν ἔχοι οἵων εἴρηται, καὶ ἐπιγινώσκειν πολλὰς τῶν πρότερον ἐγνωσμένων, εἴπερ καὶ σώματα ἔχειν περὶ αὐτὰς ἀνάγκη ἐν σχήμασιν ὁμοίοις. Καὶ εἰ τὰ σχήματα δὲ ἀλλάξαιντο σφαιροειδῆ ποιησάμεναι, ἆρα διὰ τῶν ἠθῶν καὶ τῆς τῶν τρόπων ἰδιότητος *[20]* γνωρίζοιεν; Οὐ γὰρ ἄτοπον. Τὰ μὲν γὰρ πάθη ἔστωσαν ἀποθέμεναι, τὰ δ' ἤθη οὐ κωλύεται μένειν. Εἰ δὲ καὶ διαλέγεσθαι δύναιντο, καὶ οὕτως ἂν γνωρίζοιεν. Ἀλλ' ὅταν ἐκ τοῦ νοητοῦ κατέλθωσι, πῶς; Ἢ ἀνακινήσουσι τὴν μνήμην, ἐλαττόνως μέντοι ἢ ἐκεῖναι, τῶν αὐτῶν· ἄλλα τε *[25]* γὰρ ἕξουσι μνημονεύειν, καὶ χρόνος πλείων λήθην παντελῆ πολλῶν πεποιηκὼς ἔσται. Ἀλλ' εἰ τραπεῖσαι εἰς τὸν αἰσθητὸν κόσμον εἰς γένεσιν τῇδε πεσοῦνται, ποῖος χρόνος[a] ἔσται τοῦ μνημονεύειν; Ἢ οὐκ ἀνάγκη εἰς πᾶν βάθος πεσεῖν. Ἔστι γὰρ κινηθείσας καὶ στῆναι ἐπί τι *[30]*

Certamente, in potenza; ma il pensiero in atto degli Intelligibili ne allontanava il ricordo. Indubbiamente, essi non erano lì come impronte – ciò che porterebbe, forse, a conseguenze assurde – ma vi erano come potenza che più tardi doveva passare all'atto. Cessata che sia la sua attività nel mondo intelligibile, l'anima vede *[20]* nuovamente ciò che aveva visto prima di entrare lassù.

5. *[Come ricordano le anime discese dall'Intelligenza?]*

E che dunque? È proprio questa potenza, con cui si ha il ricordo, che realizza in noi gli Intelligibili?

No, noi non li vediamo in loro stessi quando li ricordiamo; ma se li vediamo in loro stessi, li vediamo con quel potere con cui li vedevamo lassù. Questo potere si ridesta contemporaneamente agli oggetti che lo destano, ed è questo il potere che vede nei casi di cui si è parlato. *[5]* Per svelarli non è necessario infatti ricorrere né a congetture né a sillogismi, che traggono altrove le loro premesse; ma è possibile parlare degli Intelligibili, come ho asserito, anche a coloro che sono quaggiù, per mezzo di quello stesso potere che ha la funzione di contemplare le entità superiori; quando noi risvegliamo questo potere possiamo vedere gli Intelligibili, e perciò anche ci destiamo lassù: è come se *[10]* uno dall'alto di un osservatorio volga intorno lo sguardo e veda cose che nessuno di coloro che non sono saliti con lui può vedere.

Da quanto si è detto è manifesto che la memoria comincia dal cielo, quando l'anima ha abbandonato i luoghi intelligibili. Risalita da quaggiù al cielo e postavi la sua dimora, non è meraviglia che *[15]* abbia il ricordo delle molte cose terrene, come quelle di cui abbiamo parlato[69], e che riconosca molte anime fra quelle che conobbe prima, in quanto esse rivestono necessariamente dei corpi, in figure simili. E se anche mutassero la loro figura e assumessero corpi di figura sferica, potrebbero essere riconosciute attraverso il loro carattere e i loro particolari atteggiamenti: *[20]* non c'è nulla di assurdo. Le passioni ammettiamo pure che le abbiano deposte, ma nulla impedisce che il carattere resti. E se poi hanno ancora la possibilità di conversare, possono riconoscersi anche in questo modo.

Ma quando le anime discendano dal mondo intelligibile, come ricorderanno?

Esse richiameranno il ricordo di quelle stesse cose, benché più debolmente di quelle anime <che vengono dalla terra>, sia perché avranno altro *[25]* da ricordare, sia perché un tempo più lungo avrà fatto dimenticare completamente molte cose.

Ma se, rivolte al mondo sensibile, cadono qui nel luogo del divenire, quale tipo di ricordi avranno le anime? Ma non è necessario che cadano nel punto più basso del mondo: perché è pur possibile che esse, *[30]*

προελθούσας καὶ οὐδὲν δὲ κωλύει πάλιν ἐκδῦναι, πρὶν γενέσεως ἐλθεῖν ἐπ' ἔσχατον τόπον.

6. Τὰς μὲν οὖν μετιούσας καὶ μεταβαλλούσας [τὰς ψυχὰς] ἔχοι ἄν τις εἰπεῖν ὅτι καὶ μνημονεύσουσι· τῶν γὰρ γεγενημένων καὶ παρεληλυθότων ἡ μνήμη· αἷς δὲ ἐν τῷ αὐτῷ ὑπάρχει μένειν, τίνων ἂν αὗται μνημονεύοιεν; Ἄστρων δὲ *[5]* περὶ ψυχῆς τῶν γε ἄλλων ἁπάντων καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἐπιζητεῖ ὁ λόγος τὰς μνήμας, καὶ τελευτῶν εἶσι καὶ ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, καὶ ἐπιτολμήσει καὶ τοῦ Διὸς αὐτοῦ τὰς μνήμας πολυπραγμονεῖν. Ταῦτα δὲ ζητῶν καὶ τὰς διανοίας αὐτῶν καὶ τοὺς λογισμοὺς τίνες *[10]* εἰσὶ θεωρήσει, εἴπερ εἰσίν. Εἰ οὖν μήτε ζητοῦσι μήτε ἀποροῦσιν – οὐδενὸς γὰρ δέονται, οὐδὲ μανθάνουσιν, ἃ πρότερον οὐκ ἦν αὐτοῖς ἐν γνώσει – τίνες ἂν λογισμοὶ ἢ τίνες συλλογισμοὶ αὐτοῖς γίγνοιντο ἢ διανοήσεις; Ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐτοῖς ἐπίνοιαι καὶ μηχαναί, ἐξ ὧν *[15]* διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὅλως τὰ τῆς γῆς· ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν εὐθημοσύνης.

7. Τί οὖν; Ὅτι τὸν θεὸν εἶδον οὐ μνημονεύουσιν; Ἢ ἀεὶ ὁρῶσιν. Ἕως δ' ἂν ὁρῶσιν, οὐκ ἔνι δήπου φάναι αὐτοῖς ἑωρακέναι· παυσαμένων γὰρ τοῦτο ἂν πάθος εἴη. Τί δέ; Οὐδ' ὅτι περιῆλθον χθὲς τὴν γῆν καὶ τὸ πέρυσιν[a], οὐδ' ὅτι *[5]* ἔζων χθὲς καὶ πάλαι καὶ ἐξ οὗ ζῶσιν; Ἢ ζῶσιν ἀεί· τὸ δὲ ἀεὶ ταὐτὸν ἕν. Τὸ δὲ χθὲς τῆς φορᾶς καὶ τὸ πέρυσι τοιοῦτον ἂν εἴη, οἷον ἂν εἴ τις τὴν ὁρμὴν τὴν κατὰ πόδα ἕνα γενομένην μερίζοι εἰς πολλά, καὶ ἄλλην καὶ ἄλλην καὶ πολλὰς ποιοῖ τὴν μίαν. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα μία φορά, παρὰ *[10]* δὲ ἡμῖν μετροῦνται πολλαὶ καὶ ἡμέραι ἄλλαι, ὅτι καὶ νύκτες διαλαμβάνουσιν. Ἐκεῖ δὲ μιᾶς οὔσης ἡμέρας πῶς πολλαί; Ὥστε οὐδὲ τὸ πέρυσιν. Ἀλλὰ τὸ διάστημα οὐ ταὐτόν, ἀλλ' ἄλλο, καὶ τὸ ζῳδίου τμῆμα ἄλλο. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ «παρῆλθον τόδε, νῦν δὲ ἐν ἄλλῳ εἰμί»; Εἰ δὲ *[15]* καὶ ἐφορᾷ τὰ ἀνθρώπων, πῶς οὐ καὶ τὰς μεταβολὰς τὰς περὶ αὐτούς, καὶ ὅτι νῦν ἄλλοι; Εἰ

dopo aver proceduto un poco nel loro movimento, si fermino; e nulla impedisce che riemergano, prima che siano arrivate al punto estremo del divenire.

6. *[Le anime delle stelle hanno memoria?]*

Ora, delle anime che passano e mutano, si potrebbe dire che abbiano anche ricordi, poiché la memoria riguarda cose accadute e trascorse; ma le anime, cui spetta rimanere nel medesimo stato, che cosa dovrebbero ricordare? *[5]* Tale questione riguarda la memoria delle anime delle stelle e degli altri corpi celesti e quella del sole e della luna e va a finire all'Anima dell'universo ed osa persino esaminare la memoria dello stesso Zeus. Facendo questa ricerca, si esamineranno anche i loro pensieri e ragionamenti, *[10]* ammesso che ce ne siano.

Se dunque esse non indagano né dubitano – perché di nulla hanno bisogno, e nemmeno imparano qualcosa che già non esista nella loro conoscenza –, quali ragionamenti o quali sillogismi o pensieri potrebbero esserci in loro? E neppure esse devono immaginare, nei riguardi delle cose umane, progetti o espedienti con cui *[15]* governare le cose nostre, o, in generale, quelle della terra: poiché è ben diverso il modo in cui il buon ordine discende da loro nell'universo[70].

7. *[C'è memoria nelle stelle?]*

Ma come? Non ricorderanno le anime di aver veduto Dio?

No, esse lo vedono sempre, e finché lo vedono non possono certo dichiarare di averlo visto: questa condizione sarebbe di coloro che avessero cessato <di vederlo>.

Come? Non ricordano nemmeno che ieri si aggiravano sulla terra, non ricordano *[5]* l'anno scorso, non ricordano che ieri vivevano e che lontano è l'inizio della loro vita?

No, esse vivono sempre, e il «sempre» è un'unità eguale a se stessa; parlare, nel moto celeste, di «ieri» e di un «anno fa», sarebbe come se uno volesse suddividere in parecchi movimenti il passo del piede che è un passo unico e volesse ridurre questo passo unico in tanti piccoli passi l'uno dopo l'altro. Anche qui, nel cielo, il movimento è unitario, *[10]* ma noi lo misuriamo riducendolo a una molteplicità di giorni, poiché le notti li separano; lassù invece, dove c'è una sola giornata, come i giorni potrebbero essere molti? Non ha senso dunque dire «un anno fa».

Però lo spazio percorso non è sempre identico, ma è via via diverso, e variabile è il segno dello zodiaco. E allora, perché il pianeta non potrebbe dire: «Ho varcato questo segno, ora mi trovo in un altro»? *[15]* E poi, se esso vigila sugli eventi umani, come non vedrebbe anche i loro mutamenti e non osserverebbe che ora essi sono diversi di prima?

δὲ τοῦτο, καὶ ὅτι πρότερον ἕτεροι καὶ ἕτερα· ὥστε καὶ μνήμη.

8. Ἢ οὐκ ἀνάγκη οὔτε ὅσα τις θεωρεῖ ἐν μνήμῃ τίθεσθαι, οὔτε τῶν πάντη κατὰ συμβεβηκὸς ἐπακολουθούντων ἐν φαντασίᾳ γίγνεσθαι, ὧν τε ἡ νόησις καὶ ἡ γνῶσις ἐνεργεστέρα, εἰ ταῦτα αἰσθητῶς γίγνοιτο, οὐκ *[5]* ἀνάγκη παρέντα τὴν γνῶσιν αὐτῶν τῷ κατὰ μέρος αἰσθητῷ τὴν ἐπιβολὴν ποιεῖσθαι, εἰ μή τις ἔργῳ οἰκονομοῖτό τι, τῶν ἐν μέρει τῇ γνώσει τοῦ ὅλου ἐμπεριεχομένων. Λέγω δὲ ἕκαστον ὧδε· πρῶτον μὲν τὸ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι, ἅ τις ὁρᾷ, παρατίθεσθαι παρ' αὐτῷ. Ὅταν γὰρ μηδὲ[a] διαφέρῃ, ἢ *[10]* μὴ πρὸς αὐτὸν ᾖ ὅλως ἡ αἴσθησις ἀπροαιρέτως τῇ διαφορᾷ τῶν ὁρωμένων κινηθεῖσα, τοῦτο αὐτὴ ἔπαθε μόνη τῆς ψυχῆς οὐ δεξαμένης εἰς τὸ εἴσω, ἅτε μήτε πρὸς χρείαν μήτε πρὸς ἄλλην ὠφέλειαν αὐτῆς τῆς διαφορᾶς μέλον. Ὅταν δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτὴ πρὸς ἄλλοις ᾖ καὶ παντελῶς, *[15]* οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο τῶν τοιούτων παρελθόντων τὴν μνήμην, ὅπου μηδὲ παρόντων γινώσκει τὴν αἴσθησιν. Καὶ μὴν ὅτι τῶν πάντη κατὰ συμβεβηκὸς γινομένων οὐκ ἀνάγκη ἐν φαντασίᾳ γίνεσθαι, εἰ δὲ καὶ γίνοιτο, οὐχ ὥστε καὶ φυλάξαι καὶ παρατηρῆσαι, ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ τοιούτου οὐ *[20]* δίδωσι συναίσθησιν, μάθοι ἄν τις, εἰ τὸ λεγόμενον οὕτω λάβοι. Λέγω δὲ ὧδε· εἰ μηδέποτε προηγούμενον γίνεται τὸν ἀέρα τόνδε εἶτα τόνδε τεμεῖν ἐν τῷ κατὰ τόπον κινεῖσθαι, ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον διελθεῖν, οὔτ' ἂν τήρησις αὐτοῦ οὔτ' ἂν ἔννοια βαδίζουσι γένοιτο. Ἐπεὶ καὶ τῆς ὁδοῦ εἰ μὴ ἐγίνετο *[25]* τὸ τόδε διανύσαι προηγούμενον, δι' ἀέρος δὲ ἦν τὴν διέξοδον ποιήσασθαι, οὐκ ἂν ἐγένετο ἡμῖν μέλειν τὸ ἐν ὅτῳ σταδίῳ γῆς ἐσμεν, ἢ ὅσον ἠνύσαμεν· καὶ εἰ κινεῖσθαι δὲ ἔδει μὴ τοσόνδε χρόνον, ἀλλὰ μόνον κινεῖσθαι, μηδ' ἄλλην τινὰ πρᾶξιν εἰς χρόνον ἀνήγομεν, οὐκ ἂν ἐν μνήμῃ *[30]* ἄλλον ἂν καὶ ἄλλον χρόνον ἐποιησάμεθα. Γνώριμον δέ, ὅτι τῆς διανοίας ἐχούσης τὸ πραττόμενον ὅλον καὶ πιστευούσης οὕτω πάντως πραχθήσεσθαι οὐκ ἂν ἔτι προσέχοι γιγνομένοις ἑκάστοις. Καὶ μὴν καὶ ὅταν τις ταὐτὸν ἀεὶ ποιῇ, μάτην ἂν ἔτι παρατηροῖ ἕκαστα τοῦ ταὐτοῦ. Εἰ οὖν *[35]* τὰ ἄστρα φερόμενα τὰ αὐτῶν πράττοντα φέρεται καὶ οὐχ ἵνα παρέλθῃ ταῦτα ὅσα παρέρχεται,

Ma se è così, osserverà che prima c'erano altri uomini e altre cose: perciò nell'astro ci sarà memoria.

8. *[Le stelle godono d'una vita sempre eguale]*

Ma non è necessario che ciò che viene contemplato sia depositato nella memoria; e nemmeno è necessario che le circostanze accidentali concomitanti siano rese presenti nell'immagine; e poi, se alcune cose, di cui si ha più chiaro il pensiero e la conoscenza, si traducono sensibilmente, *[5]* non è necessario lasciar da parte questa vera conoscenza e prestare attenzione ai particolari sensibili, a meno che non abbia bisogno, per la sua attività pratica, di qualcuna di quelle cose particolari che sono contenute nella conoscenza del tutto.

Chiarisco ciascun punto in questo modo. Primo: non è necessario conservare in sé tutto ciò che si vede. Quando <l'oggetto percepito> sia indifferente, *[10]* oppure la sensazione non arrivi propriamente all'io, essendo stata provocata involontariamente dalla differenza delle cose vedute, allora soltanto la sensazione ne è affetta, ma l'anima nulla ha accolto nel suo intimo, poiché essa non ha interesse alcuno a codesta differenza, né per qualche necessità né per altra utilità. Quando poi la sua attività sia rivolta ad altre cose, *[15]* essa non può affatto conservare alcun ricordo di queste cose, una volta che siano trascorse, poiché nemmeno ne ha la percezione quando siano presenti.

Inoltre, che non sia necessario che di tutte le circostanze concomitanti sia presente l'immagine e che, se anche lo fosse, non sia tale da essere custodita e conservata, che anzi l'impronta di cose simili *[20]* non provochi alcuna coscienza: tutto questo lo si capirà se si intenda ciò che si è detto, nel modo seguente.

Ecco: se avviene che, movendoci da un luogo a un altro o, meglio, attraversando un luogo, non ci prefiggiamo affatto di fendere ora questa ora quella zona dell'aria, non ne conserviamo il ricordo, anzi nemmeno ci badiamo, mentre camminiamo. Se, in un viaggio, *[25]* non ci fossimo prefissi di percorrere una certa distanza e potessimo fare il tragitto per l'aria, non ci preoccuperemmo di sapere a quale pietra miliare ci troviamo o quanta strada abbiamo fatta; e, finalmente, se dovessimo stare in movimento non per un determinato tempo, ma essere semplicemente in movimento, senza riferire al tempo nessun'altra azione, noi non faremmo entrare nella memoria *[30]* la successione dei tempi.

Si sa, inoltre, che quando si possiede l'idea globale di una cosa che si va facendo e si ha fiducia che essa sarà eseguita compiutamente, non si bada più ai singoli particolari. Anzi, quando si compie ininterrottamente lo stesso atto, è inutile fare attenzione ai singoli momenti di quell'atto che resta sempre eguale. Ora, *[35]* se le stelle, nella loro corsa, si muovono per fare quello che devono fare e non con lo scopo preciso

καὶ τὸ ἔργον αὐτοῖς οὔτε ἡ θέα ὧν πάρεισιν, οὔτε τὸ παρελθεῖν, κατὰ συμβεβηκός τε ἡ πάροδος, πρὸς ἄλλοις τε ἡ γνώμη μείζοσι, τά τε αὐτὰ ἀεὶ δι' ὧν διέρχονται ταῦτα, ὅ τε χρόνος οὐκ *[40]* ἐν λογισμῷ ὁ ἐν τοσῷδε, εἰ καὶ διῃρεῖτο, οὐκ ἀνάγκη οὔτε τόπων ὧν παρίασιν οὔτε χρόνων εἶναι μνήμην· ζωήν τε τὴν αὐτὴν ἔχοντα, ὅπου καὶ τὸ τοπικὸν αὐτοῖς περὶ ταὐτόν, ὡς μὴ τοπικόν, ἀλλὰ ζωτικὸν τὸ κίνημα εἶναι ζῴου ἑνὸς εἰς αὐτὸ ἐνεργοῦντος ἐν στάσει μὲν ὡς πρὸς τὸ *[45]* ἔξω, κινήσει δὲ τῇ ἐν αὐτῷ ζωῇ ἀιδίῳ οὔσῃ –καὶ μὴν εἰ καὶ χορείᾳ ἀπεικάσειέ τις τὴν κίνησιν αὐτῶν, εἰ μὲν ἱσταμένη[b] ποτέ, ἡ πᾶσα ἂν εἴη τελεία ἡ συντελεσθεῖσα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, ἀτελὴς δὲ ἡ ἐν μέρει ἑκάστη· εἰ δὲ τοιαύτη[c] οἵα ἀεί, τελεία ἀεί. Εἰ δὲ ἀεὶ τελεία, οὐκ ἔχει *[50]* χρόνον ἐν ᾧ τελεσθήσεται οὐδὲ τόπον· ὥστε οὐδὲ ἔφεσιν ἂν ἔχοι οὕτως· ὥστε οὔτε χρονικῶς οὔτε τοπικῶς μετρήσει· ὥστε οὐδὲ μνήμη τούτων. Εἰ μέντοι αὐτοὶ μὲν ζωὴν ζῶσι μακαρίαν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς τὸ ζῆν προσεμβλέποντες, τῇδε δὲ τῶν ψυχῶν[d] αὐτῶν πρὸς ἓν ταύτῃ τῇ νεύσει[e] καὶ τῇ ἐξ *[55]* αὐτῶν εἰς τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐλλάμψει ὥσπερ[f] χορδαὶ ἐν λύρᾳ συμπαθῶς κινηθεῖσαι μέλος ἂν ᾄσειαν ἐν φυσικῇ τινι ἁρμονίᾳ. Εἰ οὕτω[g] κινοῖτο ὁ σύμπας οὐρανὸς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ, πρὸς αὐτὸν φερόμενος καὶ αὐτός, καὶ ἄλλα ἄλλως πρὸς τὸ αὐτὸ ἄλλης αὐτοῖς καὶ τῆς θέσεως οὔσης, *[60]* ἔτι ἂν μᾶλλον ὁ λόγος ἡμῖν ὀρθοῖτο μιᾶς ζωῆς καὶ ὁμοίας τῆς πάντων ἔτι μᾶλλον οὔσης.

9. Ὁ δὲ δὴ πάντα κοσμῶν Ζεὺς καὶ ἐπιτροπεύων καὶ διατιθεὶς εἰσαεί, ψυχὴν βασιλικὴν καὶ βασιλικὸν νοῦν ἔχων καὶ πρόνοιαν, ὅπως γίνοιτο, καὶ γινομένων ἐπιστασίαν καὶ τάξει διοικῶν καὶ περιόδους ἐλίττων πολλὰς *[5]* ἤδη καὶ τελέσας, πῶς ἂν ἐν τούτοις ἅπασι μνήμην οὐκ ἔχοι; Ὁπόσαι τε ἐγένοντο καὶ οἷαι αἱ περίοδοι, καὶ ὡς ἂν καὶ ἔπειτα γένοιτο, μηχανώμενος καὶ συμβάλλων καὶ λογιζόμενος μνημονικώτατος ἂν εἴη πάντων, ὅσῳ καὶ δημιουργὸς σοφώτατος. Τὸ μὲν οὖν τῶν περιόδων τῆς *[10]* μνήμης καὶ καθ' αὐτὸ ἂν ἔχοι πολλὴν ἀπορίαν, ὁπόσος ἀριθμὸς εἴη καὶ εἰ εἰδείη. Πεπερασμένος γὰρ ὢν ἀρχὴν τῷ παντὶ χρονικὴν

di percorrere ciò che effettivamente percorrono; se il loro compito non è né lo spettacolo delle cose alle quali passano vicino, né il percorso di quegli spazi; se tale percorso è soltanto accidentale, poiché il loro pensiero è volto a cose più grandi (e queste rimangono sempre immutabili mentre esse vanno errando); se il tempo *[40]* non rientra in un calcolo quantitativo, ammesso che sia divisibile: allora non è necessario che le stelle abbiano memoria, né di quei luoghi dove trascorrono né di quei tempi. E poiché le stelle godono una vita sempre eguale a se stessa, in quanto il loro moto spaziale s'aggira intorno allo stesso centro così da essere più moto vitale che spaziale, esse fanno parte di un vivente unico che agisce su se stesso e che è in quiete rispetto a ciò che è al di fuori *[45]* di esso ed è in movimento in forza della sua intima vita che è eterna. Si potrebbe paragonare il movimento delle stelle a una danza: se essa a un certo momento cessa, sarà perfetta soltanto se sarà compiuta interamente dal principio alla fine, mentre sarà imperfetto il singolo movimento; ma se la danza è tale da durare eternamente, allora anche il movimento sarà sempre perfetto. E se è sempre perfetto, non ha *[50]* bisogno di tempo in cui debba esser compiuto, e nemmeno di spazio. E se è così, non avrà desiderî né sarà soggetto a misurazioni spaziali e temporali; e perciò non avrà memoria di queste cose.

Ma le stelle vivono una vita beata e contemplano questa vita con le loro anime; con l'inclinazione delle loro anime verso un centro e *[55]* col loro splendore che si effonde in tutto il cielo, esse sono come corde di una lira che, vibrando concordemente, cantano un canto naturalmente armonioso; e se tale è il movimento del cielo e le sue parti sono orientate verso di esso mentre anch'esso si volge su se stesso e le parti, pur per vie diverse (avendo ciascuna la propria posizione) si muovono nella stessa direzione, *[60]* ancor più è confermata la nostra asserzione, poiché la vita di tutte le stelle è unitaria e veramente uniforme.

9. *[L'opera di Zeus è infinita]*

Ma Zeus, che ordina tutte le cose e tutte le guida e dispone[71], che in eterno ha «un'anima regale e un'intelligenza regale»[72], che ad esse provvede affinché avvengano e, mentre avvengono, le governa e dirige gli astri secondo una norma e li fa roteare per innumerevoli volte, *[5]* come non avrebbe memoria di tutte queste cose? Se egli progetta e paragona e calcola quanti sono i giri compiuti e come dovranno compiersi nel futuro, dovrebbe essere dotato della memoria più forte di tutti, in quanto è il Demiurgo più abile di tutti.

Se non che, riguardo alla memoria delle rivoluzioni cosmiche, *[10]* essa presenta per se stessa una grave domanda: quale sia cioè il loro numero e se Zeus lo conosca. Se questo numero fosse finito, si attribuirebbe all'universo una origine nel tempo; ma se è infinito, Zeus non

δώσει· εἰ δ' ἄπειρος, οὐκ εἰδήσει, ὁπόσα τὰ αὐτοῦ ἔργα. Ἢ ὅτι ἓν εἰδήσει καὶ μίᾳ ζωῇ ἀεὶ – οὕτως[a] γὰρ ἄπειρος – καὶ τὸ ἓν οὐ γνώσει ἔξωθεν, ἀλλ' ἔργῳ, *[15]* συνόντος ἀεὶ τοῦ οὕτως ἀπείρου, μᾶλλον δὲ παρεπομένου καὶ θεωρουμένου οὐκ ἐπακτῷ γνώσει. Ὡς γὰρ τὸ αὐτοῦ ἄπειρον τῆς ζωῆς οἶδεν, οὕτω καὶ τὴν ἐνέργειαν τὴν εἰς τὸ πᾶν οὖσαν μίαν, οὐχ ὅτι εἰς τὸ πᾶν.

10. Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχήν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὁτὲ μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὁτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. Ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ *[5]* ἀφαιρετέον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. Ἡ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον, εἰ οὖν καὶ αὕτη μὴ ἐν τῷ λογίζεσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μηδ' ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν. Ἤδη γὰρ ἐξεύρηται καὶ τέτακται *[10]* ἃ δεῖ, οὐ ταχθέντα· τὰ γὰρ ταχθέντα ἦν τὰ γινόμενα, τὸ δὲ ποιοῦν αὐτὰ ἡ τάξις· τοῦτο δὲ ψυχῆς ἐνέργεια ἐξηρτημένης μένης οὔσης[a] φρονήσεως, ἧς εἰκὼν ἡ ἐν αὐτῇ τάξις. Οὐ τρεπομένης δὲ ἐκείνης ἀνάγκη μηδὲ ταύτην τρέπεσθαι· οὐ γὰρ ὁτὲ μὲν βλέπει ἐκεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ βλέπει· *[15]* ἀπολειπομένη γὰρ ἂν ἀποροῖ· μία γὰρ ψυχὴ καὶ ἓν ἔργον. Τὸ γὰρ ἡγεμονοῦν ἓν κρατοῦν ἀεί, καὶ οὐχ ὁτὲ μὲν κρατοῦν, ὁτὲ δὲ κρατούμενον· πόθεν γὰρ τὰ πλείω, ὥστε καὶ γενέσθαι μάχην ἢ ἀπορίαν; Καὶ τὸ διοικοῦν ἓν τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἐθέλει· διὰ τί γὰρ ἂν καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἵνα εἰς πλείω *[20]* ἀπορῇ; Καίτοι, εἰ καὶ ἓν οὖσα μεταβάλλοι, οὐκ ἂν ἀποροῖ· οὐ γὰρ ὅτι ἤδη πολλὰ τὸ πᾶν καὶ μέρη ἔχει καὶ ἐναντιώσεις πρὸς τὰ μέρη, διὰ τοῦτο ἂν ἀποροῖ, ὅπως διαθεῖτο· οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων οὐδ' ἀπὸ τῶν μερῶν ἄρχεται, ἀλλ' ἀπὸ τῶν πρώτων, καὶ ἀπὸ πρώτου ἀρξαμένη ὁδῷ ἀνεμποδίστῳ *[25]* ἐπὶ πάντα εἶσι καὶ κοσμεῖ καὶ διὰ τοῦτο κρατεῖ, ὅτι ἐφ' ἑνὸς ἔργου μένει τοῦ αὐτοῦ καὶ ταὐτόν. Εἰ δ' ἄλλο καὶ ἄλλο βούλοιτο, πόθεν τὸ ἄλλο; Εἶθ' ὅ τι χρὴ ποιεῖν ἀπορήσει, καὶ ἀσθενήσει τὸ ἔργον

potrà conoscere quante sono le sue operazioni. Egli saprà che esso è uno e che vive di una vita eternamente unitaria. In questo senso esso è infinito; e questa unità egli la conoscerà non dal di fuori ma dall'opera stessa: *[15]* l'infinità così intesa è eternamente con lui, o meglio, lo accompagna ed è contemplata con un atto di conoscenza non acquisito. E come egli conosce l'infinitezza della sua vita, così conosce anche l'attività che si diffonde nell'universo, non in quanto è diffusa nell'universo ma in quanto è una.

10. *[L'Anima è unitaria e unitaria è anche la sua opera]*

Del Principio ordinatore noi parliamo in due sensi: ora come «Demiurgo», ora come «Anima del mondo»; e quando parliamo di Zeus, ora ci riferiamo al «Demiurgo», ora al Principio che regge l'universo. Ma adesso, riguardo al Demiurgo, *[5]* dobbiamo eliminare assolutamente ogni «prima» e ogni «dopo» e attribuirgli una vita immutabile e atemporale. Ma la vita dell'universo, che implica in sé il Principio reggente, richiede un discorso più lungo. Certamente, l'Anima del mondo non trascorre la sua vita nel calcolare e nel ricercare quello che deve fare! Poiché ciò che egli deve fare è già ideato e ordinato, *[10]* non però ordinato a un certo momento, perché le cose fatte a un certo momento erano degli accadimenti; ma il principio creatore è l'ordinamento stesso, cioè l'attività dell'anima, la quale dipende da quella immobile saggezza la cui immagine è l'ordine interiore dell'anima stessa.

Proprio perché questa saggezza non subisce mutamenti, necessariamente non può mutare nemmeno l'anima: infatti non ci sono momenti in cui essa guardi lassù e momenti in cui non guardi *[15]* (in tal caso, rimarrebbe nell'incertezza). L'anima è una e una è la sua opera: anche il Principio reggente è sempre uno, e mai accade che una volta domini e una volta sia dominato: da dove infatti sorgerebbe quella molteplicità che potrebbe generare il contrasto e l'incertezza? La potenza, unica, che governa l'universo, vuol sempre la stessa cosa: perché dovrebbe volere ora l'una ora l'altra cosa e oscillare nell'incertezza? *[20]*

Eppure, anche se, rimanendo una, mutasse le cose, non rimarrebbe tuttavia nell'incertezza: poiché, se pur vi sono nel mondo tante forme e parti e tanti contrasti fra le parti, non per questo l'anima sarà incerta sul come disporle: essa non comincia dalle cose ultime e dalle parti, ma dalle cose prime e, partendo da ciò che è primo, procede senza ostacoli sul suo cammino *[25]* verso tutte le altre e dà loro ordinamento e il suo dominio è possibile perché essa persevera in un'opera unitaria e identica e rimane sempre la stessa.

Se essa volesse ora questa ora quella cosa, da dove verrebbe questo cambiamento? L'anima esiterebbe su quello che debba creare e la sua

αὐτῇ εἰς ἀμφίβολον τοῦ πράττειν ἐν λογισμοῖς ἰούσῃ.

11. Ἔστι γὰρ ὥσπερ ἐφ' ἑνὸς ζῴου ἡ διοίκησις, ἡ μέν τις ἀπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ μερῶν, ἡ δέ τις ἀπὸ τῶν ἔνδον καὶ τῆς ἀρχῆς, καθάπερ ἰατρὸς μὲν ἔξωθεν ἀρχόμενος καὶ κατὰ μέρος ἄπορος πολλαχῇ καὶ βουλεύεται, ἡ δὲ φύσις *[5]* ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἀπροσδεὴς βουλεύσεως. Καὶ δεῖ τοῦ παντὸς τὴν διοίκησιν καὶ τὸν διοικοῦντα ἐν τῷ ἡγεῖσθαι οὐ κατ' ἰατροῦ ἕξιν εἶναι, ἀλλ' ὡς ἡ φύσις. Πολὺ δὲ μᾶλλον ἐκεῖ τὸ ἁπλοῦν, ὅσῳ κατὰ πάντων ἐμπεριειλημμένων ὡς μερῶν ζῴου ἑνός. Πάσας γὰρ τὰς φύσεις κρατεῖ μία, αἱ *[10]* δὲ ἕπονται ἀνηρτημέναι καὶ ἐξηρτημέναι καὶ οἷον ἐκφῦσαι, ὡς αἱ ἐν κλάδοις τῇ τοῦ ὅλου φυτοῦ. Τίς οὖν ὁ λογισμὸς ἢ τίς ἀρίθμησις ἢ τίς ἡ μνήμη παρούσης ἀεὶ φρονήσεως καὶ ἐνεργούσης καὶ κρατούσης καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ διοικούσης; Οὐ γὰρ δὴ ὅτι ποικίλα καὶ διάφορα τὰ γινόμενα, δεῖ *[15]* συνεπόμενον ταῖς τοῦ γινομένου μεταβολαῖς καὶ τὸ ποιοῦν ἡγεῖσθαι. Ὅσῳ γὰρ ποικίλα τὰ γινόμενα, τοσούτῳ τὸ ποιοῦν ὡσαύτως μένον. Πολλὰ γὰρ καὶ ἐφ' ἑνὸς ἑκάστου ζῴου τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμοῦ πάντα, αἱ ἡλικίαι, αἱ ἐκφύσεις ἐν χρόνοις, οἷον κεράτων, γενείων, *[20]* μαζῶν αὐξήσεις, ἀκμαί, γενέσεις ἄλλων, οὐ τῶν πρόσθεν λόγων ἀπολλυμένων, ἐπιγιγνομένων δὲ ἄλλων· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ καὶ ἐν τῷ γεννωμένῳ αὖ ζῴῳ τὸν αὐτὸν καὶ σύμπαντα λόγον εἶναι. Καὶ δὴ τὴν αὐτὴν φρόνησιν ἄξιον περιθεῖναι καὶ ταύτην καθόλου εἶναι οἷον κόσμου φρόνησιν *[25]* ἑστῶσαν, πολλὴν μὲν καὶ ποικίλην καὶ αὖ ἁπλῆν ζῴου ἑνὸς μεγίστου, οὐ τῷ πολλῷ ἀλλοιουμένην, ἀλλὰ ἕνα λόγον καὶ ὁμοῦ πάντα· εἰ γὰρ μὴ πάντα, οὐκ ἐκείνη, ἀλλὰ τῶν ὑστέρων καὶ μερῶν ἡ φρόνησις.

12. Ἀλλ' ἴσως τὸ μὲν τοιοῦτον ἔργον φύσεως ἄν τις εἴποι, φρονήσεως δὲ ἐν τῷ παντὶ οὔσης καὶ λογισμοὺς ἀνάγκη καὶ μνήμας εἶναι. Ἔστι δὲ τοῦτο ἀνθρώπων τὸ φρονεῖν ἐν τῷ μὴ φρονεῖν τιθεμένων, καὶ τὸ ζητεῖν *[5]* φρονεῖν τὸ αὐτὸ τῷ φρονεῖν

opera ne sarebbe indebolita, poiché essa, ragionando, si moverebbe incerta nel suo agire.

11. *[Il governo della natura non deriva dalla riflessione]*

Del governo del mondo si può parlare come del governo del singolo vivente; ve n'è uno che comincia dall'esterno e dalle parti, e un altro che comincia dal di dentro e dal principio: il primo è simile a un medico che comincia dal di fuori e dalle parti ed è spesso dubbioso e deve riflettere; la natura invece *[5]* parte dal principio e non ha bisogno di riflettere. Il Principio che governa l'universo non si comporta, nel reggerlo, come il medico ma come la natura. Qui però la semplicità è molto maggiore, perché tale governo si esercita su tutti gli esseri connessi insieme come parti di un unico animale. Un unico Principio domina tutti gli esseri della natura, *[10]* i quali lo seguono, avvinti e sospesi ad esso e germoglianti, per così dire, da esso, come rami che dipendono dall'intera pianta.

Quale calcolo, quale numerazione o quale ricordo saranno necessari qui dove una saggezza, eternamente presente e operante, domina e governa sempre eguale a se stessa? E poiché le cose che accadono sono varie e differenziate, non c'è bisogno *[15]* di pensare che il loro Creatore ne segua i mutamenti; anzi, quanto più i fenomeni sono differenti, tanto più il Principio creatore permane inalterabile.

Anche in ciascun animale le cose che avvengono per natura sono molteplici e non si presentano tutte insieme: lo spuntare, a suo tempo, delle corna o della barba, *[20]* il gonfiarsi delle mammelle, la maturità, la generazione di nuovi individui; e mentre appaiono altri esseri, le precedenti ragioni formali non muoiono. E ciò è evidente anche dal fatto che al nuovo essere vivente che è nato appartiene interamente la stessa ragione formale. È dunque giusto che noi attribuiamo un'identica ragione all'Anima del mondo: essa è, in certo modo, la saggezza immutabile dell'universo nel suo insieme; *[25]* molteplice e varia e nondimeno semplice, essa appartiene a un unico immenso vivente e la molteplicità non riesce ad alterarla: essa è un'unica ragione ed è, insieme, tutte le cose, perché, se non fosse tutte le cose[73], essa non sarebbe la saggezza dell'universo, ma di cose posteriori e parziali.

12. *[Il Principio dell'universo non ha bisogno di riflessione]*

Ma forse – dirà qualcuno – questo modo di operare è proprio della natura, mentre la ragione che è nell'universo è necessario che abbia riflessioni e ricordi. Questa è un'obiezione di gente che ripone il pensiero razionale in ciò che non è pensiero razionale, e che considera la ricerca *[5]* del pensare come identica al vero pensare. Questo riflet-

νενομικότων. Τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρονεῖν[a] καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος[b]; Ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος κιθαρίζοντι εἰς κιθάρισιν καὶ μελετῶντι εἰς ἕξιν καὶ ὅλως τῷ μανθάνοντι εἰς γνῶσιν. Ζητεῖ γὰρ μαθεῖν *[10]* ὁ λογιζόμενος ὅπερ ὁ ἤδη ἔχων φρόνιμος· ὥστε ἐν τῷ στάντι τὸ φρονεῖν. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ λογισάμενος· ὅταν γὰρ εὕρῃ ὃ δεῖ, πέπαυται λογιζόμενος· καὶ ἀνεπαύσατο ἐν τῷ φρονῆσαι γενόμενος. Εἰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς μανθάνοντας τὸ ἡγούμενον τοῦ παντὸς τάξομεν, λογισμοὺς *[15]* ἀποδοτέον καὶ ἀπορίας καὶ μνήμας συμβάλλοντος τὰ παρεληλυθότα τοῖς παροῦσι καὶ τοῖς μέλλουσιν. Εἰ δὲ κατὰ τὸν εἰδότα, ἐν στάσει ὅρον ἐχούσῃ νομιστέον αὐτοῦ εἶναι τὴν φρόνησιν. Εἶτα εἰ μὲν οἶδε τὰ μέλλοντα –τὸ γὰρ μὴ εἰδέναι λέγειν ἄτοπον –διὰ τί οὐχὶ καὶ ὅπως ἔσται οὐκ *[20]* εἰδήσει; Εἰ δὲ εἰδήσει καὶ ὅπως ἔσται, τί ἔτι δεῖ τοῦ λογίζεσθαι καὶ τοῦ τὰ παρεληλυθότα πρὸς τὰ παρόντα συμβάλλειν; Καὶ ἡ γνῶσις δὲ τῶν μελλόντων, εἴπερ αὐτῷ συγχωρεῖται παρεῖναι, οὐ τοιαύτη ἂν εἴη, οἵα τοῖς μάντεσι πάρεστιν, ἀλλ' οἵα αὐτοῖς τοῖς ποιοῦσι τοῖς πεπιστευκόσιν *[25]* ὅτι ἔσται, τοῦτο δὲ ταὐτὸν τοῖς πάντα κυρίοις, οἷς οὐδὲν ἀμφίβολον οὐδὲ ἀμφιγνοούμενον. Οἷς ἄρα ἄραρεν ἡ δόξα, τούτοις παραμένει. Ἡ αὐτὴ ἄρα καὶ περὶ μελλόντων φρόνησις, οἵα καὶ ἡ περὶ παρόντων, κατὰ τὸ ἑστάναι· τοῦτο δὲ λογισμοῦ ἔξω. Ἀλλ' εἰ μὴ οἶδε τὰ μέλλοντα, ἃ *[30]* αὐτὸς ποιήσει, οὐδὲ εἰδήσει ποιῆσαι[c] οὐδὲ πρός τι βλέπων ποιήσει, ἀλλὰ τὸ ἐπελθὸν ποιήσει[d]· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ εἰκῇ. Μένει ἄρα καθὸ ποιήσει. Ἀλλ' εἰ μένει καθὸ ποιήσει, οὐκ ἄλλως ποιήσει, ἢ ὡς οἷον τὸ ἐν αὐτῷ παράδειγμα ἔχει. Μοναχῶς ἄρα ποιήσει καὶ ὡσαύτως· οὐ *[35]* γὰρ νῦν μὲν ἄλλως, ὕστερον δὲ ἄλλως, ἢ τί κωλύει ἀποτυχεῖν; Εἰ δὲ τὸ ποιούμενον διαφόρως ἕξει, ἀλλ' ἔσχε γε διαφόρως οὐ παρ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ δουλεῦον λόγοις· οὗτοι δὲ παρὰ τοῦ ποιοῦντος· ὥστε ἠκολούθησε τοῖς ἐφεξῆς λόγοις. Ὥστε οὐδαμῇ τὸ ποιοῦν ἀναγκάζεσθαι πλανᾶσθαι οὐδ' *[40]* ἀπορεῖν οὐδ' ἔχειν πράγματα, ὥσπερ τινὲς ᾠήθησαν δύσκολον εἶναι τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν. Τὸ γὰρ ἔχειν πράγματα ἦν, ὡς ἔοικε, τὸ ἐπιχειρεῖν ἔργοις ἀλλοτρίοις· τοῦτο δὲ ὧν μὴ κρατεῖ. Ὧν δέ τις κρατεῖ καὶ μόνος, τίνος ἂν οὗτος δέοιτο ἢ αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ βουλήσεως; *[45]* Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῆς αὐτοῦ φρονήσεως· τῷ γὰρ τοιούτῳ ἡ βούλησις φρόνησις. Οὐδενὸς ἄρα δεῖ τῷ τοιούτῳ εἰς τὸ ποιεῖν, ἐπειδὴ οὐδ' ἡ φρόνησις ἀλλοτρία, ἀλλ' αὐτὸς οὐδενὶ ἐπακτῷ

tere che altro è se non l'aspirazione a scoprire un pensiero, una ragione vera che raggiunga l'Essere? Chi riflette è simile a uno che suoni la cetra per acquistare l'arte del citaredo, o a uno che si eserciti per conquistare qualche abilità, o, in generale, a uno che impari per conseguire una certa conoscenza. Chi riflette, cerca di imparare *[10]* ciò che il sapiente possiede già: perciò il pensiero razionale è in colui che ha cessato di riflettere. Ne è testimone quello stesso che riflette; quando egli ha trovato ciò che occorre, cessa di riflettere perché è in possesso del vero pensiero. Ora, se vogliamo collocare Colui che regge l'universo nella categoria degli apprendisti, non possiamo non attribuirgli ragionamenti, *[15]* incertezze e ricordi, che appartengono a chi confronta il passato col presente e l'avvenire, ma se lo consideriamo come uno che sa, dobbiamo pensare che Egli possieda quel pensiero che, avendo toccato il suo termine, è in stato di quiete.

E poi, se Egli conosce il futuro – sarebbe assurdo asserire che egli non lo conosca – perché non dovrebbe sapere anche come esso sarà? *[20]* Ma se Egli conosce anche come sarà, perché avrebbe ancora bisogno di riflettere e di paragonare il passato col presente? La sua conoscenza del futuro – qualora si conceda che egli la possieda – non è come quella degli indovini, ma come quella di coloro che creano con la sicurezza *[25]* che qualcosa avverrà: cioè di coloro che hanno l'assoluto dominio sulle cose e per i quali non esiste nulla di equivoco e di incerto. Coloro che possiedono una ferma credenza, la conservano.

Il pensiero razionale del futuro è identico a quello del presente: è cioè un pensiero stabile, fuori di ogni riflessione. Ma se Egli non conosce il futuro, quel futuro *[30]* che Egli stesso deve creare, allora non creerà consapevolmente né creerà guardando a qualcosa, ma creerà così come gli viene, cioè a casaccio.

Dunque, il pensiero secondo cui deve creare resta immutato; ma se il pensiero secondo cui egli deve creare resta immutato, egli non creerà se non secondo il modello che porta in sé. Egli crea in un'unica e immutabile maniera, non *[35]* ora in un modo e ora in un altro: altrimenti, chi potrebbe impedirne il fallimento? Se il creato presenta delle differenze, queste differenze non derivano da esso, ma dal fatto che esso dipende dalle ragioni formali: queste però derivano solo dal Creatore e si accompagnano perciò alle forme razionali. Mai il Principio creatore è costretto a errare, *[40]* ad essere incerto, a trovare difficoltà, come credettero alcuni[74] che considerano faticoso il governo dell'universo. Le difficoltà infatti si incontrano – così sembra – quando ci si dedica a opere estranee, di cui cioè non si ha il dominio. Ma in quelle cose, di cui uno ha l'esclusivo dominio, di che cosa costui avrà bisogno se non di se stesso e del suo volere? *[45]* Vale a dire, del suo pensiero razionale: poiché, per un essere come lui, il volere non è che pensiero. Di nulla dunque Egli ha bisogno per creare, dato che anche il pensiero non gli

χρώμενος. Οὐδὲ λογισμῷ τοίνυν οὐδὲ μνήμῃ· ἐπακτὰ γὰρ ταῦτα.

13. Ἀλλὰ τί διοίσει τῆς λεγομένης φύσεως ἡ τοιαύτη φρόνησις; Ἢ ὅτι ἡ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἡ δὲ φύσις ἔσχατον· ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὂν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον *[5]* ἔχει, οἷον εἰ ἐν κηρῷ βαθεῖ διικνοῖτο εἰς ἔσχατον ἐπὶ θάτερα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τύπος, ἐναργοῦς μὲν ὄντος τοῦ ἄνω, ἴχνους δὲ ἀσθενοῦς ὄντος τοῦ κάτω. Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως, τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποίησιν ἔχει, οἷον *[10]* καὶ τὸ θερμανθὲν τῷ ἐφεξῆς ἀψαμένῳ δέδωκε τὸ αὐτοῦ εἶδος, θερμὸν ἐλαττόνως ποιῆσαν. Διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει· ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρεῖττον· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως. Ἡ μέν γε οὐθενὸς ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν ἔχει, ἡ δὲ φαντασία *[15]* σύνεσιν ἐπακτοῦ· δίδωσι γὰρ τῷ φαντασθέντι εἰδέναι ἃ ἔπαθεν· ἡ δὲ γέννα αὐτὴ καὶ ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργήσαντος. Νοῦς μὲν οὖν ἔχει, ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκομίσατο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῇ τὸ ζῆν, καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης· τὸ δὲ ἐξ *[20]* αὐτῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις, ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ· ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα. Ἀλλ' ἡ φύσις εἰς αὐτὴν ποιοῦσα καὶ πάσχουσα, ἐκείνη δὲ ἡ πρὸ αὐτῆς καὶ πλησίον αὐτῆς ποιοῦσα οὐ πάσχει, ἡ δ' ἔτι ἄνωθεν εἰς σώματα *[25]* ἢ εἰς ὕλην οὐ ποιεῖ.

14. Τὰ δὲ σώματα ὑπὸ φύσεως λεγόμενα γίγνεσθαι τὰ μὲν στοιχεῖα αὐτὸ τοῦτο [τὰ σώματα][a], τὰ δὲ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἆρα οὕτως, ὥστε τὴν φύσιν οἷον παρακειμένην ἐν αὐτοῖς ἔχειν; Οἷον ἐπὶ φωτὸς ἔχει· ἀπελθόντος οὐδὲν ὁ ἀὴρ *[5]* αὐτοῦ ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οἷον χωρὶς τὸ φῶς, χωρὶς δὲ ὁ ἀὴρ οἷον ὁ κιρνάμενος[b]· ἢ οἷον ἐπὶ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θερμανθέντος, οὗ ἀπελθόντος μένει τις θερμότης ἑτέρα οὖσα παρὰ τὴν οὖσαν ἐν τῷ πυρί, πάθος τι τοῦ θερμανθέντος. Τὴν μὲν γὰρ μορφήν, ἣν δίδωσι τῷ πλασθέντι,

è estraneo. Egli non adopera nulla di acquisito, né riflessione né memoria, poiché queste sono cose acquisite.

13. *[La natura è un'immagine del pensiero]*

Ma in che cosa differisce il pensiero, come l'abbiamo descritto, dalla cosiddetta natura?

Il pensiero è qualcosa di primo, la natura invece è qualcosa di ultimo. La natura infatti è un'immagine del pensiero e, essendo l'ultima frangia dell'anima possiede anche l'ultima parte della ragione che irraggia in essa: *[5]* come quando in uno strato di cera un'impronta penetra in profondità sino alla superficie opposta, nella parte superiore essa è molto nitida mentre in quella inferiore è indistinta.

Perciò la natura non conosce ma crea soltanto: cioè essa crea dando tutto ciò che possiede, involontariamente, a ciò che è dopo di essa, al corporeo, al materiale; così come *[10]* un corpo riscaldato trasmette la forma del calore a un oggetto che è in contatto con esso e lo rende caldo, anche se in grado minore. Appunto perciò la natura non ha nemmeno immaginazione; ma il pensiero è superiore all'immaginazione, e l'immaginazione è intermedia fra l'impronta della natura e il pensiero. La natura non ha percezione né coscienza di cosa alcuna, mentre l'immaginazione *[15]* ha coscienza dell'impressione subìta e dà a colui che immagina la conoscenza di questa impressione: il pensiero genera per se stesso e agisce in forza dell'attività stessa che ha agito.

L'Intelligenza dunque possiede, ma l'Anima dell'universo riceve eternamente, e questa è la sua vita, e ciò che via via appare è coscienza di anima pensante; ciò che dell'anima *[20]* viene riflesso nella materia è natura, e nella natura, se non anche prima, si fermano gli esseri reali, i quali sono gli ultimi riflessi del mondo intelligibile: a partire di qui non ci sono ormai che copie[75]. E tuttavia la natura agisce ancora sulla materia e subisce l'azione dall'alto; l'anima, che la precede e le è vicina, crea ed è impassibile: essa che è in alto non agisce né sui corpi *[25]* né sulla materia.

14. *[Qual è la differenza fra natura e pensiero?]*

Dei corpi, di cui si dice che nascano per opera della natura, gli elementi sono proprio questo, cioè corpi; ma gli animali e le piante possiedono la natura come se fosse adagiata in essi? È come nella luce? Se questa se ne va, l'aria *[5]* non ne conserva nulla; la luce invece sta a sé e l'aria sta a sé senza mescolarsi; è come nel caso del fuoco e dell'oggetto riscaldato: quando il fuoco non c'è più, un certo calore perdura ancora, ma questo è ben diverso da quello che c'era nel fuoco, essendo un'affezione dell'oggetto riscaldato. Allo stesso modo la conformazione, che la natura assegna alla cosa plasmata, dev'essere

ἕτερον εἶδος θετέον [10] παρ' αὐτὴν τὴν φύσιν. Εἰ δέ τι ἄλλο παρὰ τοῦτο ἔχει, ὃ ἐστιν οἷον μεταξὺ τούτου καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως, ζητητέον. Καὶ ἥτις μὲν διαφορὰ φύσεως καὶ τῆς εἰρημένης ἐν τῷ παντὶ φρονήσεως, εἴρηται.

15. Ἐκεῖνο δὲ ἄπορον πρὸς τὰ νῦν ἅπαντα τὰ εἰρημένα·[a] εἰ γὰρ αἰὼν μὲν περὶ νοῦν, χρόνος δὲ περὶ ψυχήν –ἔχειν γάρ φαμεν τῇ ὑποστάσει τὸν χρόνον περὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ ἐξ ἐκείνης –πῶς οὐ, μεριζομένου τοῦ [5] χρόνου καὶ τὸ παρεληλυθὸς ἔχοντος, μερίζοιτο ἂν καὶ ἡ ἐνέργεια, καὶ πρὸς τὸ παρεληλυθὸς ἐπιστρέφουσα ποιήσει καὶ ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὴν μνήμην; Καὶ γὰρ αὖ ἐν μὲν τῷ αἰῶνι τὴν ταυτότητα, ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τὴν ἑτερότητα τίθεσθαι, ἢ ταὐτὸν αἰὼν ἔσται καὶ χρόνος, εἰ καὶ ταῖς [10] τῆς ψυχῆς ἐνεργείαις τὸ μεταβάλλειν οὐ δώσομεν. Ἆρ' οὖν τὰς μὲν ἡμετέρας ψυχὰς μεταβολὴν δεχομένας τήν τε ἄλλην καὶ τὴν ἔνδειαν οἷα ἐν χρόνῳ φήσομεν εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ὅλου γεννᾶν μὲν χρόνον, οὐ μὴν ἐν χρόνῳ εἶναι; Ἀλλ' ἔστω μὴ ἐν χρόνῳ· τί ἐστιν, ὃ ποιεῖ γεννᾶν αὐτὴν χρόνον, [15] ἀλλὰ μὴ αἰῶνα; Ἢ ὅτι, ἃ γεννᾷ, οὐκ ἀίδια, ἀλλὰ περιεχόμενα χρόνῳ· ἐπεὶ οὐδ' αἱ ψυχαὶ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὰ πάθη αὐτῶν ἄττα ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα. Ἀίδιοι γὰρ αἱ ψυχαί, καὶ ὁ χρόνος ὕστερος, καὶ τὸ ἐν χρόνῳ ἔλαττον χρόνου· περιέχειν γὰρ δεῖ τὸν χρόνον τὸ ἐν χρόνῳ, ὥσπερ, φησί, [20] τὸ ἐν τόπῳ καὶ ἐν ἀριθμῷ.

16. Ἀλλ' εἰ ἐν αὐτῇ τόδε μετὰ τόδε καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῶν ποιουμένων, κἂν εἰ ἐν χρόνῳ, αὐτὴ ποιεῖ, καὶ νεύει καὶ πρὸς τὸ μέλλον· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ πρὸς τὸ παρεληλυθός. Ἢ ἐν τοῖς ποιουμένοις τὸ πρότερον καὶ [5] παρεληλυθός, ἐν αὐτῇ δὲ οὐδὲν παρεληλυθός, ἀλλὰ πάντες οἱ λόγοι ἅμα, ὥσπερ εἴρηται. Ἐν δὲ τοῖς ποιουμένοις τὸ οὐχ ἅμα, ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ὁμοῦ, καίτοι ἐν τοῖς λόγοις τὸ ὁμοῦ, οἷον χεῖρες καὶ πόδες οἱ ἐν λόγῳ· ἐν δὲ τοῖς αἰσθητοῖς χωρίς. Καίτοι κἀκεῖ ἄλλον τρόπον τὸ χωρίς· ὥστε [10] καὶ τὸ πρότερον ἄλλον τρόπον. Ἢ τὸ μὲν χωρὶς εἴποι ἄν τις ἑτερότητι· τὸ δὲ πρότερον πῶς, εἰ μὴ ἐπιστατοῖ τὸ τάττον;

giudicata una forma diversa *[10]* dalla natura in se stessa. Ma se <il corpo> possieda qualcosa di differente oltre alla forma, qualcosa che sia quasi mediano fra essa e la natura stessa, è argomento da indagare[76].

E così abbiamo detto qual è la differenza fra la natura e quello che abbiamo chiamato «pensiero» che è nell'universo.

15. *[Le anime sono eterne e il tempo viene dopo di esse]*

Ma c'è un'altra cosa dubbia rispetto a tutto ciò che abbiamo detto. Se l'eternità appartiene all'Intelligenza e il tempo all'anima – noi infatti affermiamo che il tempo ha la sua consistenza nell'attività dell'anima e ne deriva –, come mai, *[5]* dato che il tempo si divide e contiene il passato, non si potrà dividere anche l'attività dell'anima e questa, mentre si volge a questo passato, non provocherà il ricordo nell'Anima dell'universo? E poi, è pur necessario includere l'identità nell'eterno e l'alterità nel tempo, altrimenti eternità e tempo s'identificheranno, a meno che *[10]* non vogliamo attribuire una alterazione alle attività dell'anima.

Risponderemo forse che le nostre anime, in quanto vanno soggette a varie alterazioni e a bisogni, sono nel tempo, mentre l'Anima dell'universo genera il tempo ma non è nel tempo? Ammettiamo pure che non sia nel tempo; ma allora, che cosa fa sì che essa generi il tempo *[15]* e non, invece, l'eterno?

È perché ciò che essa genera non è eterno, ma avvolto dal tempo; anche le anime non sono propriamente nel tempo, ma vi sono soltanto le loro affezioni e le loro azioni. Infatti le anime sono eterne e il tempo vien dopo, e ciò che è nel tempo è minore del tempo: poiché il tempo deve avvolgere ciò che è nel tempo, come si dice di ciò che è nello spazio *[20]* e nel numero[77].

16. *[La successione esiste soltanto nelle cose singole]*

Ma se c'è in essa una cosa dopo un'altra, se alle sue creature appartiene un prima e un poi, se essa crea nel tempo, essa tende anche verso un futuro; e se è così, anche verso un passato.

Il prima e il passato sono soltanto nelle sue creature, *[5]* ma in essa nulla è passato, anzi tutte le ragioni formali sono simultaneamente, come s'è già detto[78]. Nelle creature, invece, questa simultaneità non esiste, come nemmeno esiste un insieme spaziale, mentre questo c'è nelle ragioni formali: mani e piedi, per esempio, sono in un punto solo nella ragione formale, ma sono separati nelle cose sensibili. Eppure, anche lassù c'è la separazione in un senso diverso: perciò *[10]* c'è anche il prima, anche se in un altro senso.

No, la «separazione» la si potrebbe intendere come alterità; ma come si deve intendere il «prima»? Esso avrebbe un senso solo nel caso

Ἐπιστατοῦν δὲ ἐρεῖ τὸ τόδε μετὰ τόδε· διὰ τί γὰρ οὐχ ἅμα πάντα ἔσται; Ἢ εἰ μὲν ἄλλο τὸ τάττον καὶ ἡ τάξις, οὕτως ὡς οἷον λέγειν· εἰ δὲ τὸ ἐπιστατοῦν ἡ *[15]* πρώτη τάξις, οὐκέτι λέγει, ἀλλὰ ποιεῖ μόνον τόδε μετὰ τόδε. Εἰ γὰρ λέγει, εἰς τάξιν βλέπων λέγει· ὥστε ἕτερον τῆς τάξεως ἔσται. Πῶς οὖν ταὐτόν; Ὅτι μὴ ὕλη καὶ εἶδος τὸ τάττον, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δύναμις, καὶ ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν ἐστι ψυχή· τὸ δὲ τόδε μετὰ τόδε ἐν *[20]* τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμα πάντα. Σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη, οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ εὐθὺς μετὰ κέντρον αὐξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα· εἰ[a] δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ *[25]* κύκλον κινούμενον ἂν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ᾗ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ᾗ σῶμα τοῦ οὗ ἐστιν ἔξω ἐφίεσθαι· *[30]* τοῦτο δὲ περιπτύξασθαι καὶ περιελθεῖν πάντῃ ἑαυτῷ. Καὶ κύκλῳ ἄρα.

17. Ἀλλὰ πῶς οὐ καὶ ἐν ἡμῖν οὕτως αἱ νοήσεις αἱ τῆς ψυχῆς καὶ οἱ λόγοι, ἀλλ' ἐνταῦθα ἐν χρόνοις[a] τὸ ὕστερον καὶ αἱ ζητήσεις ὡδί; Ἆρ' ὅτι πολλὰ ἃ ἄρχει καὶ κινεῖται, καὶ οὐχ ἓν κρατεῖ; Ἢ καὶ ὅτι ἄλλο καὶ ἄλλο πρὸς τὴν *[5]* χρείαν καὶ πρὸς τὸ παρὸν οὐχ ὡρισμένον ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἄλλο ἀεὶ καὶ ἄλλο ἔξω· ὅθεν ἄλλο τὸ βούλευμα καὶ πρὸς καιρόν, ὅτε ἡ χρεία πάρεστι. Καὶ συμβέβηκεν[b] ἔξωθεν τουτί, εἶτα τουτί. Καὶ γὰρ τῷ πολλὰ ἄρχειν ἀνάγκη πολλὰς καὶ τὰς φαντασίας εἶναι καὶ ἐπικτήτους καὶ καινὰς ἄλλου *[10]* ἄλλῳ καὶ ἐμποδίους τοῖς αὐτοῦ ἑκάστου κινήμασι καὶ ἐνεργήμασιν. Ὅταν γὰρ τὸ ἐπιθυμητικὸν κινηθῇ, ἦλθεν ἡ φαντασία τούτου οἷον αἴσθησις ἀπαγγελτικὴ καὶ μηνυτικὴ τοῦ πάθους ἀπαιτοῦσα συνέπεσθαι καὶ ἐκπορίζειν τὸ ἐπιθυμούμενον· τὸ δὲ ἐξ ἀνάγκης ἐν ἀπόρῳ συνεπόμενον *[15]* καὶ πορίζον ἢ καὶ ἀντιτεῖνον γίνεται. Καὶ ὁ θυμὸς δὲ εἰς ἄμυναν παρακαλῶν τὰ αὐτὰ ποιεῖ κινηθείς, καὶ αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι καὶ τὰ πάθη ἄλλα ποιεῖ καὶ ἄλλα δοξάζει[c]· καὶ ἡ ἄγνοια δὲ τῶν ἀγαθῶν, καὶ τὸ μὴ ἔχειν

in cui colui che governa dia dei comandi e comandando dica: «prima questo e poi quest'altro». Infatti, perché le cose non esistono tutte simultaneamente?

Se il Principio ordinatore fosse diverso dall'ordinamento stesso, allora egli sarebbe tale da parlare così, ma se il principio che comanda è identico *[15]* all'ordinamento primo, egli non dice: «prima questo e poi quest'altro», ma crea soltanto. Se egli parlasse, parlerebbe guardando all'ordinamento, e così sarebbe diverso dall'ordinamento.

Come dunque gli è identico?

È perché il principio ordinatore non è «materia e forma», ma pura forma: è l'anima, potenza e atto secondo dopo l'Intelligenza; la successione del prima e del poi *[20]* è soltanto nelle cose che non possono essere tutt'insieme. L'anima, così concepita, è qualcosa di venerando: simile a un cerchio che si addossa al centro e che, dopo il centro, è il cerchio più piccolo possibile, a una distanza che non ha estensione. Questo è dunque l'ordine dei singoli piani dell'essere: se si fa del Bene il centro, l'Intelligenza la si porrà come un cerchio immobile e l'anima come *[25]* un cerchio mobile, mobile a causa del desiderio. L'Intelligenza ha il Bene di fronte e lo tiene abbracciato, l'anima, invece, aspira a ciò che è al di là[79]. E la sfera dell'universo, che ha in sé l'anima con quel suo anelito al Bene, si muove conforme al suo desiderio naturale; ma, in quanto è corpo, l'universo aspira naturalmente a ciò da cui è fuori, *[30]* cioè a stendersi tutt'intorno e a tornare a se stesso: cioè circolarmente.

17. *[Solo nell'Anima dell'universo c'è unità e identità]*

Ma perché allora non sono tali, anche in noi, i pensieri e le idee dell'anima, ma sono quaggiù nel tempo la successione e la ricerca? Forse perché c'è qui una molteplicità di dominî e di movimenti e non c'è uno che comandi? Forse perché il nostro essere muta continuamente, rivolto ai suoi bisogni *[5]* e al suo presente, non essendo determinato in se stesso, ma proteso a cose esterne sempre differenti? Perciò la volontà cambia secondo l'occasione, quando il bisogno richiede; e dall'esterno incalza ora l'una ora l'altra cosa. Anzi, poiché la molteplicità comanda, è inevitabile che sorgano dal di fuori molte immagini sempre nuove, *[10]* che sono di ostacolo ai movimenti e alle azioni di ciascuno. Così, quando la concupiscenza si sveglia, sorge l'immagine dell'oggetto desiderato, una specie di sensazione che annuncia e rivela la passione ed esige che le si obbedisca e le si procuri la cosa bramata: ne consegue necessariamente che ci si trovi nell'incertezza *[15]* se perseguire e procurare quella cosa, oppure far resistenza. Anche l'iracondia, che ci spinge alla difesa, una volta eccitata, opera allo stesso modo: i bisogni del corpo e le altre passioni producono opinioni diverse; c'è poi l'ignoranza del Bene e il fatto che l'anima, trascinata da ogni parte, non

ὅ τι εἴπῃ πάντῃ ἀγομένη, καὶ ἐκ τοῦ μίγματος τούτων ἄλλα. Ἀλλ' εἰ *[20]* καὶ τὸ βέλτιστον αὐτὸ ἄλλα δοξάζει; Ἢ τοῦ κοινοῦ ἡ ἀπορία καὶ ἡ ἀλλοδοξία· ἐκ δὲ τοῦ βελτίστου ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς εἰς τὸ κοινὸν δοθεὶς τῷ ἀσθενὴς εἶναι ἐν τῷ μίγματι, οὐ τῇ αὐτοῦ φύσει ἀσθενής[d], ἀλλ' οἷον ἐν πολλῷ θορύβῳ ἐκκλησίας ὁ ἄριστος τῶν συμβούλων εἰπὼν οὐ κρατεῖ, ἀλλ' *[25]* οἱ χείρονες τῶν θορυβούντων καὶ βοώντων, ὁ δὲ κάθηται ἡσυχῇ οὐδὲν δυνηθείς, ἡττηθεὶς δὲ τῷ θορύβῳ τῶν χειρόνων. Καὶ ἔστιν ἐν μὲν τῷ φαυλοτάτῳ ἀνδρὶ τὸ κοινὸν καὶ ἐκ πάντων ὁ ἄνθρωπος κατὰ πολιτείαν τινὰ φαύλην· ἐν δὲ τῷ μέσῳ, ἐν ᾗ πόλει[e] κἂν χρηστόν τι κρατήσειε δημοτικῆς *[30]* πολιτείας οὐκ ἀκράτου οὔσης· ἐν δὲ τῷ βελτίονι ἀριστοκρατικὸν τὸ τῆς ζωῆς φεύγοντος ἤδη τὸ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῖς ἀμείνοσι διδόντος· ἐν δὲ τῷ ἀρίστῳ, τῷ χωρίζοντι, ἓν τὸ ἄρχον, καὶ παρὰ τούτου εἰς τὰ ἄλλα ἡ τάξις· οἷον διττῆς πόλεως οὔσης, τῆς μὲν ἄνω, τῆς δὲ *[35]* τῶν κάτω, κατὰ τὰ ἄνω κοσμουμένης. Ἀλλ' ὅτι γε ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἅ, εἴρηται. Ταῦτα μὲν οὖν ταύτῃ.

18. Περὶ δὲ τοῦ εἰ ἐφ' ἑαυτοῦ τι ἔχει τὸ σῶμα καὶ παρούσης ζῇ τῆς ψυχῆς ἔχον ἤδη τι ἴδιον, ἢ ὃ ἔχει ἡ φύσις ἐστί, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ προσομιλοῦν τῷ σώματι ἡ φύσις. Ἢ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ καὶ ψυχὴ καὶ φύσις, *[5]* οὐ τοιοῦτον εἶναι δεῖ, οἷον τὸ ἄψυχον καὶ οἷον ὁ ἀὴρ ὁ πεφωτισμένος, ἀλλ' οἷον ὁ τεθερμασμένος, καὶ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζῴου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν *[10]* καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται. Λέγω δὲ ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, ἅτε καὶ τοῦ τοιοῦδε σώματος οὐκ ἀλλοτρίου, ἀλλ' ἡμῶν ὄντος· διὸ καὶ μέλει ἡμῖν αὐτοῦ ὡς ἡμῶν ὄντος. Οὔτε γὰρ τοῦτό ἐσμεν ἡμεῖς, οὔτε καθαροὶ τούτου ἡμεῖς, ἀλλὰ ἐξήρτηται καὶ ἐκκρέμαται ἡμῶν, ἡμεῖς *[15]* δὲ κατὰ τὸ κύριον, ἡμῶν δὲ ἄλλως ὅμως τοῦτο. Διὸ καὶ ἡδομένου καὶ ἀλγοῦντος μέλει, καὶ ὅσῳ ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσῳ ἑαυτοὺς μὴ χωρίζομεν, ἀλλὰ τοῦτο ἡμῶν τὸ τιμιώτατον καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἷον

sappia cosa dire; e da questo miscuglio nascono sempre nuove opinioni.

Ma anche *[20]* la parte migliore di noi stessi cambia di opinione?

No, il dubitare e il cambiar d'opinione dipendono dallo scontrarsi delle nostre facoltà: la retta ragione, che proviene dalla parte superiore dell'anima immersa, com'è nel complesso delle facoltà, perde il suo vigore, non per se stessa ma perché si trova nella mescolanza: allo stesso modo, nel vasto tumulto di un'assemblea, non è il migliore dei consiglieri che s'imponga con la sua parola, ma *[25]* i peggiori fra quelli che urlano e schiamazzano; quello, invece, siede tranquillo e non può nulla, travolto dal baccano degli individui peggiori.

Anche nell'uomo malvagio il complesso delle facoltà – di cui l'uomo risulta – è simile a uno stato male organizzato. Nell'uomo mediocremente buono è come in una città in cui domina un buon elemento, essendo il governo democratico *[30]* piuttosto temperato[80]; nell'uomo migliore la vita è simile a un governo aristocratico, poiché qui l'uomo rifugge dal complesso delle facoltà e si affida a quanto c'è di migliore in lui; nell'ottimo che si distacca, è unica la potenza dominante e da essa deriva l'ordine di tutte le altre cose, come in un ordinamento statale che si divida in un elemento superiore e *[35]* in molti di inferiori, ordinati in funzione di quello superiore. Che nell'Anima dell'universo ci siano dunque unità, identità e uniformità e che nelle altre anime sia diversamente, e per quali ragioni, l'abbiamo detto[81]. E perciò basti così.

18. *[Il corpo oscilla fra «alto» e «basso»]*

Vediamo ora se il corpo abbia, di per se stesso, un po' di anima e se, pur vivendo per la presenza dell'anima, abbia qualcosa di proprio, oppure se ciò che possiede non sia altro che natura, e la natura sia ciò che entra in relazione col corpo.

Il corpo, in cui v'è anima e natura, *[5]* non è, come tale, simile a una cosa «inanimata», o all'aria «illuminata», ma piuttosto all'aria riscaldata; il corpo dell'animale e della pianta possiede come un'ombra di anima, e il soffrire e il godere piaceri corporei riguardano il corpo come tale; in noi, invece, il dolore del corpo *[10]* e il piacere entrano nel nostro conoscere in modo impassibile.

Con «noi» intendo il resto dell'anima, poiché anche il corpo così inteso non è estraneo a «noi», ma è nostro, e proprio perché è nostro, noi ne abbiamo cura. Certamente, «noi» non siamo questo corpo, ma nemmeno «noi» ne siamo immuni: anzi, il corpo pende e dipende da «noi»; il «noi» *[15]* è la cosa veramente nostra, mentre il corpo è nostro ma in un altro senso. Perciò noi ci prendiamo cura dei suoi piaceri e dei suoi dolori, e quanto più siamo deboli tanto meno ce ne stacchiamo; e qualora riponiamo nel corpo ciò che in noi vale di più, cioè l'«uomo», ancor più sprofondiamo, per così dire, in esso.

εἰσδυόμεθα εἰς αὐτό. Χρὴ γὰρ τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα μὴ ψυχῆς *[20]* ὅλως εἶναι λέγειν, ἀλλὰ σώματος τοιοῦδε καί τινος κοινοῦ καὶ συναμφοτέρου. Ὅταν γὰρ ἕν τι ᾖ, αὐτῷ οἷον αὔταρκές ἐστιν. Οἷον σῶμα μόνον τί ἂν πάθοι ἄψυχον ὄν; διαιρούμενόν τε γὰρ οὐκ αὐτό, ἀλλ' ἡ ἐν αὐτῷ ἕνωσις. Ψυχή τε μόνη οὐδὲ τοῦτο [οὐδὲ τὸ διαιρεῖσθαι], καὶ οὕτως ἔχουσα *[25]* ἐκφεύγει πᾶν. Ὅταν δὲ δύο ἐθέλῃ ἓν εἶναι, ἐπακτῷ χρησάμενα τῷ ἓν ἐν τῷ οὐκ ἐᾶσθαι εἶναι ἓν τὴν γένεσιν εἰκότως τοῦ ἀλγεῖν ἔχει. Λέγω δὲ δύο οὐκ, εἰ δύο σώματα· μία γὰρ φύσις· ἀλλ' ὅταν ἄλλη φύσις ἄλλῃ ἐθέλῃ κοινωνεῖν καὶ γένει ἄλλῳ, καί τι τὸ χεῖρον λάβῃ παρὰ τοῦ κρείττονος, *[30]* καὶ ἐκεῖνο μὲν μὴ δυνηθῇ λαβεῖν, ἐκείνου δέ τι ἴχνος, καὶ οὕτω γένηται δύο καὶ ἓν μεταξὺ γενόμενον τοῦ τε ὃ ἦν καὶ τοῦ ὃ μὴ ἐδυνήθη ἔχειν, ἀπορίαν ἐγέννησεν αὐτῷ ἐπίκηρον κοινωνίαν καὶ οὐ βεβαίαν εἰληχός, ἀλλ' εἰς τὰ ἐναντία ἀεὶ φερομένην. Κάτω τε οὖν καὶ ἄνω αἰωρούμενον *[35]* φερόμενον μὲν κάτω ἀπήγγειλε τὴν αὐτοῦ ἀλγηδόνα, πρὸς δὲ τὸν ἄνω τὴν ἔφεσιν τῆς κοινωνίας.

19. Τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον ἡδονήν τε εἶναι καὶ ἀλγηδόνα, εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. Ἐκεῖ *[5]* μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγειλάσης τῷ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. Καὶ ἠλγύνθη μὲν ἐκεῖνο· λέγω δὲ τὸ «ἠλγύνθη» τὸ «πέπονθεν ἐκεῖνο»· οἷον ἐν τῇ τομῇ τεμνομένου τοῦ σώματος ἡ μὲν διαίρεσις κατὰ τὸν ὄγκον, ἡ δ' *[10]* ἀγανάκτησις κατὰ τὸν ὄγκον τῷ μὴ μόνον ὄγκον, ἀλλὰ καὶ τοιόνδε ὄγκον εἶναι· ἐκεῖ δὲ καὶ ἡ φλεγμονή· ᾔσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐφεξῆς οἷον κεῖσθαι. Πᾶσα δὲ ᾔσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα. Αἰσθανομένη γὰρ πᾶσα ἐκεῖ λέγει τὸ πάθος εἶναι, οὗ ἡ πληγὴ καὶ ἡ ὀδύνη. *[15]* Εἰ δ' ἦν αὐτὴ παθοῦσα ἐν παντὶ ὅλη τῷ σώματι οὖσα, οὐκ ἂν εἶπεν οὐδ' ἂν ἐμήνυσεν ὅτι ἐκεῖ, ἀλλ' ἔπαθεν ἂν τὴν ὀδύνην πᾶσα καὶ ὠδυνήθη ὅλη, καὶ οὐκ ἂν εἶπεν οὐδὲ ἐδήλωσεν ὅτι ἐκεῖ, ἀλλὰ ὅπου ἐστὶν εἶπεν ἂν

Non dobbiamo infatti pensare che quelle passioni siano semplicemente dell'anima, *[20]* ma sono del corpo qualificato e dell'unione e dell'insieme <di anima e di corpo>. Quando una cosa è un'unità, essa è sufficiente a se stessa: un corpo, ad esempio, che sia soltanto corpo, quali affezioni potrebbe provare, dal momento che è inanimato? Infatti, una volta che sia diviso, la divisione non colpisce lui ma l'unità che è in esso.

E l'anima, che sia soltanto anima, non prova alcuna affezione né è divisa, ma, essendo quello che è, *[25]* rifugge da tutto ciò; ma, quando una dualità vuol diventare un'unità e raggiunge così un'unità acquisita, per il fatto che tale unità è provvisoria, provoca ovviamente il dolore. Non intendo la dualità di due corpi, dei quali è unica la natura; ma mi riferisco al caso in cui una natura voglia aver comunione con una natura diversa e con un genere diverso.

Allora, se il peggiore accolga qualcosa del migliore *[30]* ma non riesca ad accogliere il migliore com'esso è, ma soltanto una sua traccia; se, in tal modo, divenga dualità e unità, essendo in mezzo fra ciò che era prima e ciò che non può ottenere, esso si crea una condizione difficile, perché ebbe in sorte una comunione incerta e instabile, continuamente esposta ai contrasti. Esso oscilla così fra basso e alto: *[35]* se inclina verso il basso, annuncia il suo dolore, se si eleva verso l'alto, annuncia il suo desiderio di comunione.

19. *[Che cosa sono piacere e dolore?]*

Ecco dunque ciò che si chiama piacere e dolore: il dolore è conoscenza del dissolvimento del corpo che sta per essere privato dell'immagine dell'anima; il piacere è conoscenza, nell'essere vivente, che l'immagine dell'anima è sul punto di essere nuovamente integrata nel corpo. *[5]*

L'affezione dunque si trova nel corpo; la conoscenza, invece, è nell'anima percettiva, la quale, essendo vicina al corpo, sente la percezione e la fa conoscere a quella parte dove funzionano i sensi. E così il corpo soffre; e dico che «soffre», in quanto «patisce»; per esempio, se un corpo viene operato, il taglio è fatto nella massa *[10]* perché lì è la parte malata; ma il dolore si diffonde su tutta la massa, non perché essa è semplicemente massa, ma perché è massa vivente: l'anima lo sente e lo riceve perché è, in certo modo, attigua al corpo.

Essa, nella sua totalità, percepisce quell'affezione senza esserne essa stessa affetta. Pur avvertendo, con tutta se stessa, la sensazione, sa indicare il punto dolente che ha ricevuto il colpo e che soffre. *[15]* Se ne venisse affetta essa stessa, essa, che si trova interamente in tutto il corpo, non saprebbe dire né indicare il punto dolente, ma soffrirebbe tutt'intera e sarebbe tutta un dolore e non potrebbe più parlare e

ἐκεῖ· ἔστι δὲ πανταχοῦ. Νῦν δὲ ὁ δάκτυλος ἀλγεῖ, καὶ ὁ ἄνθρωπος *[20]* ἀλγεῖ, ὅτι ὁ δάκτυλος ὁ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸν δὲ δάκτυλον ὁ ἄνθρωπος λέγεται ἀλγεῖν, ὥσπερ καὶ ὁ γλαυκὸς ἄνθρωπος καὶ τὸ ἐν ὀφθαλμῷ[a] γλαυκόν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν τὸ πεπονθὸς ἀλγεῖ, εἰ μή τις τὸ «ἀλγεῖ» μετὰ τῆς ἐφεξῆς αἰσθήσεως περιλαμβάνοι· περιλαμβάνων δὲ δηλονότι τοῦτο σημαίνει, *[25]* ὡς ὀδύνη μετὰ τοῦ μὴ λαθεῖν τὴν ὀδύνην τὴν αἴσθησιν. Ἀλλ' οὖν τὴν αἴσθησιν αὐτὴν οὐκ ὀδύνην λεκτέον, ἀλλὰ γνῶσιν ὀδύνης· γνῶσιν δὲ οὖσαν ἀπαθῆ εἶναι, ἵνα γνῷ καὶ ὑγιῶς ἀπαγγείλῃ. Πεπονθὼς γὰρ ἄγγελος σχολάζων τῷ πάθει ἢ οὐκ ἀπαγγέλλει, ἢ οὐχ ὑγιὴς ἄγγελος.

20. Καὶ τῶν σωματικῶν δὲ ἐπιθυμιῶν τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ οὕτω κοινοῦ καὶ τῆς τοιαύτης σωματικῆς φύσεως ἀκόλουθον τίθεσθαι γίνεσθαι. Οὔτε γὰρ τῷ ὁπωσοῦν ἔχοντι σώματι δοτέον τὴν ἀρχὴν τῆς ὀρέξεως καὶ προθυμίας, οὔτε *[5]* τῇ ψυχῇ αὐτῇ ἁλμυρῶν ἢ γλυκέων ζήτησιν, ἀλλὰ ὃ σῶμα μέν ἐστιν, ἐθέλει δὲ μὴ μόνον σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καὶ κινήσεις ἐκτήσατο πλέον ἢ αὐτή, καὶ ἐπὶ πολλὰ διὰ τὴν ἐπίκτησιν ἠνάγκασται τρέπεσθαι· διὸ οὑτωσὶ μὲν ἔχον ἁλμυρῶν, οὑτωσὶ δὲ γλυκέων, καὶ ὑγραίνεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι, οὐδὲν αὐτῷ *[10]* μελῆσαν, εἰ μόνον ἦν. Ὥσπερ δὲ ἐκεῖ ἐκ τῆς ὀδύνης ἐγίνετο ἡ γνῶσις, καὶ ἀπάγειν ἐκ τοῦ ποιοῦντος τὸ πάθος ἡ ψυχὴ βουλομένη ἐποίει τὴν φυγήν, καὶ τοῦ πρώτου παθόντος διδάσκοντος τοῦτο φεύγοντός πως καὶ αὐτοῦ ἐν τῇ συστολῇ, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἡ μὲν αἴσθησις μαθοῦσα *[15]* καὶ ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἣν δὴ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ἴχνος, ἡ μὲν φύσις τὴν τρανὴν ἐπιθυμίαν τέλος οὖσαν τῆς ἀρξαμένης ἐν ἐκείνῳ, ἡ δ' αἴσθησις τὴν φαντασίαν, ἀφ' ἧς ἤδη ἢ πορίζει ἡ ψυχή, ἧς τὸ πορίζειν, ἢ ἀντιτείνει καὶ καρτερεῖ καὶ οὐ προσέχει οὔτε τῷ ἄρξαντι τῆς ἐπιθυμίας, *[20]* οὔτε τῷ μετὰ ταῦτα ἐπιτεθυμηκότι. Ἀλλὰ διὰ τί δύο ἐπιθυμίας, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο εἶναι τὸ ἐπιθυμοῦν μόνον τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε; Ἢ εἰ ἔστιν ἕτερον ἡ φύσις, ἕτερον δὲ τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε παρὰ τῆς φύσεως γενόμενον – ἔστι γὰρ ἡ φύσις πρὸ τοῦ τὸ τοιόνδε σῶμα γενέσθαι, αὕτη γὰρ ποιεῖ τὸ τοιόνδε *[25]* σῶμα πλάττουσα καὶ μορφοῦσα – ἀνάγκη μήτε ἄρχειν αὐτὴν τῆς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σῶμα τὸ πεπονθὸς ταδὶ καὶ

precisare che il dolore è localizzato in un certo punto, ma direbbe che esso è là dove essa è, cioè da per tutto.

Ora, se il dito soffre, l'uomo soffre perché è il dito dell'uomo. *[20]* Noi diciamo che l'uomo ha male al dito, come diciamo che egli è luminoso perché sono luminosi i suoi occhi azzurri. È dunque il membro che soffre, a meno che non si includa nel soffrire anche la percezione che l'accompagna, e che, includendola, non si voglia evidentemente dire *[25]* che non c'è dolore che sfugga alla percezione. Tuttavia, la percezione in se stessa non dev'essere detta dolore, ma conoscenza del dolore; ed essendo conoscenza, essa è impassibile, se vuol conoscere e comunicare, nella loro autenticità, i suoi messaggi, perché un messaggero che si emoziona non riesce, finché è dominato dalla passione, ad essere messaggero, oppure non è un vero messaggero.

20. *[Il desiderio nel corpo e nell'anima]*

Ne consegue che anche i desiderî corporei debbano avere il loro principio nell'«insieme» così inteso e nella natura corporea come l'abbiamo descritta. Al corpo, qualunque esso sia, non si può attribuire l'origine della tendenza e dell'inclinazione, né *[5]* all'anima la ricerca dell'amaro e del dolce, ma a ciò che è corpo e che non vuol essere soltanto corpo: il corpo, anzi, ha movimenti più vari dell'anima poiché è costretto a volgersi da molti lati per i suoi acquisti: in una circostanza esige l'amaro, in un'altra il dolce, ora ha bisogno di umidità, ora di calore; *[10]* mentre non gliene importerebbe nulla, se fosse solo.

Ma come lì dal dolore proviene la conoscenza, e l'anima, volendo allontanare <il corpo> da ciò che produce l'affezione, mette in atto la fuga – e già il punto che fu danneggiato per primo dimostra di voler fuggire, a modo suo, mediante la contrazione –, così anche qui si avviano alla conoscenza la sensazione *[15]* e l'anima confinante <col corpo>, che noi chiamiamo «natura» e che dona al corpo una traccia di anima; la natura prova ben chiaro il desiderio che è il compimento di quel desiderio che ha avuto nel corpo il suo inizio: la percezione presenta l'immagine, partendo dalla quale l'anima o procura – come è suo compito – l'oggetto <desiderato>, oppure glielo contende e resiste e non bada più né all'organo che cominciò a desiderarlo, *[20]* né a chi lo desiderò in seguito.

Ma perché ammettere due facoltà del desiderio e non lasciare il corpo qualificato come unico soggetto del desiderio?

Se la natura è una cosa e il corpo, che nasce così determinato dalla natura, è un'altra – la natura infatti è anteriore al nascere di un corpo così determinato, anzi è proprio essa che crea, *[25]* foggiandolo e formandolo, il corpo così determinato – necessariamente non è essa che dà il via al desiderio, ma il corpo così determinato in quanto è affetto e soffre

ἀλγυνόμενον τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει ἐφιέμενον, ἡδονῆς ἐκ τοῦ πονεῖν καὶ πληρώσεως ἐκ τῆς ἐνδείας· τὴν δὲ φύσιν ὡς μητέρα, ὥσπερ στοχαζομένην τῶν τοῦ πεπονθότος [30] βουλημάτων, διορθοῦν τε πειρᾶσθαι καὶ ἐπανάγειν εἰς αὑτὴν καὶ ζήτησιν τοῦ ἀκεσομένου ποιουμένην συνάψασθαι τῇ ζητήσει τῇ τοῦ πεπονθότος ἐπιθυμίᾳ καὶ τὴν περάτωσιν ἀπ' ἐκείνου πρὸς αὐτὴν ἥκειν. Ὥστε τὸ μὲν ἐπιθυμεῖν ἐξ αὐτοῦ – εἴποι ἄν τις προεπιθυμίαν ἴσως καὶ προθυμίαν – τὴν δὲ [35] ἐξ ἄλλου καὶ δι' ἄλλου ἐπιθυμεῖν, τὴν δὲ πορίζομένην ἢ μὴ ἄλλην εἶναι.

21. Ὅτι δὲ τοῦτό ἐστι, περὶ ὃ ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιθυμίας, καὶ αἱ ἡλικίαι μαρτυροῦσιν αἱ διάφοροι. Ἄλλαι γὰρ παίδων καὶ μειρακίων καὶ ἀνδρῶν αἱ σωματικαὶ ὑγιαινόντων τε καὶ νοσούντων τοῦ ἐπιθυμητικοῦ τοῦ αὐτοῦ ὄντος· δῆλον γὰρ [5] ὅτι τῷ σωματικὸν καὶ σῶμα τοιόνδε εἶναι τρεπόμενον παντοίας τροπὰς παντοδαπὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας ἴσχει. Καὶ τὸ μὴ συνεγείρεσθαι δὲ πανταχοῦ ταῖς λεγομέναις προθυμίαις τὴν πᾶσαν ἐπιθυμίαν, εἰς τέλος τῆς σωματικῆς μενούσης, καὶ πρὸ τοῦ τὸν λογισμὸν εἶναι μὴ βούλεσθαι ἢ φαγεῖν ἢ [10] πιεῖν ἐπί τι προελθοῦσαν τὴν ἐπιθυμίαν λέγει, ὅσον ἦν ἐν τῷ τοιῷδε σώματι, τὴν δὲ φύσιν μὴ συνάψασθαι αὐτὴν μηδὲ προθέσθαι μηδὲ[a] βούλεσθαι, ὥσπερ οὐδὲ κατὰ φύσιν ἐχούσης ἄγειν[b] εἰς φύσιν, ὡς ἂν αὐτὴν τῷ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν ἐπιστατοῦσαν. Εἰ δέ τις πρὸς τὸ πρότερον λέγοι [15] ἀρκεῖν τὸ σῶμα διάφορον γινόμενον διαφόρους τῷ ἐπιθυμητικῷ τὰς ἐπιθυμίας ποιεῖν, οὐκ αὔταρκες λέγει πρὸς τὸ ἄλλου παθόντος ἄλλως αὐτὸ ὑπὲρ ἄλλου διαφόρους ἐπιθυμίας ἔχειν, ὁπότε οὐδ' αὐτῷ γίνεται τὸ πορίζόμενον. Οὐ γὰρ δὴ τῷ ἐπιθυμητικῷ ἡ τροφὴ ἢ θερμότης καὶ ὑγρότης οὐδὲ [20] κίνησις[c] οὐδὲ κούφισις κενουμένου οὐδὲ πλήρωσις μεστουμένου, ἀλλ' ἐκείνου πάντα.

22. Ἐπὶ δὲ τῶν φυτῶν ἆρα ἄλλο μὲν τὸ οἷον ἐναπηχηθὲν τοῖς σώμασιν αὐτῶν, ἄλλο δὲ τὸ χορηγῆσαν, ὃ δὴ ἐπιθυμητικὸν μὲν ἐν ἡμῖν, ἐν ἐκείνοις δὲ φυτικόν, ἢ ἐν μὲν τῇ γῇ τοῦτο ψυχῆς

e «desidera il contrario di ciò che soffre»[82]: il piacere invece del dolore, la sazietà invece della mancanza. Ma la natura, come una mamma, quasi indovinando i desiderî del corpo affetto, *[30]* si dà da fare per correggerli ed elevarli fino a sé e, mentre cerca ciò che possa guarirlo, si unisce ancor più, con quella ricerca, al desiderio del corpo affetto, e così il desiderio ottiene, passando dal corpo alla natura, il suo compimento. Sicché il corpo desidera per se stesso – e, qualcuno potrebbe dire, con una specie di desiderio antecedente o, forse, con un certo impulso – mentre la natura attinge il suo desiderio *[35]* da un altro e per causa di un altro; ma chi concede o non la cosa desiderata, è una facoltà diversa.

21. *[La bramosia e il corpo]*

Che l'origine del desiderio sia nel corpo, lo testimoniano le gradazioni delle diverse età. Sono diversi infatti i desiderî corporei dei fanciulli, dei giovani e degli adulti, come anche delle persone sane e di quelle malate, mentre la facoltà di desiderare resta sempre la stessa: è evidente *[5]* che ciò è dovuto a un elemento corporeo, cioè a un corpo così determinato, che è soggetto a mutamenti d'ogni specie e possiede desiderî tanto vari. Il desiderio, poi, non sempre si risveglia sino in fondo a causa di ciò che abbiamo chiamato «impulso», benché lo stimolo corporeo persista; e anch'esso si rifiuta di mangiare *[10]* e di bere prima che intervenga la riflessione. Ciò dimostra che il desiderio arriva soltanto sino a un certo limite, cioè in quanto appartenga a un corpo così determinato, mentre la natura non vi acconsente e non ne ha né il proposito né la volontà e nemmeno conduce a «natura» ciò che è «contro natura», poiché essa è al di sopra tanto di ciò che è «secondo natura» quanto di ciò che è «contro natura».

Se qualcuno volesse obiettare, contro ciò che abbiamo detto, *[15]* che basta il corpo nelle sue diverse condizioni, a provocare nella facoltà del desiderare i diversi desiderî, costui non chiarirebbe abbastanza perché mai, mentre il corpo è variamente affetto, anche la facoltà del desiderare senta, al posto del corpo, diversi desiderî, quando ad essa l'oggetto raggiunto non apporta nulla. Infatti alla facoltà del desiderare non sono destinati né il cibo, né il calore, né l'umidità, *[20]* né il movimento, né la leggerezza dello stomaco vuoto, né la pesantezza dello stomaco pieno: tutte queste cose appartengono al corpo.

22. *[Soltanto l'anima giudica le affezioni corporee]*

Ma, nelle piante, si deve distinguere qualcosa che è come l'eco dell'anima nei loro corpi da qualcosa d'altro che fornisce ciò che per noi uomini è la facoltà del desiderare e che in esse è la potenza vegetativa? oppure quest'altra cosa si trova in seno alla terra (sempre che vi sia

ἐν αὐτῇ οὔσης, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς τὸ ἀπὸ *[5]* τούτου; Ζητήσειε δ' ἄν τις πρότερον, τίς ψυχὴ ἐν τῇ γῇ, πότερα ἐκ τῆς σφαίρας τοῦ παντός, ἣν καὶ μόνην δοκεῖ ψυχοῦν πρώτως Πλάτων οἷον ἔλλαμψιν εἰς τὴν γῆν, ἢ πάλιν αὖ λέγων πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν τῶν ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αὐτῇ δίδωσι ψυχὴν οἵαν καὶ τοῖς ἄστροις· *[10]* πῶς γὰρ ἂν θεὸς εἴη, εἰ μὴ ἐκείνην ἔχοι; Ὥστε συμβαίνει καὶ τὸ πρᾶγμα ὅπως ἔχει ἐξευρεῖν δύσκολον, καὶ μείζω ἀπορίαν ἢ οὐκ ἐλάττω ἐξ ὧν εἴρηκεν ὁ Πλάτων γίνεσθαι. Ἀλλὰ πρότερον, πῶς ἂν εὐλόγως ἔχειν τὸ πρᾶγμα δόξειε. Τὴν μὲν οὖν φυτικὴν ψυχὴν ὡς ἔχει ἡ γῆ, ἐκ τῶν φυομένων *[15]* ἐξ αὐτῆς ἄν τις τεκμαίροιτο· εἰ δὲ καὶ ζῷα πολλὰ ἐκ γῆς γινόμενα ὁρᾶται, διὰ τί οὐ καὶ ζῷον ἄν τις εἴποι αὐτὴν εἶναι; Ζῷον δὲ τοσοῦτον οὖσαν καὶ οὐ σμικρὰν μοῖραν τοῦ παντὸς διὰ τί οὐ καὶ νοῦν ἔχειν φήσειε καὶ οὕτω θεὸν εἶναι; Εἴπερ δὲ καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν ζῷον *[20]* μέρος τοῦ παντὸς ζῴου οὖσαν; Οὐ γὰρ δὴ ἔξωθεν μὲν συνέχεσθαι ὑπὸ ψυχῆς ἀλλοτρίας φατέον, ἔνδον δὲ μὴ ἔχειν ὡς οὐ δυναμένης καὶ αὐτῆς ἔχειν οἰκείαν. Διὰ τί γὰρ τὰ μὲν πύρινα δύναται, τὸ δὲ γήινον οὔ; Σῶμα γὰρ ἑκάτερον καὶ οὐκ ἶνες οὐδὲ ἐκεῖ οὐδὲ σάρκες οὐδ' αἷμα οὐδὲ ὑγρόν· καίτοι *[25]* ἡ γῆ ποικιλώτερον καὶ ἐκ πάντων τῶν σωμάτων. Εἰ δ' ὅτι δυσκίνητον, τοῦτο πρὸς τὸ μὴ κινεῖσθαι ἐκ τόπου λέγοι τις ἄν. Ἀλλὰ τὸ αἰσθάνεσθαι πῶς; Πῶς γὰρ καὶ τὰ ἄστρα; Οὐ γὰρ δὴ οὐδὲ σαρκῶν τὸ αἰσθάνεσθαι, οὐδ' ὅλως σῶμα δοτέον τῇ ψυχῇ, ἵνα αἰσθάνοιτο, ἀλλὰ τῷ σώματι δοτέον ψυχήν, ἵνα *[30]* ᾖ καὶ σῴζοιτο τὸ σῶμα· κριτικῇ δὲ οὔσῃ τῇ ψυχῇ ὑπάρχει βλεπούσῃ εἰς σῶμα καὶ τῶν τούτου παθημάτων τὴν κρίσιν ποιεῖσθαι. Τίνα οὖν παθήματα[a] γῆς, καὶ τίνων αἱ κρίσεις; Ἔπειτα καὶ τὰ φυτά[b], καθόσον γῆς, οὐκ αἰσθάνεται. Τίνων οὖν αἰσθήσεις καὶ διὰ τίνων; Ἢ οὐ τολμητέον καὶ ἄνευ *[35]* ὀργάνων γίνεσθαι αἰσθήσεις; Καὶ εἰς τίνα δὲ χρείαν τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτῇ; Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ γινώσκειν· ἀρκεῖ γὰρ ἡ τοῦ φρονεῖν ἴσως † γνῶσις, οἷς μὴ ἐκ τοῦ αἰσθάνεσθαι γίνεταί τις χρεία. Ἢ τοῦτο μὲν οὐκ ἄν τις συγχωρήσειεν. Ἔστι γὰρ καὶ παρὰ τὴν χρείαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἴδησίς *[40]* τις οὐκ ἄμουσος, οἷον ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς· αἱ γὰρ τούτων αἰσθήσεις καὶ παρ' αὐτῶν ἡδεῖαι. Τοῦτο μὲν οὖν σκεπτέον

un'anima in essa), mentre nelle piante ci sarebbe soltanto un suo derivato? *[5]*

Bisognerebbe cercare prima che anima sia quella che è nella terra: se essa sia come un'irradiazione diffusa sulla terra dalla sfera dell'universo – sembra che Platone[83] attribuisca ad essa soltanto un'animazione primordiale – oppure se la terra sia – com'egli stesso ripete – «la prima e la più antica fra le dee che sono nel cielo»[84] e possegga un'anima com'è quella che egli attribuisce anche agli astri. *[10]* Come può essere un dio se non ha un'anima? Avviene così che il problema è difficile da risolvere, e ciò che dice Platone accresce, o non diminuisce certo, i nostri dubbi.

Vediamo anzitutto come possiamo formarci un'opinione verosimile. Che la terra abbia un'anima vegetativa *[15]* si può provare dalle erbe che vi germogliano; ma poiché si vedono anche molti esseri viventi nascere dalla terra, perché non dire che essa è altresì un organismo vivente? E poiché è un vivente così grande e una non piccola parte dell'universo, perché non affermare che essa possiede un'intelligenza ed è un dio? E se ogni singolo astro è un vivente, perché non dovrebbe esser tale anche la terra *[20]* che è parte dell'universo vivente? Certamente, non si deve dire che essa sia tenuta insieme dal di fuori da un'anima estranea e che dentro non ne abbia una, come se essa non avesse il potere di possedere un'anima sua propria. Come potrebbero averne una i corpi di fuoco, e quelli di terra no? Entrambi sono corpi, ed in essi non ci sono né fibre né carne né sangue né umori; *[25]* benché la terra sia un miscuglio molto vario e abbia in sé tutti gli elementi. Se qualcuno osservasse che essa è poco mobile, si potrebbe obiettare che essa è tale perché non si muove dal suo posto.

Che diremo del percepire? E che diremo allora delle stelle? Non assegneremo certo la percezione alla carne; anzi, in via generale, non si deve dare un corpo all'anima affinché essa percepisca, bensì un'anima al corpo affinché il corpo *[30]* esista e si conservi[85]; e all'anima, in quanto è capace di giudicare, spetta di pronunciare il suo giudizio, mentre bada al corpo, anche sulle sue affezioni. Ma quali sono le affezioni della terra, e quali cose dovrebbe essa giudicare[86]? Anche le piante, proprio perché appartengono alla terra, non hanno percezioni: di che cosa avrebbero percezioni, e con quali organi senzienti? Non sarebbe poi troppo azzardato ammettere che ci siano percezioni senza *[35]* organi senzienti! E per quale utilità dovrebbe servirle il percepire? Non certo per conoscere, poiché la conoscenza del pensiero è sufficiente a quegli esseri che non traggono alcuna utilità dal percepire. Ma questo punto di vista non lo si può concedere: perché nelle cose sensibili c'è, oltre all'utilità, *[40]* anche una certa conoscenza estranea ai bisogni pratici, per esempio, del sole, delle altre stelle, del cielo e della terra: la percezione di queste cose ci riesce dolce per se stessa. Questo però dobbiamo esaminarlo più tardi[87]; ora invece domandiamoci ancora una

ὕστερον· νῦν δὲ πάλιν, εἰ αἱ αἰσθήσεις τῇ γῇ, καὶ ζῴων[c] τίνων αἱ αἰσθήσεις, καὶ πῶς. Ἢ ἀναγκαῖον πρότερον ἀναλαβεῖν τὰ ἀπορηθέντα καὶ καθόλου λαβεῖν, εἰ *[45]* ἄνευ ὀργάνων ἔστιν αἰσθάνεσθαι, καὶ εἰ πρὸς χρείαν αἱ αἰσθήσεις, κἂν εἰ ἄλλο τι παρὰ τὴν χρείαν γίγνοιτο.

23. Δεῖ δὴ θέσθαι, ὡς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ἐστι τῇ ψυχῇ ἢ τῷ ζῴῳ ἀντίληψις τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνιείσης καὶ τὰ εἴδη αὐτῶν ἀποματτομένης. Ἡ τοίνυν μόνη ἐφ' ἑαυτῆς ἀντιλήψεται, ἢ μετ' ἄλλου. Μόνη *[5]* μὲν οὖν καὶ ἐφ' ἑαυτῆς πῶς; Ἐφ' ἑαυτῆς γὰρ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ μόνον νόησις· εἰ δὲ καὶ ἄλλων, δεῖ πρότερον καὶ ταῦτα ἐσχηκέναι ἤτοι ὁμοιωθεῖσαν ἢ τῷ ὁμοιωθέντι συνοῦσαν. Ὁμοιωθῆναι μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῆς μένουσαν οὐχ οἷόν τε. Πῶς γὰρ ἂν ὁμοιωθείη σημεῖον γραμμῇ; Ἐπεὶ οὐδ' ἡ νοητὴ τῇ *[10]* αἰσθητῇ ἂν γραμμῇ ἐφαρμόσειεν, οὐδὲ τὸ νοητὸν πῦρ ἢ ἄνθρωπος τῷ αἰσθητῷ πυρὶ ἢ ἀνθρώπῳ. Ἐπεὶ οὐδ' ἡ φύσις ἡ ποιοῦσα τὸν ἄνθρωπον τῷ γενομένῳ ἀνθρώπῳ εἰς ταὐτόν, ἀλλὰ[a] μόνη, κἂν εἰ οἷόν τε τῷ αἰσθητῷ ἐπιβάλλειν, τελευτήσει εἰς νοητοῦ σύνεσιν, ἐκφυγόντος τοῦ αἰσθητοῦ αὐτήν, οὐκ *[15]* ἐχούσης ὅτῳ αὐτοῦ λάβοιτο. Ἐπεὶ καὶ τὸ ὁρατὸν ὅταν ψυχὴ πόρρωθεν ὁρᾷ, κἂν ὅτι μάλιστα εἶδος εἰς αὐτὴν ἥκῃ, ἀρχόμενον τὸ πρὸς αὐτὴν οἷον ἀμερὲς ὂν λήγει εἰς τὸ ὑποκείμενον χρῶμα καὶ σχῆμα, ὅσον ἐστὶν ἐκεῖ ὁρώσης. Οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· *[20]* ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. Συμπαθὲς ἄρα καὶ ὁμοιοπαθὲς δεῖ εἶναι καὶ ὕλης μιᾶς καὶ τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γνῶναι, καὶ τοιοῦτον γενέσθαι τὸ πάθος, οἷον σῴζειν μέν τι τοῦ πεποιηκότος, μὴ μέντοι ταὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ ἅτε μεταξὺ τοῦ πεποιηκότος καὶ *[25]* ψυχῆς ὄν, τὸ πάθος ἔχειν μεταξὺ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κείμενον μέσον ἀνάλογον, συνάπτον πως τὰ ἄκρα ἀλλήλοις, δεκτικὸν ἅμα καὶ ἀπαγγελτικὸν ὑπάρχον, ἐπιτήδειον ὁμοιωθῆναι ἑκατέρῳ. Ὄργανον γὰρ ὂν γνώσεώς τινος οὔτε ταὐτὸν δεῖ τῷ γινώσκοντι εἶναι οὔτε τῷ γνωσθησομένῳ, ἐπιτήδειον δὲ *[30]* ἑκατέρῳ ὁμοιωθῆναι, τῷ μὲν ἔξω διὰ τοῦ παθεῖν, τῷ δὲ εἴσω

volta se la terra abbia percezioni e quali viventi abbiano percezioni e in qual modo. È necessario, anzitutto, esaminare le difficoltà già incontrate e vedere, in generale, se *[45]* sia possibile percepire senza organi, se le percezioni siano in funzione dell'utilità ed anche se ci sia in esse qualcosa oltre all'utilità.

23. *[L'anima percepisce solo tramite il corpo]*

Bisogna ammettere che la percezione delle cose sensibili è, per l'anima e per l'animale, un'apprensione con cui essa si rende conto delle qualità che appartengono ai corpi e imprime in sé le loro forme. L'anima attua questa apprensione o sola, per se stessa, o per mezzo di altro. *[5]* Ma cosa potrà da sola e per se stessa? Per se stessa, infatti, non può avere l'apprensione se non di ciò che è in essa; ma essa è soltanto pensiero. Se deve apprendere anche altre cose, deve prima essersi appropriata di esse, o diventando simile ad esse, o rimanendo insieme con ciò che assomiglia ad esse. Ma una tale assimilazione, mentre essa rimane chiusa in se stessa, non è possibile: come potrebbe un punto diventare simile a una linea? Nemmeno una linea pensata *[10]* potrebbe eguagliarsi a una linea sensibile, né il fuoco pensato o l'uomo pensato possono eguagliarsi al fuoco o all'uomo sensibili. E neppure la natura, che è creatrice dell'uomo, si identifica all'uomo che nasce. No, se l'anima è sola, anche se ha la possibilità di volgere la sua attenzione a un sensibile, finirà tuttavia per cogliere un puro oggetto di pensiero, poiché il sensibile le sfugge ed essa non *[15]* ha nulla per coglierlo. Poiché, anche quando l'anima vede un oggetto da lontano – pur se da principio entri in essa solo la sua forma, che è ciò che va ad essa in condizione, diciamo così, di indivisibilità –, tuttavia la visione va a finire al substrato di quella forma, in quanto l'anima vede colore e forma come sono fuori di essa.

Non bastano dunque queste due cose sole, l'«oggetto esterno» e l'«anima», soprattutto perché l'anima non soggiace ad impressioni, *[20]* ma occorre un terzo elemento che soggiaccia alle impressioni, cioè che possa ricevere la forma. Questo deve avere un sentire comune con colui che percepisce ed essere della stessa materia. Esso subisce l'impressione e l'anima conosce; e l'affezione poi deve essere tale da conservare qualcosa di colui che la produce, senza però identificarsi ad esso; ma poiché sta fra l'oggetto che produce l'affezione e *[25]* l'anima, deve avere anche un'affezione che sia in mezzo fra il sensibile e l'intelligibile: esso è come un termine medio che congiunge, in certo modo, fra loro gli estremi ed è, insieme, colui che riceve e colui che annuncia, essendo capace di assimilarsi all'uno e all'altro. Poiché è l'organo di una certa specie di conoscenza, non dev'essere identico né al soggetto conoscente, né all'oggetto che dev'essere conosciuto, ma è capace *[30]* di diventare simile all'uno e all'altro: all'oggetto esteriore

διὰ τοῦ τὸ πάθος αὐτοῦ εἶδος γενέσθαι. Εἰ δή τι τοίνυν[b] ὑγιὲς λέγομεν, δι' ὀργάνων δεῖ σωματικῶν τὰς αἰσθήσεις γίνεσθαι. Καὶ γὰρ τοῦτο ἀκόλουθον τῷ τὴν ψυχὴν πάντη σώματος ἔξω γενομένην μηδενὸς ἀντιλαμβάνεσθαι αἰσθητοῦ. *[35]* Τὸ δὲ ὄργανον δεῖ ἢ πᾶν τὸ σῶμα, ἢ μέρος τι πρὸς ἔργον τι ἀφωρισμένον εἶναι, οἷον ἐπὶ ἁφῆς καὶ ὄψεως. Καὶ τὰ τεχνητὰ δὲ τῶν ὀργάνων ἴδοι τις ἂν μεταξὺ τῶν κρινόντων καὶ τῶν κρινομένων γινόμενα καὶ ἀπαγγέλλοντα τῷ κρίνοντι τὴν τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητα· ὁ γὰρ κανὼν *[40]* τῷ εὐθεῖ τῷ ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ ἐν τῷ ξύλῳ συναψάμενος ἐν τῷ μεταξὺ τεθεὶς τὸ κρίνειν τῷ τεχνίτῃ τὸ τεχνητὸν ἔδωκεν. Εἰ δὲ συνάπτειν δεῖ τὸ κριθησόμενον τῷ ὀργάνῳ, ἢ καὶ διά τινος μεταξὺ διεστηκότος πόρρω τοῦ αἰσθητοῦ, οἷον εἰ πόρρω τὸ πῦρ τῆς σαρκὸς τοῦ μεταξὺ μηδὲν παθόντος, *[45]* ἢ οἷον εἰ κενόν τι εἴη μεταξὺ ὄψεως καὶ χρώματος, δυνατὸν ὁρᾶν τοῦ ὀργάνου τῇ δυνάμει παρόντος, ἑτέρου λόγου. Ἀλλ' ὅτι ψυχῆς ἐν σώματι καὶ διὰ σώματος ἡ αἴσθησις, δῆλον.

24. Τὸ δὲ εἰ τῆς χρείας μόνον ἡ αἴσθησις, ὧδε σκεπτέον. Εἰ δὴ ψυχῇ μὲν μόνῃ οὐκ ἂν αἴσθησις γίνοιτο, μετὰ δὲ σώματος αἱ αἰσθήσεις, διὰ σῶμα ἂν εἴη, ἐξ οὗπερ καὶ αἱ αἰσθήσεις, καὶ διὰ τὴν σώματος κοινωνίαν δοθεῖσα, καὶ *[5]* ἤτοι ἐξ ἀνάγκης ἐπακολουθοῦσα –ὅ τι γὰρ πάσχει τὸ σῶμα, καὶ φθάνει τὸ πάθος μεῖζον ὂν μέχρι ψυχῆς –ἢ καὶ μεμηχάνηται, ὅπως καὶ πρὶν μεῖζον γενέσθαι τὸ ποιοῦν, ὥστε καὶ φθεῖραι, ἢ καὶ πρὶν πλησίον γενέσθαι, φυλάξασθαι. Εἰ δὴ τοῦτο, πρὸς χρείαν ἂν εἶεν αἱ αἰσθήσεις. Καὶ γὰρ εἰ *[10]* καὶ πρὸς γνῶσιν, τῷ μὴ ἐν γνώσει ὄντι ἀλλ' ἀμαθαίνοντι διὰ συμφοράν, καὶ ἵνα ἀναμνησθῇ διὰ λήθην, οὐ τῷ μήτε ἐν χρείᾳ μήτε ἐν λήθῃ. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐ περὶ τῆς γῆς ἂν μόνον εἴη σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ περὶ ἄστρων ἁπάντων καὶ μάλιστα περὶ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ κόσμου. Μέρεσι *[15]* μὲν γὰρ πρὸς μέρη, οἷς καὶ τὸ παθεῖν ὑπάρχει, γένοιτο ἂν αἴσθησις κατὰ τὸν παρόντα λόγον, ὅλῳ δὲ πρὸς αὐτὸ τίς ἂν εἴη ἀπαθῶς ἔχοντι πανταχῇ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτόν; Καὶ γὰρ εἰ δεῖ τὸ μὲν ὄργανον τοῦ αἰσθανομένου εἶναι, ἕτερον δὲ παρὰ τὸ ὄργανον

per l'affezione che subisce, al soggetto interno perché la sua affezione diventa forma.

Se vogliamo dunque parlare seriamente, le percezioni devono avvenire per mezzo di organi corporei; ed è questa la conseguenza della natura dell'anima, la quale, quando è completamente esterna al corpo, non può percepire nulla di sensibile. *[35]* Quanto poi a quest'organo, esso dev'essere o il corpo tutt'intero, com'è il caso del tatto, o una parte destinata a questa funzione, come nel caso della vista.

Si può osservare che anche gli arnesi degli artigiani servono da intermediari fra colui che valuta e le cose da valutare e fanno conoscere a chi valuta le proprietà delle cose esaminate: il regolo, *[40]* per esempio, stabilisce un rapporto fra l'idea del diritto nell'anima e ciò che è diritto nel legno: esso è in mezzo fra i due e dà all'artigiano la possibilità di giudicare dell'oggetto su cui lavora. Se l'oggetto che deve essere giudicato debba essere a diretto contatto con l'organo, oppure se esso, dalla lontananza in cui si trova, operi attraverso un mezzo, come un fuoco da lontano riscalda la carne; o se il mezzo non subisca alcuna affezione, *[45]* come nella vista, dove tra essa e il colore non c'è spazio vuoto, ma la possibilità del vedere appartiene alla facoltà dell'organo presente: queste sono altre questioni[88]. È comunque sicuro che l'anima percepisce nel corpo e per mezzo di un corpo.

24. *[Funzione delle percezioni]*

Se poi la percezione rientri soltanto nell'ambito dell'utilità, indaghiamolo ora in questo modo. Se l'anima, per sé sola, non ha percezioni, ma le percezioni si hanno insieme col corpo, allora la percezione avviene a causa del corpo, poiché da esso provengono le sensazioni, e per la comunione col corpo essa può aver luogo, *[5]* ed esattamente o come sua necessaria conseguenza <infatti l'affezione che il corpo subisce penetra, diventata più intensa, sino all'anima>, o come uno strumento che possa preservarci ancor prima che un evento diventi troppo grande per danneggiarci o prima ancora che si avvicini. Se è così, le percezioni servono alla nostra utilità. Ma anche se *[10]* servono alla conoscenza, esse sono date a uno che non abbia conoscenza ma sia per sua disgrazia caduto nell'ignoranza, affinché si ricordi di ciò che ha dimenticato; non dunque ad uno che non sia nel bisogno né nella dimenticanza.

Se è così, non si deve rivolgere l'indagine soltanto alla terra, ma anche a tutte le stelle e specialmente a tutto il cielo e all'universo. *[15]* Secondo il presente ragionamento, le parti che subiscono affezioni in rapporto con le altre parti, possono sì avere affezioni; il Tutto, invece, essendo immune da qualsiasi affezione in rapporto con se stesso, come potrebbe avere percezioni di se stesso nei rapporti con se stesso?

Se poi l'organo deve appartenere al soggetto percipiente, e se ciò che

τὸ οὗ αἰσθάνεται ὑπάρχειν, τὸ δὲ πᾶν [20] ὅλον ἐστίν, οὐκ ἂν εἴη αὐτῷ τὸ μὲν δι' οὗ, τὸ δὲ οὗ ἡ αἴσθησις· ἀλλὰ συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἴσθησιν δὲ ἀεὶ ἑτέρου οὖσαν οὐ δοτέον· ἐπεὶ καὶ ὅταν ἡμεῖς παρὰ τὸ καθεστὼς ἀεί τινος τῶν ἐν τῷ σώματι ἀντιλαμβανώμεθα, ἔξωθεν [25] προσελθόντος ἀντιλαμβανόμεθα. Ἀλλ' ὥσπερ ἐφ' ἡμῶν οὐ μόνον τῶν ἔξωθεν ἡ ἀντίληψις, ἀλλὰ καὶ μέρει μέρους, τί κωλύει καὶ τὸ πᾶν τῇ ἀπλανεῖ τὴν πλανωμένην ὁρᾶν, καὶ ταύτῃ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ βλέπειν; Καὶ εἰ μὴ ἀπαθῆ ταῦτα τῶν ἄλλων παθῶν, καὶ ἄλλας αἰσθήσεις ἔχειν καὶ [30] τὴν ὅρασιν μὴ μόνον ὡς καθ' αὑτὴν τῆς ἀπλανοῦς εἶναι, ἀλλ' ὡς ὀφθαλμοῦ ἀπαγγέλλοντος τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ ἃ εἶδε; καὶ γὰρ εἰ τῶν ἄλλων ἀπαθής, διὰ τί ὡς ὄμμα οὐκ ὄψεται φωτοειδὲς ἔμψυχον ὄν; Ἀλλ' ὀμμάτων, φησίν, οὐκ ἐπεδεῖτο. Ἀλλ' εἰ ὅτι μηδὲν ἔξωθεν ὑπελέλειπτο [35] ὁρατόν, ἀλλ' ἔνδον γε ἦν καὶ ἑαυτὸν ὁρᾶν οὐδὲν ἐκώλυσεν· εἰ δ' ὅτι μάτην ἂν ἦν αὐτὸν ὁρᾶν, ἔστω μὴ προηγουμένως μὲν οὕτως ἕνεκα τοῦ ὁρᾶν γεγονέναι, ἀκολουθεῖν δὲ τῷ οὕτως ἔχειν ἐξ ἀνάγκης. Διὰ τί οὐκ ἂν εἴη τοιούτῳ ὄντι σώματι διαφανεῖ τὸ ὁρᾶν;

25. Ἢ οὐκ ἀρκεῖ εἶναι τὸ δι' οὗ, ἵνα ὁρᾷ καὶ ὅλως αἰσθάνηται, ἀλλὰ δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν, ὡς νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά. Τῇ δὲ ψυχῇ[a] ὑπάρχει ἀεὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι· κἂν οἷόν τε ᾖ αὐτῇ αἰσθάνεσθαι, οὐκ ἂν [5] γένοιτο τοῦτο τῷ πρὸς κρείττοσιν εἶναι, ὁπότε καὶ ἡμῖν σφόδρα πρὸς τοῖς νοητοῖς οὖσιν, ὅτε ἐσμέν, λανθάνουσι καὶ ὄψεις καὶ αἰσθήσεις ἄλλαι· κἂν πρὸς ἑτέρῳ δὲ ὅλως, τὰ ἕτερα λανθάνει. Ἐπεὶ καὶ τὸ μέρει τινὶ μέρους ἀντιλαμβάνεσθαι θέλειν, οἷον ἑαυτὸν εἰ καταβλέποι, περίεργον καὶ ἐφ' [10] ἡμῶν, καὶ εἰ μὴ ἕνεκά τινος, μάτην. Ἄλλου τε ὄψιν ὡς καλοῦ ὁρᾶν, πεπονθότος καὶ ἐνδεοῦς. Ὀσφραίνεσθαι δὲ καὶ ἀκούειν[b] καὶ γεύεσθαι χυμῶν περιστάσεις ἄν τις καὶ περιελκυσμοὺς τῆς ψυχῆς θεῖτο· ἥλιον δὲ καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα κατὰ συμβεβηκὸς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν δέ. Εἰ δὲ δὴ καὶ [15] ἐπιστρέφεσθαι δι' ἄμφω,

esso percepisce dev'essere diverso dall'organo, l'universo, [20] essendo un tutto, non può ammettere in se stesso l'organo strumentale e insieme l'oggetto della sensazione; possiamo sì dargli un'intima coscienza di sé, com'è la coscienza che abbiamo di noi stessi, ma non la percezione relativa sempre a qualcosa di diverso. Del resto, anche noi, quando percepiamo nel nostro corpo qualcosa di non abituale, [25] l'avvertiamo come cosa che si aggiunga dal di fuori.

Che se noi percepiamo non solo le cose esterne, ma anche una parte con l'altra, che cosa impedisce che anche l'universo possa vedere, per mezzo della sfera delle stelle fisse, la sfera dei pianeti e per mezzo di questa guardi la terra e le cose che sono in essa? Se queste <parti del Tutto> non sono immuni dalle altre affezioni, che cosa impedisce che abbiano, in altro modo, le loro percezioni [35] e che la vista, per esempio, non appartenga soltanto alla sfera delle stelle fisse, ma sia come un occhio che annunci all'Anima dell'universo tutto ciò che vede? E se questa è immune dalle altre affezioni, perché non dovrebbe vedere come un occhio luminoso e animato?

Ma – dice <Platone> – «l'universo non ha bisogno di occhi»![89]

Certamente, se dal di fuori non gli resta nulla da vedere!; ma nel di dentro ce ne sono cose <da vedere> e nulla impedisce che egli veda se stesso! Se è perché sarebbe vano vedere se stesso[90], si deve dire che la percezione non gli è stata data con il preciso scopo che esso veda, ma che essa segue come necessaria conseguenza della sua natura. Perché a un tale corpo sarebbe vietato di vedere?

25. *[L'Anima dell'universo è orientata verso l'Intelligenza]*

Non basta però che ci sia l'organo per vedere e, in generale, per sentire; ma l'anima deve anche essere in tale disposizione da piegarsi verso le cose sensibili. È proprio invece dell'Anima dell'universo essere perennemente rivolta agli esseri intelligibili; e s'anche avesse la possibilità di percepire, questa non [5] si attuerebbe, proprio per il fatto che essa è rivolta a cose più alte. Persino in noi essa non si attua finché siamo dediti intensamente alle cose spirituali, allorché ci sfuggono le visioni della vista e tutte le altre sensazioni; anzi, chi si dedica tutto a una determinata cosa, non si accorge di tutte le altre.

Anche il voler comprendere una parte di se stesso con un'altra parte – come quando uno vuole contemplare se stesso – è, persino in noi, una cosa inutile e vana, [10] se non è fatta per uno scopo; e il guardare un altro perché è bello è proprio di chi si trovi nella passione e nel bisogno.

Chi attribuisse olfatto e gusto all'Anima del mondo, le attribuirebbe soltanto imbarazzi e deviazioni; ma vista e udito possono appartenere, accidentalmente, al sole e agli altri astri. [15]

Affermazione non assurda, se si ammette che per mezzo di questi

οὐκ ἄλογος ἡ θέσις. Ἀλλ' εἰ ἐπιστρέφοιτο, καὶ μνημονεύσει· ἢ ἄτοπον, ὧν εὐεργετεῖ, μὴ μνημονεύειν. Πῶς οὖν εὐεργετεῖ, εἰ μὴ μνημονεύει;

26. Γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων, καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσιν ἑπομέναις συμπαθῶς. *[5]* Εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐ καὶ τὴν γῆν αἰσθάνεσθαι δώσομεν; Ἀλλὰ ποίας αἰσθήσεις; Ἢ διὰ τί οὐ πρῶτον ἁφὴν καὶ μέρει μέρους ἀναπεμπομένης ἐπὶ τὸ ἡγούμενον τῆς αἰσθήσεως καὶ τῷ ὅλῳ πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων; Καὶ γὰρ εἰ τὸ σῶμα δυσκίνητον, οὔτι γε ἀκίνητον. Ἀλλ' ἔσονται αἱ *[10]* αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων. Ἀλλὰ διὰ τί; Ἢ ὅτι ἀνάγκη ψυχῆς ἐνούσης τὰς κινήσεις τὰς μεγίστας μὴ λανθάνειν. Κωλύει δ' οὐδὲν καὶ διὰ τοῦτο τὸ αἰσθάνεσθαι γίνεσθαι, ἵνα εὖ τίθοιτο τὰ πρὸς ἀνθρώπους, ὅσον εἰς αὐτὴν τὰ ἀνθρώπων ἀνάκειται – εὖ τίθοιτο δὲ οἷον *[15]* συμπαθῶς – καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι παθητὴν εἶναι πρὸς αὐτήν. Καὶ τἆλλα, οἷον ὀσμῶν πέρι καὶ τῶν γευστῶν ἄλλοις;[a] Ἢ, ὅσα ὀσφραντὰ κατὰ τὰς τῶν χυλῶν ὀσμάς, πρὸς ζῴων πρόνοιαν καὶ κατασκευὴν καὶ ἐπισκευὴν *[20]* τοῦ σωματικοῦ αὐτῆς. Καὶ οὐκ ἀπαιτητέον ἃ ἐφ' ἡμῶν ὄργανα· οὐδὲ γὰρ πᾶσι ζῴοις ταὐτά· οἷον ὦτα οὐ πᾶσι, καὶ οἷς μὴ ἔστιν, ἀντίληψίς ἐστι ψόφων. Περὶ δὲ ὄψεως, εἰ φωτὸς δεῖ, πῶς; Οὐ γὰρ δὴ ἀπαιτητέον ὄμματα. Εἰ οὖν τοῦ φυτικοῦ συγχωρουμένου ἦν συγχωρεῖν, ἢ ἐν πνεύματι ὄντος *[25]* τοῦ φυτικοῦ πρώτως, οὕτως ἔχειν, ‹ἢ› ὄντος πνεύματος, τί χρὴ ἀπιστεῖν καὶ διαφανὲς εἶναι; Μᾶλλον δ' εἴπερ πνεῦμα, καὶ διαφανὲς καί, ἐλλαμπόμενον παρὰ τοῦ κύκλου, ἐνεργείᾳ διαφανές· ὥστε οὐδὲν ἄτοπον οὐδ' ἀδύνατον ὁρᾶν τὴν ἐν τῇ γῇ ψυχήν. Καὶ δὴ[b] καὶ νοεῖν ψυχὴν οὐ φαύλου *[30]* σώματος εἶναι, ὥστε καὶ θεὸν εἶναι· πάντως γὰρ καὶ ἀγαθὴν δεῖ ἀεὶ τὴν ψυχὴν εἶναι.

due sensi essi si volgano giù <verso di noi>. Ma se si volgono giù, essi hanno anche memoria? Sarebbe assurdo che non ricordino chi essi vanno beneficando. Come potrebbero beneficare, se non ricordassero?

26. *[La simpatia cosmica]*

La conoscenza delle nostre preghiere avviene <negli astri> in forza di un certo contatto e di una disposizione che li mantiene congiunti; e sin qui si esercita il loro influsso. Anche nelle arti magiche tutto si basa sul contatto: queste cose avvengono per la connessione simpatetica delle potenze. *[5]* Se è così, perché non dovremmo ammettere che anche la terra abbia percezioni?

Ma quali percezioni?

O perché non ammettiamo anzitutto che essa senta, mediante il tatto, una sua parte con l'altra, mentre poi la percezione viene trasmessa all'organo egemonico? e perché non dovrebbe sentire, con tutta se stessa, il fuoco e gli altri elementi? Sebbene il suo corpo si muova con difficoltà, essa però non è completamente immobile. Certamente, essa percepirà, *[10]* non le cose piccole ma quelle grandi.

Ma perché?

Perché è necessario, avendo essa un'anima, che i movimenti importanti non le sfuggano. E poi nulla impedisce che la terra abbia la facoltà percettiva proprio allo scopo di ordinar bene le cose umane, finché le cose umane sono in rapporto con essa, ma le può ordinar bene *[15]* solo mediante la simpatia; e può ascoltare coloro che pregano ed esaudire le loro suppliche, ma non alla maniera nostra; e poi subirà altre impressioni rispetto a se stessa e alle altre cose, come, ad esempio, odori e sapori, per provvedere ai bisogni degli animali e anche per adornare e rifinire *[20]* il suo stesso corpo.

Non dobbiamo esigere <per la terra> gli organi sensoriali che abbiamo noi; nemmeno gli animali hanno tutti gli stessi sensi: non tutti, per esempio, hanno orecchi, eppure anche quelli che non ne hanno possono sentire i rumori.

E che diremo della vista, dato che essa ha bisogno della luce? Certo, non dobbiamo esigere degli occhi!

Se dunque si concede <alla terra> la potenza vegetativa, possiamo anche concedere che tale potenza sia in un alito <vitale> *[25]* e che la terra abbia sin dall'origine questa disposizione; oppure, se quella potenza è un alito vitale, come dubitare che sia trasparente? O meglio, se è un alito, dev'essere trasparente e, una volta irradiata dalla volta celeste, è trasparente in atto. Perciò non è assurdo né impossibile che l'anima della terra veda. Anzi, si deve ammettere che, essendo l'anima di un corpo *[30]* non vile, pensi: essa è perciò anche un dio, poiché l'anima <della terra> dev'essere totamente ed eternamente buona.

27. Εἰ οὖν τοῖς φυτοῖς δίδωσι τὴν γεννητικήν, ἢ αὐτὴν τὴν γεννητικήν, ἢ ἐν αὐτῇ μὲν ἡ γεννητική, ταύτης δὲ ἴχνος ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς. Καὶ οὕτως ἂν εἴη ὡς ἡ σὰρξ ἔμψυχος ἤδη καὶ ἐκομίσατο, εἰ ἔχει, καὶ τὴν γεννητικὴν ἐν *[5]* αὐτοῖς τὰ φυτά. Ἐνοῦσα δὲ δίδωσι τῷ σώματι τοῦ φυτοῦ ὅπερ βέλτιον, ᾧ διαφέρει τοῦ κοπέντος καὶ οὐκέτι φυτοῦ, ἀλλὰ μόνον ξύλου. Ἀλλ' αὐτῷ γε τῷ σώματι τῆς γῆς τί δίδωσιν ἡ ψυχή; Οὐ ταὐτὸν δεῖ νομίζειν σῶμα εἶναι γήινον ἀποτμηθέν τε τῆς γῆς καὶ μένον συνεχές, οἷα λίθοι *[10]* δεικνύουσιν αὐξόμενοι μέν, ἕως εἰσὶ συνηρτημένοι, μένοντες δὲ ὅσον ἐτμήθησαν ἀφῃρημένοι. Ἕκαστον μὲν οὖν μέρος ἴχνος ἔχειν δεῖ νομίζειν, ἐπιθεῖν δὲ ἐπὶ τούτῳ τὸ πᾶν φυτικόν, ὃ οὐκέτι τοῦδέ ἐστιν ἢ τοῦδε, ἀλλὰ τῆς ὅλης· εἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην, *[15]* ἐποχουμένην δέ· εἶτα τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευομένῃ τὰ τοιαῦτα χρώμενοι.

28. Καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἐπανιτέον δὲ πάλιν καὶ περὶ τοῦ θυμοειδοῦς ζητητέον, εἰ, ὥσπερ τῶν ἐπιθυμιῶν τὴν ἀρχὴν καὶ ἀλγηδόνας καὶ ἡδονάς – τὰ πάθη, οὐ τὰς αἰσθήσεις – ἐν τῷ οὕτως ἔχοντι σώματι ἐτίθεμεν τῷ οἷον *[5]* ζωωθέντι, οὕτω καὶ τοῦ θυμοῦ τὴν ἀρχὴν ἢ καὶ πάντα τὸν θυμὸν τοῦ οὕτως ἔχοντος σώματος θησόμεθα ἢ μέρους τινὸς σώματος, οἷον καρδίας οὕτως ἐχούσης ἢ χολῆς οὐ νεκροῦ σώματος· καὶ εἰ, ἄλλου ὄντος τοῦ διδόντος, τὸ ἴχνος τὸ ψυχικόν, ἢ ἐνταῦθα ἕν τι τοῦτο ὁ θυμός, οὐκέτι παρὰ *[10]* θυμικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ. Ἐκεῖ μὲν οὖν καθ' ὅλον τὸ σῶμα τὸ φυτικὸν ὂν παντὶ ἐδίδου τῷ σώματι τὸ ἴχνος, καὶ τὸ ἀλγεῖν ἦν ἐν παντὶ καὶ τὸ ἥδεσθαι, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ἐπιθυμίας ἐν παντὶ τοῦ πληροῦσθαι· ἡ δὲ τῶν ἀφροδισίων οὐκ εἴρητο, ἀλλ' ἔστω περὶ τὰ μόρια τῶν τοιούτων *[15]* τελεστικά. Ἔστω δὲ ὁ περὶ τὸ ἧπαρ τόπος τῆς ἐπιθυμίας ἀρχή, ὅτι τὸ φυτικὸν ἐκεῖ ἐνεργεῖ μάλιστα, ὃ τὸ ἴχνος τὸ ψυχικὸν τῷ ἥπατι καὶ τῷ σώματι παρέχει· ἐκεῖ δέ, ὅτι ἐκεῖ ἄρχεται ἡ ἐνέργεια. Ἀλλὰ περὶ τοῦ θυμοῦ[b] τί τε αὐτὸ

27. *[L'anima della terra: Estia e Demetra]*

O la terra dunque dona alle piante il loro potere germinativo o lo stesso potere generativo, oppure quello generativo rimane in essa e la vita germinativa nelle piante è soltanto una sua traccia. Anche in questo caso, le piante sarebbero simili alla carne animata; e se hanno in sé il principio generativo, *[5]* lo attingono dalla terra. La terra offre al corpo della pianta la cosa migliore che ha in sé e per la quale esso si differenzia dal tronco reciso, che non è più una pianta ma un pezzo di legno.

Ma l'anima che cosa dà al corpo stesso della terra? Non dobbiamo credere che una zolla di terra sia la stessa se è staccata dal suolo o se gli resta unita; lo dimostrano le pietre, *[10]* le quali crescono finché sono unite al suolo, ma rimangono grandi com'erano prima se vengono strappate dal suolo.

Dobbiamo dunque ammettere che ciascuna parte della terra ha in sé una traccia <della potenza generativa> e su questa si effonde l'intera potenza vegetativa, che non appartiene più a questa o a quella cosa singola, ma a tutta la terra; segue poi il principio del percepire che non è più mescolato al corpo <della terra>, *[15]* ma gli si libra sopra[91]; e dopo ancora viene, con l'intelligenza della terra, la sua rimanente anima, alla quale gli uomini, vaticinando sulla base di oracoli divini e sulla natura stessa, danno il nome di Estia e di Demetra.

28. *[L'animosità nel rapporto psicosomatico]*

E su questo punto basti così. Ora torniamo indietro e rivolgiamo la nostra indagine sulla parte irascibile. Noi fissammo il punto di partenza[92] dei desiderî e i dolori e piaceri – cioè le affezioni stesse, non le loro percezioni – in un corpo così organizzato, vale a dire in un corpo *[5]* vivificato; e così stabiliremo anche il principio della collera, o tutta quanta la collera, nel corpo così organizzato, o in una certa parte del corpo, come, per esempio, nel cuore o nella bile di un corpo che non sia ancora morto. Qualora sia un'altra la facoltà che trasmette la traccia dell'anima, la collera non deriva più, a causa della sua unitarietà, *[10]* dalla potenza vegetativa o percettiva.

Negli altri impulsi, la potenza vegetativa, essendo diffusa per tutto il corpo, trasmette la traccia a tutto il corpo, e così il dolore e il piacere e il principio del desiderio che vuol soddisfarsi si trovano in tutto il corpo.

Del desiderio sessuale, invero, non si era parlato; ma si ammetta pure che risieda in quelle parti corporee *[15]* destinate a questo scopo. E il principio del desiderio sia collocato nella zona del fegato, dal momento che la potenza vegetativa agisce lì intensamente e partecipa al fegato e al corpo la traccia dell'anima: esso è lì, poiché lì ha origine la sua azione.

καὶ τίς ψυχή, καὶ εἰ ἀπ' αὐτοῦ ἴχνος περὶ τὴν καρδίαν ἢ ἄλλο *[20]* τι τὴν κίνησιν εἰς συναμφότερον τελοῦν παρέχεται, ἢ ἐνταῦθα οὐκ ἴχνος, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ὀργίζεσθαι παρέχεται. Πρῶτον οὖν σκεπτέον, τί αὐτό. Ὅτι μὲν οὖν οὐχ ὑπὲρ ὧν ἂν πάσχῃ τὸ σῶμα μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ὧν ἂν καὶ ἕτερός τις τῶν προσηκόντων, καὶ ὅλως ὑπὲρ ὧν ἄν τις παρὰ τὸ προσῆκον *[25]* ποιῇ, ὀργιζόμεθα, δῆλόν που· ὅθεν καὶ αἰσθήσεως δεῖ καὶ συνέσεώς τινος ἐν τῷ ὀργίζεσθαι. Διὸ καὶ εἰς ταῦτά τις ὁρῶν οὐκ ἐκ τοῦ φυτικοῦ ὡρμῆσθαι, ἀλλ' ἐξ ἄλλου ἂν ζητοῖ τὸν θυμὸν τὴν γένεσιν ἴσχειν. Ἀλλ' ὅταν ταῖς σωματικαῖς διαθέσεσιν ἕπηται τὸ τῆς ὀργῆς πρόχειρον, καὶ ὅταν *[30]* οἱ μὲν ζέοντες αἵματι καὶ χολῇ ἕτοιμοι εἰς τὸ ὀργίζεσθαι ὦσιν, ἀνειμένοι δὲ πρὸς ὀργὰς οἱ ἄχολοι λεγόμενοι καὶ κατεψυγμένοι, τά τε θηρία πρὸς τὰς βράσεις οὐδενὸς ἄλλου, ἀλλὰ πρὸς τὸ δοκηθὲν λυμήνασθαι τὰς ὀργὰς ἔχωσι, πρὸς τὸ σωματικώτερον πάλιν αὖ καὶ πρὸς τὸ συνέχον τὴν τοῦ *[35]* ζῴου σύστασιν τὰς ὀργὰς ἄν τις ἀνοίσειε. Καὶ ὅταν οἱ αὐτοὶ νοσοῦντες μὲν ὀργιλώτεροι ἢ ὑγιαίνοντες, ἄγευστοι δὲ σιτίων ἢ λαβόντες, σώματος τοιοῦδε μηνύουσι τὰς ὀργὰς ἢ τὰς ἀρχὰς τῆς ὀργῆς εἶναι, καὶ τὴν χολὴν ἢ τὸ αἷμα οἷον ψυχοῦντα παρέχεσθαι τὰς τοιάσδε κινήσεις, ὥστε παθόντος *[40]* τοῦ τοιοῦδε σώματος εὐθέως κινεῖσθαι τὸ αἷμα ἢ τὴν χολήν, αἰσθήσεως δὲ γενομένης τὴν φαντασίαν κοινώσασαν τὴν ψυχὴν τῇ τοιοῦδε σώματος διαθέσει ἤδη πρὸς τὸ ποιοῦν τὴν ἀλγηδόνα ἵεσθαι· ἄνωθεν δὲ αὖ τὴν ψυχὴν τὴν λογισμῷ χρωμένην φανέντος ἀδικήματος –καὶ μὴ περὶ τὸ σῶμα –*[45]* ἔχουσαν ἕτοιμον τὸ ἐκείνως θυμούμενον ἅτε πεφυκὸς τῷ ἀποδειχθέντι ἐναντίῳ μάχεσθαι σύμμαχον τοῦτο ποιεῖσθαι. Καὶ εἶναι τὸ μὲν ἐγειρόμενον ἀλόγως καὶ ἐφέλκεσθαι τῇ φαντασίᾳ τὸν λόγον, τὸ δὲ ἀρχόμενον ἀπὸ λόγου καὶ λῆγον εἰς τὸ πεφυκὸς χολοῦσθαι, καὶ παρὰ τοῦ φυτικοῦ καὶ γεννητικοῦ *[50]* ἄμφω γίγνεσθαι κατασκευάζοντος τὸ σῶμα οἷον ἀντιληπτικὸν ἡδέων καὶ λυπηρῶν, τὸ δὲ πεποιηκέναι χολῶδες καὶ πικρόν. Καὶ ἐν τοιούτῳ ψυχῆς ἴχνος τῷ ἐν τοιούτῳ[c] εἶναι τοιάδε κινεῖσθαι δυσχεραντικὰ καὶ ὀργίλα καὶ τῷ κεκακῶσθαι πρῶτον αὐτὸ κακοῦν πως ζητεῖν καὶ τὰ ἄλλα *[55]* καὶ οἷον ὁμοιοῦν ἑαυτῷ. Μαρτύριον δὲ τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τοῦτο τῷ ἑτέρῳ ἴχνει ψυχῆς τὸ τοὺς ἧττον τῶν σωματικῶν ἡδέων ἐφιεμένους καὶ ὅλως σώματος καταφρονοῦντας

Ora, però, domandiamoci che cosa sia la collera e che anima essa sia e se la traccia che ne deriva operi nella zona del cuore [20] o se invece sia un'altra facoltà che provochi il movimento a realizzarsi nell'insieme di corpo e di anima, o se qui, nella collera, non sia la traccia dell'anima che provochi il movimento, ma lo stesso incollerirsi.

Ma anzitutto, cos'è la collera in se stessa? È ovvio che noi non ci adiriamo soltanto per ciò che capita al nostro corpo, ma anche per quel che capita a qualcuno dei nostri amici e, in generale, per qualsiasi azione sconveniente: [25] perciò, nell'adirarsi, occorre percezione e intelligenza di qualche cosa. Ecco perché chi fa queste osservazioni potrebbe domandarsi se la collera non abbia la sua origine nella facoltà vegetativa, ma da un'altra potenza <dell'anima>.

Ma poiché la rapidità della collera si accompagna a certe disposizioni corporee e [30] son pronti ad adirarsi coloro che sono focosi di sangue e di bile, mentre le persone cosiddette senza bile e quelle fredde rimangono apatiche, poiché, inoltre, gli animali sono portati alla collera in forza della loro costituzione e non perché giudichino di essere danneggiati, si è più portati, ancora una volta, a collegare l'ira con ciò che vi è di più corporeo e con ciò che contiene in sé [35] la costituzione dell'organismo. E poiché le stesse persone sono più irritabili quando sono malate che quando sono sane, e quando sono a digiuno più di quando hanno mangiato, ciò mostra che la collera, oppure il suo principio, appartiene al corpo; la bile e il sangue, simili a forze animatrici, apprestano tali movimenti che, [40] appena il corpo organizzato viene a soffrire, il sangue o la bile si sommuove; sopraggiunta la percezione, l'immaginazione comunica all'anima lo stato del corpo organico e questa insorge contro chi provocò il dolore. La collera, d'altra parte, può venire dall'alto: l'anima, servendosi della riflessione, all'apparire di un'ingiustizia (anche se essa non riguarda il corpo) [45] tiene pronta quella potenza irascibile come se questa fosse destinata a combattere chiunque le si dimostri nemico, e se la fa alleata.

Ci sono due specie di collera: l'una si desta in modo irrazionale e si porta dietro, per mezzo dell'immagine, il pensiero; l'altra, invece, comincia col pensiero e si conchiude con l'emozione naturale: tutt'e due però provengono dalla potenza vegetativa e generativa, [50] che prepara, per così dire, il corpo a ricevere piaceri e dolori, avendo prodotto bile e amarezza: c'è qui una traccia di anima la quale fa sì che, da quella certa condizione, sorgano le emozioni corrispondenti, le impazienze e le irritazioni, e chi è stato precedentemente danneggiato cerchi di danneggiare anche gli altri e di renderli, [55] in certo modo, simili a se stesso. A dimostrare che questa traccia di anima è essenzialmente eguale a quell'altra, basta il fatto che coloro che meno desiderano i piaceri corporei e, in generale, disprezzano il corpo, sono meno eccitabili alla collera: anche se per una apatia che non è dovuta a ragione. Non

ἧττον κινεῖσθαι πρὸς ὀργὰς καὶ ἀλόγῳ ἀπαθείᾳ[d]. Τὸ δὲ τὰ δένδρα μὴ ἔχειν θυμὸν καίπερ τὸ φυτικὸν ἔχοντα οὐ δεῖ θαυμάζειν· *[60]* ἐπεὶ οὐδ' αἵματος οὐδὲ χολῆς αὐτοῖς μέτεστιν. Ἐγγενομένων μὲν γὰρ τούτων ἄνευ αἰσθήσεως ζέσις ἂν ἐγένετο μόνον καὶ οἷον ἀγανάκτησις, αἰσθήσεως δὲ ἐγγενομένης καὶ πρὸς τὸ ἀδικοῦν ἂν ἤδη, ὥστε καὶ ἀμύνεσθαι, ὁρμή. Ἀλλ' εἰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς διαιροῖτο εἰς τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδὲς *[65]* καὶ τὸ μὲν εἴη τὸ φυτικόν, τὸ δὲ θυμοειδὲς ἐξ αὐτοῦ ἴχνος περὶ αἷμα ἢ χολὴν ἢ τὸ συναμφότερον, οὐκ ἂν ὀρθὴ ἡ ἀντιδιαίρεσις γίνοιτο, τοῦ μὲν προτέρου, τοῦ δὲ ὑστέρου ὄντος. Ἢ οὐδὲν κωλύει ἄμφω ὕστερα καὶ τῶν ἐπιγενομένων ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν διαίρεσιν εἶναι· ὀρεκτικῶν γὰρ ἡ *[70]* διαίρεσις, ᾗ ὀρεκτικά, οὐ τῆς οὐσίας, ὅθεν ἐλήλυθεν. Ἐκείνη δὲ ἡ οὐσία καθ' αὑτὴν οὐκ ὄρεξις, ἀλλ' ἴσως τελειοῦσα τὴν ὄρεξιν συνάψασα αὑτῇ τὴν παρ' αὐτῆς ἐνέργειαν. Καὶ τὸ ἐκπεσὸν δὲ εἰς θυμὸν ἴχνος περὶ τὴν καρδίαν λέγειν οὐκ ἄτοπον· οὐ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐνταῦθα, ἀλλὰ τὴν τοῦ αἵματος *[75]* ἀρχὴν τοῦ τοιοῦδε ἐνταῦθα λεγέσθω εἶναι.

29. Πῶς οὖν, εἴπερ τῷ θερμανθέντι τὸ σῶμα ἔοικεν ἀλλ' οὐ τῷ φωτισθέντι, ἐξελθούσης τῆς ἄλλης ψυχῆς οὐδέν τι ζωτικὸν ἔχει; Ἢ ἔχει ἐπ' ὀλίγον, ἀπομαραίνεται δὲ θᾶττον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν θερμανθέντων ἀποστάντων τοῦ πυρός. *[5]* Μαρτυροῦσι δὲ καὶ τρίχες φυόμεναι ἐπὶ τῶν νεκρῶν σωμάτων καὶ ὄνυχες αὐξόμενοι καὶ ζῷα διαιρούμενα ἐπὶ πολὺ κινούμενα· τοῦτο γὰρ τὸ ἔτι ἐγκείμενον ἴσως. Καὶ εἰ συναπέρχεται δὲ τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, οὐ τεκμήριον τοῦτο τοῦ μὴ ἕτερον εἶναι. Καὶ γὰρ ἀπελθόντος ἡλίου οὐ μόνον τὸ ἐφεξῆς *[10]* φῶς καὶ κατ' αὐτὸν καὶ ἐξηρτημένον ἀπέρχεται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπὸ τούτου εἰς τὸ ἔξω τούτου ὁρώμενον ἐν τοῖς παρακειμένοις ἕτερον ὂν ἐκείνου συναπέρχεται. Ἆρ' οὖν συναπέρχεται, ἢ φθείρεται; Τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ φωτὸς τοῦ τοιούτου ζητητέον καὶ ἐπὶ τῆς ζωῆς τῆς ἐν τῷ σώματι, *[15]* ἣν δὴ φαμεν οἰκείαν τοῦ σώματος εἶναι. Ὅτι μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν τοῦ φωτὸς λειπόμενον ἐν τοῖς πεφωτισμένοις, δῆλον· ἀλλ' εἰ μεταπίπτει εἰς τὸ πεποιηκὸς ἢ οὐκ ἔστιν ἁπλῶς, ζητεῖ ὁ λόγος. Πῶς οὖν οὐκ ἔστιν ἁπλῶς ὄν γέ τι πρότερον; Ἀλλὰ τί ἦν ὅλως, ὅτι μὲν αὐτῶν τῶν *[20]* σωμάτων, ἀφ' ὧν τὸ φῶς, ἡ λεγομένη χρόα, καί, ὅταν φθαρτὰ ᾖ τὰ σώματα, μεταβαλλόντων οὐκ ἔστι, καὶ

dobbiamo stupirci che gli alberi non abbiano la capacità di adirarsi benché possiedano la potenza vegetativa, [60] poiché essi non hanno né sangue né bile. Se avessero questi umori ma non la percezione, in essi ci sarebbe soltanto un ribollimento e una certa irritazione[93]; solo se intervenisse la percezione, si avrebbe un impulso contro ciò che li danneggia e li porrebbe in grado persino di difendersi.

Ma se si divide la parte irrazionale dell'anima in desiderio e irascibilità[94], [65] e si identifica il desiderio con la facoltà vegetativa, mentre l'irascibilità sarebbe una traccia della facoltà vegetativa nel sangue o nella bile o in tutt'e due, non sarebbe giusta la suddivisione, poiché il desiderio sarebbe anteriore e l'irascibilità posteriore. Però nulla impedisce che tutt'e due siano posteriori e che la divisione avvenga fra due cose che derivano da una stessa fonte: la divisione riguarda infatti soltanto gli impulsi [70] come tali, non l'essenza da cui essi provengono. Codesta essenza non è, per se stessa, un impulso, ma porta forse a compimento l'impulso appropriandosi la potenza che deriva da esso. Non è poi assurdo affermare che la traccia d'anima che si espande in irascibilità sia localizzata nel cuore: non intendo dire che l'anima abbia lì la sua sede, ma che sia sì soltanto la fonte di un certo sangue. [75]

29. *[Luce e colori nei corpi]*

Se il corpo assomiglia a una cosa riscaldata e non a una cosa illuminata, come mai esso, dopo che l'«altra» anima è uscita, non conserva in sé alcuna vitalità?

Esso ne conserva solo un poco, ma questo ben presto si consuma, come avviene degli oggetti riscaldati, quando sono allontanati dal fuoco. [5] Ne sono prova i capelli che crescono sui cadaveri e le unghie che si allungano e gli animali che, fatti a pezzi, continuano a muoversi[95]: questo, forse, è tutto ciò che rimane della vita. Ma anche se la vita se ne va insieme con l'altra anima, ciò non dimostra che esse non siano diverse. Quando il sole tramonta, non solo se ne va [10] la luce che l'accompagna e che è con esso e che gli è connessa, ma svanisce insieme quella luce diversa da esso, che vediamo al di fuori di esso, nelle cose vicine.

Ma questa luce se ne va insieme, o viene distrutta?

Questa ricerca va fatta sia per codesta luce, sia per la luce, sia per la vita nel corpo [15] che, secondo noi, appartiene al corpo. È evidente che nulla della luce rimane nelle cose illuminate. Ma la questione è questa: se la luce rifluisca nella sorgente luminosa, o se non esista più. Come può non esistere più ciò che prima esisteva?

Che cos'era, insomma? Ai corpi stessi, [20] dai quali la luce svanisce, appartiene anche ciò che vien chiamato colore; però quando quei corpi si alterano, essendo essi corruttibili, il colore non c'è più; e nessuno,

οὐδεὶς ζητεῖ, ὅπου τὸ χρῶμα τοῦ πυρὸς φθαρέντος, ὥσπερ οὐδ' ὅπου τὸ σχῆμα; Ἢ τὸ μὲν σχῆμα σχέσις τις, ὥσπερ συστολὴ τῆς χειρὸς καὶ ἡ ἔκτασις, χρῶμα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὥσπερ *[25]* γλυκύτης. Τί γὰρ κωλύει φθαρέντος τοῦ σώματος τοῦ γλυκέος τὴν γλυκύτητα μὴ ἀπολωλέναι καὶ τοῦ εὐώδους τὴν εὐωδίαν, ἐν ἄλλῳ δὲ σώματι γίνεσθαι, οὐκ αἰσθητὰ δὲ εἶναι διὰ τὸ μὴ τοιαῦτα εἶναι τὰ σώματα τὰ μετειληφότα, ὥστε ἀντερείδειν τὰς ἐπ' αὐτῶν γενομένας ποιότητας τῇ *[30]* αἰσθήσει; Οὕτως οὖν καὶ τὸ φῶς τῶν φθαρέντων σωμάτων μένειν, τὴν δὲ ἀντιτυπίαν τὸ ἐκ πάντων οὖσαν μὴ μένειν. Εἰ μή τις λέγοι νόμῳ ὁρᾶν, καὶ τὰς λεγομένας ποιότητας μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀφθάρτους ποιήσομεν καὶ οὐ γινομένας ἐν ταῖς τῶν σωμάτων συστάσεσι *[35]* τὰς ποιότητας, καὶ οὐδὲ τοὺς λόγους τοὺς ἐν τοῖς σπέρμασι ποιεῖν τὰς χρόας, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν ποικίλων ὀρνίθων, ἀλλ' οὔσας συνάγειν ἢ ποιεῖν μέν, προσχρῆσθαι δὲ καὶ ταῖς ἐν τῷ ἀέρι πλήρει ὄντι τῶν τοιούτων· καὶ γὰρ καὶ εἶναι ἐν τῷ ἀέρι οὐ τοιαῦτα, οἷα, ὅταν γένηται, ἐν τοῖς σώμασι φαίνεται. *[40]* Ἀλλ' αὕτη μὲν ἔστω ἡ ἀπορία ἐνθαδὶ κειμένη· μενόντων δὲ τῶν σωμάτων εἰ συνήρτηται καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, τί κωλύει τὸ φῶς μετακινουμένου τοῦ σώματος συμμετακινεῖσθαι τό τε προσεχὲς καὶ εἴ τι τῷ προσεχεῖ συνήρτηται, κἂν μὴ ὁρᾶται ἀπιόν, ὥσπερ οὐδὲ προσιὸν φαίνεται; Ἀλλ' *[45]* ἐπὶ τῆς ψυχῆς, εἰ συνέπεται τὰ δεύτερα τοῖς προτέροις καὶ τὰ ἐφεξῆς ἀεὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν, ἢ ἐφ' ἑαυτῶν ἕκαστα καὶ ἐστερημένα τῶν πρὸ αὐτῶν καὶ δυνάμενα ἐφ' ἑαυτῶν μένειν ἢ ὅλως οὐδὲν ἀποτέτμηται τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ πᾶσαι μία καὶ πολλαί, *[50]* καὶ ὅστις ὁ τρόπος, ἐν ἄλλοις. Ἀλλὰ τί τὸ ἤδη σώματος γενόμενον ἴχνος τῆς ψυχῆς ὄν; Ἢ εἰ μὲν ψυχή, συνέψεται, εἴπερ μὴ ἀποτέτμηται, τῷ ψυχῆς λόγῳ· εἰ δὲ οἷον ζωὴ τοῦ σώματος, ὁ αὐτὸς λόγος ἐκεῖ, ὃς περὶ φωτὸς ἰνδάλματος ἠπορεῖτο, καὶ εἰ δυνατὸν ζωὴν ἄνευ ψυχῆς εἶναι, εἰ μὴ ἄρα τῷ παρακεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἐνεργοῦσαν *[55]* εἰς ἄλλο, ταῦτα σκεπτέον.

30. Νῦν δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἄστροις περιττὰς

quando il fuoco si è estinto, cerca dove sia il suo colore, così come nemmeno cerca dove sia la sua figura.

Ora, la figura è una certa posizione, com'è la mano che si chiude o si stende; ma il colore non è così, ma assomiglia piuttosto *[25]* alla dolcezza. Che cosa impedisce infatti che, benché il corpo dolce sia distrutto, la dolcezza possa tuttavia durare – e lo stesso si dica del profumo di un corpo odoroso – ed entrare in un altro corpo? Se dolcezza e profumo non sono più percepibili, ciò si deve al fatto che i nuovi corpi che li hanno ricevuti non sono tali da presentare alla percezione le qualità che vengono a possedere. *[30]* Allo stesso modo, anche la luce dei corpi distrutti potrebbe persistere, benché non sussista più il riverbero che deriva dalle altre condizioni? A meno che non si dica che noi vediamo le qualità solo per convenzione[96] e che le cosiddette qualità non esistono nei loro substrati. In questo caso, noi renderemo indistruttibili le qualità e non già nascenti nella struttura dei corpi; *[35]* anzi, le ragioni formali non produrrebbero i colori, come, per esempio, negli uccelli variopinti, ma li riunirebbero soltanto, in quanto esisterebbero già, oppure, se li producessero, si servirebbero anche dei colori esistenti nell'aria che ne è piena (nell'aria infatti i colori non sono tali, quando nascono, come appaiono nei corpi). *[40]* Questa difficoltà lasciamola ora da parte.

Ma se i corpi persistono e la luce aderisce ad essi e non ne è separata, nulla impedisce che la luce muti di luogo insieme col mutamento del corpo, sia quella che gli aderisce propriamente, sia quella che si aggiunge alla prima, anche se non la si vede quando dilegua come quando appare al suo arrivo. *[45]*

Riguardo all'anima, ci sono varie domande: se, di due potenze, la seconda segua alla prima e se quelle successive vengano dopo quelle precedenti; o se le potenze se ne stiano, singolarmente, per se stesse e, private di ciò che le precede, possano perseverare in se stesse; o se, in generale, nessuna parte dell'anima sia separata, ma tutte queste potenze siano un'unità e insieme una molteplicità. Come avviene tutto questo? *[50]* Lo vedremo altrove[97].

Ma che cos'è ciò che appartiene già al corpo ed è una traccia dell'anima? Se è anima, poiché non ne è separato, deve seguire l'anima razionale; ma se è soltanto vita del corpo, si pone ancora la stessa questione di prima riguardo all'immagine della luce: può esistere una vita senza anima? O esiste essa soltanto per la vicinanza di un'anima che agisce *[55]* su un'altra cosa? Questo problema dev'essere esaminato[98].

30. *[Preghiere, magia, demoni e corpi celesti]*

Noi abbiamo stabilito[99] che la memoria è superflua nelle stelle; però abbiamo attribuito loro delle percezioni, e oltre a quelle visive, le

εἶναι ἐθέμεθα, αἰσθήσεις δὲ ἔδομεν καὶ ἀκούσεις πρὸς ταῖς ὁράσεσι καὶ εὐχῶν δὴ κλύοντας ἔφαμεν, ἃς πρὸς ἥλιον ποιούμεθα καὶ δὴ καὶ πρὸς ἄστρα ἄλλοι τινὲς ἄνθρωποι, [5] καὶ πεπίστευται, ὡς δι' αὐτῶν αὐτοῖς πολλὰ καὶ τελεῖται καὶ δὴ καὶ οὕτω ῥᾷστα, ὡς μὴ μόνον πρὸς τὰ δίκαια τῶν ἔργων συλλήπτορας εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ πολλὰ τῶν ἀδίκων, τούτων τε πέρι παραπεπτωκότων ζητητέον –ἔχει γὰρ καὶ καθ' ἑαυτὰ μεγίστας καὶ πολυθρυλλήτους παρὰ [10] τοῖς δυσχεραίνουσιν ἀπορίας, θεοὺς συνεργοὺς καὶ αἰτίους γίγνεσθαι ἀτόπων ἔργων, τῶν τε ἄλλων καὶ δὴ καὶ πρὸς ἔρωτας καὶ ἀκολάστους συλλήψεις –τούτων τε οὖν εἵνεκα καὶ μάλιστα περὶ οὗ ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος, τῆς μνήμης αὐτῶν. Δῆλον γὰρ ὅτι, εἰ εὐξαμένων ποιοῦσι καὶ οὐ παραχρῆμα [15] δρῶσιν αὐτά, ἀλλ' εἰς ὕστερον καὶ πάνυ πολλάκις εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὔχονται ἄνθρωποι πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν. Ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ παρ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἐδίδου τοῦτο. Ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ἦν ἂν τοιοῦτον, οἷον Δήμητρος καὶ Ἑστίας γῆς γε οὔσης εἰ [20] μή τις τῇ γῇ μόνον τὸ εὖ ποιεῖν τὰ ἀνθρώπεια λέγοι. Ἀμφότερα οὖν πειρατέον δεικνύναι, πῶς τε τὰ τῆς μνήμης θησόμεθα ἐν τούτοις –ὃ δὴ πρὸς ἡμᾶς ἔχει, οὐ πρὸς τὰ δοκοῦντα τοῖς ἄλλοις, οἳ οὐ κωλύονται μνήμας διδόναι –καὶ περὶ τῶν ἀλλοκότως δοκούντων γίγνεσθαι, ὃ φιλοσοφίας [25] ἔργον ἐπισκέψασθαι, εἴ πῃ ἔστιν ἀπολογήσασθαι πρὸς τὰ κατὰ θεῶν τῶν ἐν οὐρανῷ· καὶ δὴ καὶ περὶ αὐτοῦ παντὸς τοῦ κόσμου –ὡς καὶ εἰς τοῦτον εἴσιν ἡ αἰτία ἡ τοιαύτη –εἰ πιστοὶ οἱ λέγοντες, οἳ καὶ αὐτόν φασι τὸν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ [30] τέχνης. Καὶ περὶ δαιμόνων δὲ ἐπιζητήσει ὁ λόγος, ὅπως τὰ τοιαῦτα ὑπουργεῖν λέγονται, εἰ μὴ διὰ τῶν προτέρων λύσιν καὶ τὰ τούτων λαμβάνοι.

31. Καθόλου τοίνυν τὰς ποιήσεις ληπτέον ἁπάσας καὶ τὰς πείσεις, ὅσαι γίνονται ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ, τάς τε λεγομένας φύσει, καὶ ὅσαι τέχνῃ γίνονται· καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν φατέον ἐκ τοῦ παντὸς γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη καὶ [5] ἐκ τῶν μερῶν εἰς τὸ πᾶν ἢ μερῶν εἰς μέρη, τὰς δὲ τέχνῃ γινομένας ἢ τῆς τέχνης, ὥσπερ ἤρξατο, ἐν τοῖς τεχνητοῖς τελευτώσης, ἢ προσχρωμένης δυνάμεσι φυσικαῖς εἰς ἔργων φυσικῶν ποιήσεις τε καὶ πείσεις. Τὰς μὲν οὖν τοῦ ὅλου λέγω, ὅσα τε ἡ φορὰ ἡ πᾶσα ποιεῖ εἰς αὑτὴν καὶ εἰς [10] τὰ μέρη· κινουμένη γὰρ καὶ αὑτὴν διατίθησί πως καὶ τὰ μέρη αὐτῆς, τά τε ἐν αὐτῇ τῇ φορᾷ καὶ ὅσα δίδωσι

uditive, e abbiamo detto che esse ascoltano le preghiere[100] – quelle preghiere che noi rivolgiamo al sole e alcuni altri uomini anche alle stelle; *[5]* e molti credono che esse esercitino su di loro una grande influenza e siano così accondiscendenti da diventare collaboratrici non solo nelle azioni giuste, ma anche in molte di ingiuste. Anche su queste nuove questioni bisogna fare la ricerca: esse infatti implicano gravi difficoltà *[10]* che sono state esaminate da coloro che non sopportano che gli dei diventino complici ed autori di azioni turpi e assistano, fra altre cose, ad amori e accoppiamenti osceni. Proprio per questo dobbiamo trattare in modo speciale il problema da cui ebbe origine il nostro discorso: la memoria degli dei.

È evidente, infatti, che se ascoltano coloro che pregano ma non li appagano subito *[15]* ma solo in seguito e spesso anche dopo molto tempo, essi conservano il ricordo di ciò che gli uomini chiedono a loro. Ma il discorso di prima[101], che noi stessi facemmo, non concedeva loro questo ricordo. Eppure, per ciò che riguarda i benefici fatti agli uomini, è questo il caso di Demetra e di Estia, a meno che non si voglia attribuire *[20]* soltanto alla terra il beneficiare le cose umane[102].

Dobbiamo dunque tentar di mostrare ambedue le cose: anzitutto, in che senso possiamo porre negli astri la facoltà della memoria (questo problema riguarda soltanto noi e non l'opinione di altri che non trovano difficoltà ad attribuir loro dei ricordi); e poi, l'indagine su quelle strane vicende, poiché è compito della filosofia *[25]* sostenere una difesa contro le eventuali accuse rivolte agli dei del cielo. Questa accusa investe anzi l'universo intero – poiché anche contro di esso si rivolge tale rimprovero – nel caso che siano degni di fede coloro che sostengono che il cielo possa essere tutto piegato magicamente dalle temerarie arti degli uomini. *[30]* Ma anche sui demoni dovremo estendere la ricerca per vedere in che senso possano essere detti servizievoli, a meno che anche questa opinione non trovi la sua soluzione insieme con le precedenti.

31. *[Il problema degli influssi astrali]*

È necessario abbracciare in una visione d'insieme tutte le azioni e le passioni che avvengono nell'universo intero, sia le così dette «naturali», sia le «artificiali»; e dire, delle naturali, che esse vanno dal tutto alle parti, o *[5]* dalle parti al tutto, o fra parti e parti; e, di quelle artificiali, che o sono quelle che vengono cominciate con l'arte e sono finite come oggetti artificiali, oppure sono quelle in cui l'arte si serve di potenze naturali per produrre o influenzare opere naturali[103].

Per azioni del tutto intendo quelle che il movimento universale produce o su se stesso o *[10]* sulle parti: la rivoluzione <celeste>, effettuandosi, dispone se stessa e insieme i movimenti particolari, nonché le cose che rientrano nell'ambito di quel movimento, e le influenze che

τοῖς ἐπὶ γῆς· μερῶν δὲ πρὸς μέρη πείσεις εὔδηλοί[a] που παντί, ἡλίου τε πρός τε τὰ ἄλλα σχέσεις καὶ ποιήσεις[b] καὶ πρὸς τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις στοιχείοις αὐτοῦ τε καὶ τῶν *[15]* ἄλλων καὶ τῶν ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, περὶ ὧν ἑκάστου ἐξεταστέον. Τέχναι δὲ αἱ μὲν οἰκίαν ποιοῦσαι καὶ τὰ ἄλλα τεχνητὰ εἰς τοιοῦτον ἔληξαν· ἰατρικὴ δὲ καὶ γεωργία καὶ αἱ τοιαῦται ὑπηρετικαὶ καὶ βοήθειαν εἰς τὰ φύσει εἰσφερόμεναι, ὡς κατὰ φύσιν ἔχειν· ῥητορείαν δὲ καὶ μουσικὴν καὶ πᾶσαν *[20]* ψυχαγωγίαν ἢ πρὸς τὸ βέλτιον ἢ πρὸς τὸ χεῖρον ἄγειν ἀλλοιούσας, ἐν αἷς ζητητέον, ὅσαι αἱ τέχναι καὶ τίνα τὴν δύναμιν ἔχουσι· καί, εἴπερ οἷόν τε, ἐν τούτοις ἅπασι τοῖς πρὸς τὴν παροῦσαν χρείαν ἡμῖν καὶ τὸ διατί ἐφ' ὅσον δυνατὸν πραγματευτέον. Ὅτι μὲν οὖν ἡ φορὰ ποιεῖ, αὐτὴν *[25]* μὲν πρῶτον διαφόρως διατιθεῖσα καὶ τὰ ἐντὸς αὐτῆς, ἀναμφισβητήτως μὲν τὰ ἐπίγεια οὐ μόνον τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς διαθέσεσι, καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον εἰς τὰ ἐπίγεια καὶ ὅλως τὰ κάτω ποιεῖ, πολλαχῇ δῆλον. Εἰ δὲ καὶ ταῦτα εἰς ἐκεῖνα, ὕστερον· νῦν δὲ τὰ *[30]* πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις συγχωρούμενα ἐάσαντες οὕτως ἔχειν, ὅσα διὰ λόγου φανεῖται, πειρατέον λέγειν τὸν τρόπον ἐξ ἀρχῆς τῆς ποιήσεως λαβόντας. Οὐ γὰρ μόνον θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ τὰ τοιαῦτα, ἃ δὴ ποιότητες πρῶται τῶν στοιχείων λέγονται, οὐδ' ὅσαι ἐκ τῆς τούτων μίξεως *[35]* ποιεῖν λεκτέον οὐδὲ πάντα τὸν ἥλιον θερμότητι, ψύξει δὲ ἄλλον τινά – τί γὰρ ἂν ψυχρὸν εἴη ἐν οὐρανίῳ καὶ πυρίνῳ σώματι; – οὐδ' ἄλλον ὑγρῷ πυρί. Οὕτω τε γὰρ οὐδὲ τὴν διαφορὰν αὐτῶν λαβεῖν οἷόν τε. Πολλὰ δὲ καὶ τῶν γινομένων εἰς τούτων τι οὐχ οἷόν τε ἀναγαγεῖν. Οὐδὲ γὰρ εἴ *[40]* τις τὰς τῶν ἠθῶν διαφορὰς δοίη αὐτοῖς κατὰ τὰς τῶν σωμάτων κράσεις διὰ ψυχρότητα ἐπικρατοῦσαν ἢ διὰ θερμότητα τοιαύτας – πῶς ἂν φθόνους ἢ ζηλοτυπίας ἢ πανουργίας εἰς ταῦτα ἀνάγοι; Ἀλλ' εἰ καὶ ταῦτα, τύχας γοῦν πῶς, χείρους τε καὶ βελτίους, πλουσίους καὶ πένητας, καὶ *[45]* πατέρων εὐγενείας ἢ αὐτῶν θησαυρῶν[c] τε εὑρέσεις; Μυρία ἄν τις ἔχοι λέγειν πόρρω ἄγων σωματικῆς ποιότητος τῆς ἐκ τῶν στοιχείων εἰς τὰ τῶν ζῴων σώματα καὶ ψυχὰς ἰούσης. Οὐ μὴν οὐδὲ προαιρέσει ἀναθετέον τῶν ἄστρων καὶ τῇ τοῦ παντὸς γνώμῃ καὶ τοῖς τούτων λογισμοῖς τὰ *[50]* συμπίπτοντα περὶ ἕκαστα τῶν ὑπ' αὐτά. Ἄτοπον γὰρ ἐκείνους

essa dona a coloro che sono sulla terra. Le influenze che intercorrono fra parte e parte sono chiare a tutti: le posizioni del sole rispetto agli altri astri, e le influenze esercitate anche sulle cose della terra e su quelle che si trovano negli altri elementi, [15] non solo dal sole, ma anche dalle altre stelle e anche dagli esseri che sono sulla terra e negli altri elementi. Su ciascuno di questi punti va fatta una ricerca.

Delle arti, quelle che fabbricano case e altri prodotti artificiali rimangono dentro l'ambito dell'arte; ma la medicina e l'agricoltura e simili, apportando il loro servizio e il loro aiuto nelle cose naturali, si comportano come la natura[104]; l'oratoria, la musica e ogni altra [20] arte che gratifica l'anima cambiano l'uomo e lo avviano al bene o al male, e in esse va cercato soltanto quale sia il loro numero e quale la loro potenza; e finalmente, se è possibile, in tutte queste arti, dobbiamo porre in evidenza ciò che serve al nostro scopo e indagare, per quanto siamo in grado, il loro «perché».

Il movimento del cielo è dunque attivo, [25] determinando disposizioni diverse anzitutto in se stesso e negli astri che sono in esso, ma, indubbiamente, anche nelle cose terrestri, non solo nei corpi ma anche nelle condizioni dell'anima; e, inoltre, ciascuna parte del cielo agisce egualmente sulle cose della terra e, in generale, sulle cose inferiori. Tutto ciò è evidente per molte ragioni.

Ma se anche le cose inferiori agiscano sulle superiori, lo vedremo più tardi[105]. Per ora, [30] ammettiamo come esatto ciò che tutti o quasi tutti concedono, finché ci appare secondo ragione, e cerchiamo di indicare, sin dall'inizio, il modo di quest'influenza. Non dobbiamo parlare soltanto dell'azione del caldo e del gelo e di tutte le qualità degli elementi dette «primarie»[106] e di ciò che deriva dalla loro mescolanza; [35] né dobbiamo pensare che il sole operi soltanto col calore, e che un altro astro operi soltanto col freddo (come potrebbe esserci il freddo nel cielo, in un corpo igneo?) e che un altro ancora operi mediante un fuoco umido: in questo modo non è possibile cogliere le loro differenze, né è possibile ricondurre molte delle cose che avvengono a qualcuna di queste qualità. [40] Se qualcuno attribuisse ad esse le differenze dei caratteri umani spiegandole secondo le mescolanze dei corpi e col predominio del freddo e del caldo, come si potranno ricondurre a queste cause l'invidia, la gelosia, l'astuzia? E se pur fossero possibili queste attribuzioni, come spiegheremo con esse le sorti cattive e buone, le ricchezze e le povertà, [45] la nobiltà dovuta ai padri o ai propri meriti, le scoperte dei tesori? Moltissime cose si potrebbero dire portando il discorso lontano dalla qualità corporea, che dagli elementi passa nei corpi e nelle anime dei viventi.

E nemmeno si deve attribuire a una decisione degli astri, a una sentenza dell'universo e ai ragionamenti delle stelle [50] gli eventi che accadono ai singoli esseri che sono sotto di loro. È assurdo infatti che

μηχανᾶσθαι περὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅπως οἱ μὲν γένοιντο κλέπται, οἱ δὲ ἀνδραποδισταὶ τοιχωρύχοι τε καὶ ἱερόσυλοι, ἄνανδροί τε ἄλλοι καὶ θήλεις τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ αἰσχρὰ δρῶντες. Οὐ γὰρ ὅτι θεῶν, ἀλλ' οὐδὲ *[55]* ἀνθρώπων μετρίων, τάχα δὲ οὐδὲ ὡντινωνοῦν τὰ τοιαῦτα ἐργάζεσθαι καὶ καταμηχανᾶσθαι, ἐξ ὧν αὐτοῖς οὐδ' ἡτισοῦν ὠφέλεια ἂν γίγνοιτο.

32. Εἰ οὖν μήτε σωματικαῖς αἰτίαις ἀναθήσομεν μήτε προαιρέσεσιν, ὅσα ἔξωθεν εἰς ἡμᾶς τε καὶ τὰ ἄλλα ζῷα καὶ ὅλως ἐπὶ γῆς ἀφικνεῖται ἐξ οὐρανοῦ, τίς ἂν εἴη λοιπὴ καὶ εὔλογος αἰτία; Πρῶτον τοίνυν θετέον ζῷον ἓν πάντα *[5]* τὰ ζῷα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη, καθόσον ἐστὶν ἕκαστον αὐτοῦ μέρος· μέρος δὲ ἕκαστόν ἐστι τὸ ἐν τῷ παντὶ αἰσθητῷ, κατὰ μὲν τὸ σῶμα καὶ πάντη, ὅσον δὲ καὶ ψυχῆς τοῦ παντὸς μετέχει, κατὰ τοσοῦτον καὶ ταύτῃ· *[10]* καὶ τὰ μὲν μόνης ταύτης μετέχοντα κατὰ πᾶν ἐστι μέρη, ὅσα δὲ καὶ ἄλλης, ταύτῃ ἔχει τὸ μὴ μέρη πάντη εἶναι, πάσχει δὲ οὐδὲν ἧττον παρὰ τῶν ἄλλων, καθόσον αὐτοῦ τι ἔχει, καὶ κατ' ἐκεῖνα, ἃ ἔχει. Συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῷον ἕν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς, ὥσπερ *[15]* ἐφ' ἑνὸς τῶν καθέκαστα ὄνυξ καὶ κέρας καὶ δάκτυλος καὶ ἄλλο τι τῶν οὐκ ἐφεξῆς· ἀλλὰ διαλείποντος τοῦ μεταξὺ καὶ παθόντος οὐδὲν ἔπαθε τὸ οὐκ ἐγγύς. Οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων δὲ ἑτέροις μεταξύ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων, καὶ εἰς τὸ πόρρω ἀφικνεῖσθαι *[20]* ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον· ζῴου τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει. Τὸ μὲν οὖν ὁμοιότητα πρὸς τὸ ποιοῦν ἔχον πεῖσιν ἔχει οὐκ ἀλλοτρίαν, ἀνομοίου δὲ ὄντος τοῦ ποιοῦντος ἀλλότριον *[25]* τὸ πάθημα καὶ οὐ προσηνὲς τὸ πάσχον ἴσχει. Βλαβερὰν δὲ ποίησιν ἄλλου πρὸς ἄλλου ἑνὸς ὄντος ζῴου οὐ δεῖ τεθαυμακέναι· ἐπεὶ καὶ ἐφ' ἡμῶν ἐν ταῖς ἐνεργείαις ταῖς ἡμετέραις βλάπτοι ἂν ἄλλο πρὸς ἄλλου μέρος, ἐπεὶ καὶ χολὴ καὶ ὁ θυμὸς ἄλλο, ὡς δοκεῖ, πιέζει καὶ κεντεῖ. Καὶ δὴ καὶ *[30]* ἐν τῷ παντὶ ἔστι τι θυμῷ καὶ χολῇ ἀνάλογον καὶ ἄλλο ἄλλῳ· καὶ

essi si affaccendino nelle cose degli uomini in modo che gli uni diventino ladri, altri mercanti di schiavi, scassinatori o sacrileghi, altri vili ed effeminati[107], infami nelle loro azioni e nelle passioni, operatori di turpitudini. Non solo tutto questo non può essere opera di dei, ma nemmeno *[55]* di uomini normali; anzi, di nessuno è proprio il compiere e il macchinare tali cose, dalle quali essi stessi non ricaverebbero il minimo vantaggio.

32. *[Unità del cosmo e comunione simpatetica]*

Se dunque non attribuiremo né a cause corporee, né a decisioni astrali tutte quelle cose che, dal di fuori, cioè dal cielo, provengono su di noi e sugli esseri viventi e, in generale, sulla terra, quale causa ci resta che sia accettabile? Anzitutto si deve ammettere che questo universo è un vivente unitario *[5]* che contiene tutti gli esseri viventi che sono in esso[108] e possiede un'anima unica che si diffonde in tutte le sue parti, essendo ogni cosa una sua parte: ogni cosa è, col suo corpo, assolutamente parte dell'universo sensibile; ma in quanto essa partecipa anche dell'Anima dell'universo, per questo è parte dell'Anima; *[10]* ciò che partecipa soltanto dell'Anima universale è assolutamente parte dell'universo; ma ciò che partecipa anche di un'altra anima, ha perciò il privilegio di non essere esclusivamente parte dell'universo; ma subisce tuttavia l'influsso delle altre parti dell'universo, in quanto ne possiede qualcosa, in corrispondenza a quelle parti che possiede.

Tutta questa unità, che è anche vivente, è un tutto congiunto insieme da simpatia: qui il lontano è vicino, così come, *[15]* in un singolo individuo, artigli e corna e dita sono vicini ad altre parti che non sono adiacenti; anzi, se pur un membro frapposto mantenga un distacco <fra parte e parte> e non soffra nulla, il non vicino tuttavia sente. Le parti simili infatti non sono l'una accanto all'altra, ma sono distanziate da parti diverse, e tuttavia simpatizzano per la loro somiglianza, e così l'azione esercitata da una parte non vicina giunge *[20]* necessariamente sino alla parte lontana. Poiché l'universo è un vivente e collabora all'unità, non c'è cosa che sia tanto lontana spazialmente da non essere abbastanza vicina a causa del rapporto di simpatia che sussiste nella natura del vivente unitario. Quando il paziente è simile all'agente, subisce un'influenza non estranea alla sua natura; ma quando l'agente è dissimile, *[25]* il paziente subisce un'influenza estranea e sfavorevole.

Che l'azione di una parte sull'altra sia dannosa, malgrado l'unità del vivente, non deve meravigliarci: anche in noi, nelle nostre funzioni, una parte può danneggiare l'altra; e così, la bile e la collera, a quanto pare, premono e pungono altre parti del corpo. *[30]* Allo stesso modo, anche nell'universo, c'è qualcosa di analogo alla collera e alla bile, ed altre simili analogie.

ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ ἐμπόδιον ἔσται ἄλλο ἄλλῳ, ὥστε καὶ ἀφανᾶναι. Τοῦτο δὲ οὐ μόνον ἓν ζῷον, ἀλλὰ καὶ πολλὰ ὂν ὁρᾶται· ὥστε καθόσον μὲν ἕν, ἕκαστον τῷ ὅλῳ σῴζεται, καὶ καθόσον δὲ καὶ πολλά, πρὸς ἄλληλα συνιόντα πολλαχῇ τῷ *[35]* διαφόρῳ ἔβλαψε· καὶ πρὸς τὴν αὑτοῦ χρείαν ἄλλο ἕτερον ἔβλαψε, καὶ δὴ καὶ τροφὴν ἐποιήσατο συγγενὲς ἅμα καὶ διάφορον ὑπάρχον· καὶ σπεῦδον ἕκαστον ἑαυτῷ κατὰ φύσιν, ὅσον τε οἰκεῖον τοῦ ἑτέρου, λαμβάνει εἰς αὐτό, καὶ ὅσον ἀλλότριον ἐγίνετο, ἀφανίζει εὐνοίᾳ τῇ ἑαυτοῦ. Ἔργον τε τὸ *[40]* αὐτοῦ ποιοῦν ἕκαστον τὸ μὲν δυνηθὲν ἀπολαῦσαί τι τῶν αὐτοῦ ἔργων ὠφέλησεν, ὃ δ' ἀδύνατον ἦν ὑπομεῖναι τὴν ὁρμὴν τοῦ ἔργου, ἠφάνισεν ἢ ἔβλαψεν, ὥσπερ ὅσα αὐανθείη ἂν παριόντος πυρός, ἢ ζῷα ἐλάττω ὑπὸ μειζόνων δρόμου παρασυρείη ἢ καί που πατηθείη. Πάντων δὲ τούτων ἡ *[45]* γένεσις ἥ τε φθορὰ ἀλλοίωσις τε πρὸς τὸ χεῖρον ἢ βέλτιον τὴν τοῦ ἑνὸς ζῴου ἐκείνου ἀνεμπόδιστον καὶ κατὰ φύσιν ἔχουσαν ζωὴν ἀποτελεῖ, ἐπείπερ οὐχ οἷόν τε ἦν ἕκαστα οὕτως ἔχειν, ὡς μόνα ὄντα, οὐδὲ πρὸς αὐτὰ τὸ τέλος εἶναι καὶ βλέπειν μέρη ὄντα, ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνο, οὗπερ καὶ μέρη, *[50]* διάφορά τε ὄντα μὴ πάντα τὸ αὐτῶν ἐν μιᾷ ζωῇ ὄντα ἀεὶ ἔχειν· οὐκ ἦν τε μένειν οὐδὲν πάντῃ ὡσαύτως, εἴπερ ἔμελλε τὸ πᾶν μένειν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ μένειν ἔχον.

33. Τῆς δὴ φορᾶς τὸ εἰκῇ οὐκ ἐχούσης, ἀλλὰ λόγῳ τῷ κατὰ τὸ ζῷον φερομένης, ἔδει καὶ συμφωνίαν τοῦ ποιοῦντος πρὸς τὸ πάσχον εἶναι καί τινα τάξιν εἰς ἄλληλα καὶ πρὸς ἄλληλα συντάσσουσαν, ὥστε καθ' ἑκάστην σχέσιν *[5]* τῆς φορᾶς καὶ τῶν αὖ ὑπὸ τὴν φορὰν ἄλλην καὶ ἄλλην τὴν διάθεσιν εἶναι, οἷον μίαν ὄρχησιν ἐν ποικίλῃ χορείᾳ ποιούντων· ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ὀρχήσεσι τὰ μὲν ἔξω πρὸς τὴν ὄρχησιν[a] καθ' ἕκαστον τῶν κινημάτων ὡς ἑτέρως μεταβαλλόντων τῶν συντελούντων πρὸς τὴν ὄρχησιν *[10]* αὐλῶν τε καὶ ᾠδῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν συνηρτημένων, τί ἄν τις λέγοι φανερῶν ὄντων; Ἀλλὰ τὰ μέρη τοῦ τὴν ὄρχησιν παρεχομένου καθ' ἕκαστον σχῆμα ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἂν ὡσαύτως δύναιτο ἔχειν, τῶν μελῶν[b] τοῦ σώματος ταύτῃ συνεπομένου καὶ καμπτομένου καὶ πιεζομένου[c] μὲν *[15]* ἑτέρου, ἀνιεμένου δὲ ἄλλου, καὶ τοῦ μὲν πονοῦντος, τοῦ δὲ ἀναπνοήν τινα ἐν τῷ διαφόρῳ σχηματισμῷ δεχομένου. Καὶ ἡ μὲν προαίρεσις τοῦ ὀρχουμένου πρὸς ἄλλο βλέπει, τὰ δὲ πάσχει τῇ ὀρχήσει ἑπομένως καὶ ὑπουργεῖ τῇ ὀρχήσει καὶ συναποτελεῖ τὴν πᾶσαν, ὥστε τὸν ἔμπειρον

Anche nelle piante le parti sono d'impedimento l'una all'altra, così da farle anche inaridire.

L'universo non si presenta soltanto come un vivente unitario, ma anche come un essere molteplice: perciò, ogni essere singolo, in quanto è unità, è conservato per la sua connessione al tutto; ma in quanto è anche molteplicità, le singole parti, incontrandosi l'una con l'altra, *[35]* si danneggiano in molti modi per il fatto che si differenziano fra loro; e l'una danneggia l'altra anche per la propria utilità; anzi, un individuo si pasce di un altro che gli è affine e insieme diverso; e ciascuno, secondo la legge del proprio essere, mira soltanto a se stesso e si appropria, dell'altrui, di ciò che può diventare suo e distrugge, per egoismo, tutto ciò che gli si oppone[109]; *[40]* e ciascuno compie l'opera sua e riesce di utilità a chi è capace di approfittare della sua azione, ma se questi non ha la forza di affrontare l'impeto della sua azione, l'altro lo distrugge o lo danneggia come fuoco che passando consuma, o come bestie enormi che correndo travolgono o calpestano gli animali più piccoli. *[45]*

La nascita e la corruzione di tutte le cose e il loro mutarsi in peggio o in meglio costituiscono la vita di quell'unico vivente, che procede senza ostacoli e secondo natura: poiché non era possibile né che i singoli esseri si comportassero come individui isolati, né che, essendo parti, tendessero a se stessi come a loro fine, il quale invece è in quel tutto, di cui sono parti; *[50]* e poiché sono differenti fra loro, non possono contenere eternamente dentro un'unica vita i loro contenuti. Nessuna cosa poteva perseverare immutata, poiché il tutto avrebbe perseverato trovando soltanto nel movimento la condizione del suo perseverare.

33. *[La causa operante dell'universo non è estrinseca]*

Poiché il movimento celeste non ha nulla di arbitrario ma si effettua secondo la ragione che appartiene al vivente, dovrebbe esserci accordo fra l'agente e il paziente e un certo ordinamento che li connetta l'uno nell'altro e l'uno per l'altro, in modo che ad ogni posizione *[5]* del movimento celeste e dei movimenti parziali che dipendono da quello corrisponda, ogni volta, uno stato diverso, eseguendo così nel loro variopinto coro un'unica danza. Anche nelle nostre danze, le posizioni esterne della danza, nei suoi singoli movimenti, si accordano variamente ai diversi ritmi che accompagnano la danza, *[10]* cioè dei flauti, dei canti, eccetera; non c'è bisogno di parlarne, perché son cose note. Ma le membra del danzatore non possono necessariamente mantenere, in ciascuna figura, la medesima posizione; e, mentre il corpo qui cede e si piega, delle sue membra l'uno si tende *[15]* e l'altro si distende, l'uno si affatica e l'altro si riposa, secondo la varietà delle figure. La volontà del danzatore mira a ben altro, e intanto le sue membra eseguono passivamente la danza prescelta e le obbediscono e la realizzano tutta, sicché

ὀρχήσεως *[20]* εἰπεῖν ἄν, ὡς τῷ τοιούτῳ σχηματισμῷ αἴρεται μὲν ὑψοῦ τοδὶ μέλος τοῦ σώματος, συγκάμπτεται δὲ τοδί, τοδὶ δὲ ἀποκρύπτεται, ταπεινὸν δὲ ἄλλο γίνεται, οὐκ ἄλλως τοῦ ὀρχηστοῦ προελομένου τοῦτο ποιεῖν, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ ὅλου σώματος ὀρχήσει θέσιν ταύτην ἀναγκαίαν ἴσχοντος τοῦδε *[25]* τοῦ μέρους τοῦ τὴν ὄρχησιν διαπεραίνοντος. Τοῦτον τοίνυν τὸν τρόπον καὶ τὰ ἐν οὐρανῷ φατέον ποιεῖν, ὅσα ποιεῖ, τὰ δὲ καὶ σημαίνειν, μᾶλλον δὲ τὸν μὲν ὅλον κόσμον τὴν ὅλην αὐτοῦ ζωὴν ἐνεργεῖν κινοῦντα ἐν αὐτῷ τὰ μέρη τὰ μεγάλα καὶ μετασχηματίζοντα ἀεί, τὰς δὲ σχέσεις τῶν *[30]* μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν θέσεις ἑπόμενα καὶ τὰ ἄλλα, ὡς ζῴου ἑνὸς κινουμένου, παρέχεσθαι, ὡδὶ μὲν ἴσχοντα κατὰ τὰς ὡδὶ σχέσεις καὶ θέσεις καὶ σχηματισμούς, ὡδὶ δὲ κατὰ τὰς ὡδί, ὡς μὴ τοὺς σχηματιζομένους τοὺς ποιοῦντας εἶναι, ἀλλὰ τὸν *[35]* σχηματίζοντα, μηδ' αὖ τὸν σχηματίζοντα ἄλλο ποιοῦντα ἄλλο ποιεῖν – οὐ γὰρ εἰς ἄλλο – ἀλλὰ αὐτὸν πάντα τὰ γινόμενα εἶναι, ἐκεῖ μὲν τὰ σχήματα, ἐνθαδὶ δὲ τὰ συνεπόμενα τοῖς σχήμασιν ἀναγκαῖα παθήματα περὶ τὸ οὑτωσὶ κινούμενον ζῷον εἶναι, καὶ αὖ περὶ τὸ οὑτωσὶ συγκείμενον· *[40]* καὶ συνεστὼς φύσει καὶ πάσχον καὶ δρῶν εἰς αὐτὸ ἀνάγκαις.

34. Ἡμᾶς δὲ διδόντας τὸ μέρος αὐτῶν εἰς τὸ πάσχειν, ὅσον ἦν ἡμέτερον ἐκείνου τοῦ σώματος, μὴ τὸ πᾶν ἐκείνου νομίζοντας, μέτρια παρ' αὐτοῦ πάσχειν· ὥσπερ οἱ ἔμφρονες τῶν θητευόντων τὸ μέν τι τοῖς δεσπόζουσιν ὑπηρετοῦντες, *[5]* τὸ δ' αὐτῶν ὄντες, μετριωτέρων τῶν παρὰ τοῦ δεσπότου ἐπιταγμάτων διὰ τοῦτο τυγχάνοντες, ἅτε μὴ ἀνδράποδα ὄντες μηδὲ τὸ πᾶν ἄλλου. Τὸ δὲ τῶν σχηματισμῶν διάφορον τῶν θεόντων μὴ ἰσοταχῶν ὄντων ἀναγκαῖον ἦν γίνεσθαι, ὡς νῦν γίνεται. Λόγῳ δὲ φερομένων καὶ διαφόρων *[10]* τῶν σχέσεων τοῦ ζῴου γινομένων, εἶτα καὶ ἐνταῦθα τούτων τῶν παρ' ἡμῖν συμπαθῶν πρὸς τὰ ἐκεῖ γινομένων, εὔλογον ζητεῖν, πότερα συνέπεσθαι φατέον ταῦτα συμφωνοῦντα ἐκείνοις, ἢ τὰ σχήματα τὰς δυνάμεις τῶν ποιουμένων ἔχειν, καὶ τὰ σχήματα ἁπλῶς ἢ τὰ τούτων. Οὐ γὰρ *[15]* ὁ αὐτὸς σχηματισμὸς ταὐτοῦ ἐπ' ἄλλου καὶ αὖ ἄλλων τὴν αὐτὴν σημασίαν ἢ ποίησιν

un intenditore di danza *[20]* sa dire in precedenza come in una determinata figura questo membro si stenda in alto, quell'altro si pieghi, questo dissimuli il suo movimento e l'altro si abbassi. Il danzatore ha già deciso di non muoversi diversamente e perciò, facendo danzare tutto il suo corpo, dà necessariamente una certa posizione *[25]* alle singole parti, portando così a compimento la sua danza.

In questo modo – dobbiamo affermarlo – agiscono le cose celesti, allorché agiscono <talora invece segnalano soltanto>; o meglio, tutto il cosmo attua la sua intera vita movendo in sé le sue grandi parti e così muta perennemente la sua configurazione; ma i rapporti delle parti *[30]* fra loro e col tutto e le loro posizioni differenti hanno come conseguenze le altre modificazioni (come nel movimento di un unico animale)[110]; mentre certe cose sono in un certo modo perché sono allo stesso modo rapporti, posizioni e figure, ed altre cose sono diversamente, *[35]* gli esseri che formano tali figure non sono però cause agenti; causa agente è colui che configura così i corpi celesti, e colui che li configura non crea una cosa diversa da sé creando un'altra realtà, poiché egli non opera su una cosa estrinseca: ma tutto ciò che avviene è lui stesso, e le figure lassù e le loro conseguenze, quaggiù, sono necessari stati di quel vivente che si muove in un determinato modo e in un determinato modo *[40]* è naturalmente costituito e composto e subisce e produce, necessariamente, le influenze in se stesso.

34. *[Le figure astrali influenzano le cose che noi facciamo?]*

Noi sottoponiamo alle influenze celesti solo quella parte di noi che, pur essendo nostra, appartiene al corpo dell'universo, non consideriamo tutto il nostro essere come cosa dell'universo e subiamo allora da parte sua un'influenza moderata: assomigliamo così a dei saggi servitori che con una parte del loro essere obbediscono ai loro padroni, *[5]* ma col resto appartengono a loro stessi e perciò vengono a trovarsi a contatto con ordini abbastanza moderati del loro padrone, poiché né sono schiavi, né appartengono totalmente ad altri. La diversità delle configurazioni celesti, come attualmente si effettua, dovette sorgere dal fatto che le stelle non corrono tutte con la stessa velocità. Ma poiché le stelle si muovono conforme a ragione e la diversità *[10]* delle configurazioni avviene in un vivente; e poiché anche quaggiù le nostre cose avvengono in comunione simpatetica con le cose celesti: è ragionevole ricercare se queste cose nostre, nel loro seguire il corso delle stelle, debbano essere considerate come una semplice coincidenza, ovvero se le figure astrali possiedano le forze che agiscono sulle nostre azioni, e se queste forze abbiano queste figure in quanto tali, o in quanto figure di questi astri. *[15]*

Infatti una medesima figura di una stessa costellazione, se si trova in

ἐργάζεται· ἐπεὶ καὶ καθ' αὑτὸν ἕκαστος διάφορον ἔχειν τὴν φύσιν δοκεῖ. Ἢ ὀρθῶς ἔχει λέγειν τὴν τούτων σχημάτισιν ταδὶ καὶ τοιάνδε διάθεσιν εἶναι, τὴν δὲ ἄλλων τὴν αὐτὴν οὖσαν ἐν σχηματισμῷ *[20]* ἄλλην; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐκέτι τοῖς σχήμασιν, ἀλλ' αὐτοῖς τοῖς σχηματιζομένοις δώσομεν. Ἢ συναμφοτέροις; Τοῖς γοῦν αὐτοῖς διάφορον σχέσιν λαβοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῷ αὐτῷ μόνῳ διάφορον τόπον ἄλλα. Ἀλλὰ τί; Ποιήσεις ἢ σημασίας; Ἢ τῷ συναμφοτέρῳ τῷ σχηματισμῷ τῷ τούτων *[25]* ἄμφω καὶ ποιήσεις καὶ σημασίας ἐν πολλοῖς, ἀλλαχοῦ δὲ σημασίας μόνον. Οὗτος τοίνυν ὁ λόγος δυνάμεις μὲν δίδωσι τοῖς σχήμασι, δυνάμεις δὲ καὶ τοῖς σχηματιζομένοις· ἐπεὶ καὶ τῶν ὀρχουμένων ἔχει μὲν δύναμίν τινα καὶ χεὶρ ἑκατέρα καὶ τὰ ἄλλα μέλη, ἔχει δὲ καὶ τὰ σχήματα *[30]* πολλήν, τρίτα δέ ἐστι τὰ συνεπόμενα, αὐτῶν τε τῶν εἰς τὴν ὄρχησιν παραλαμβανομένων τὰ μέρη καὶ ἐξ ὧν ταῦτα, οἷον χειρὸς τὰ συνθλιβόμενα καὶ νεῦρα καὶ φλέβες συμπαθοῦντα.

35. Πῶς δὴ οὖν αὗται αἱ δυνάμεις; Σαφέστερον γὰρ πάλιν λεκτέον, τί τὸ τρίγωνον παρὰ τὸ τρίγωνον διάφορον ἔχει, τί δὲ ὁδὶ πρὸς τονδί, καὶ κατὰ τί τοδὶ ἐργάζεται καὶ μέχρι τίνος. Ἐπειδὴ οὔτε τοῖς σώμασιν αὐτῶν οὔτε ταῖς *[5]* προαιρέσεσιν ἀπέδομεν τὰς ποιήσεις· τοῖς μὲν σώμασιν, ὅτι μὴ μόνον σώματος ἦν ποιήματα τὰ γινόμενα, ταῖς δὲ προαιρέσεσιν, ὅτι ἄτοπον ἦν προαιρέσεσι θεοὺς ποιεῖν ἄτοπα. Εἰ δὲ μνημονεύοιμεν, ὅτι ζῷον ἓν ὑπεθέμεθα εἶναι, καὶ ὅτι οὕτως ἔχον συμπαθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ἐξανάγκης ἔδει εἶναι, *[10]* καὶ δὴ καὶ ὅτι κατὰ λόγον ἡ διέξοδος τῆς ζωῆς σύμφωνος ἑαυτῇ ἅπασα, καὶ ὅτι τὸ εἰκῇ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις, καὶ οἱ σχηματισμοὶ κατὰ λόγον, καὶ κατ' ἀριθμοὺς δὲ ἕκαστα καὶ τὰ χορεύοντα ζῴου μέρη, ἄμφω ἀνάγκη ὁμολογεῖν τὴν ἐνέργειαν τοῦ παντὸς εἶναι, *[15]* τά τε ἐν αὐτῷ γινόμενα σχήματα καὶ τὰ σχηματιζόμενα μέρη αὐτοῦ,

un altro luogo o è formata da altre stelle, non opera né lo stesso significato, né lo stesso effetto; certamente, la singola stella ha, in sé e per sé, una sua natura differenziata. Oppure è giusto dire che la configurazione di queste stelle agisca in un certo modo e sia equivalente a una certa disposizione, ma che, se essa consti di altre stelle, in una diversa configurazione, agisca diversamente? *[20]*

Ma in questo caso, noi non attribuiremmo l'influenza alle figure ma alle stelle così configurate.

Oppure alle une e alle altre insieme. Ovviamente, le stesse stelle hanno influenze diverse a seconda della diversa figura che assumono; anche la medesima stella agisce diversamente a seconda del posto che occupa.

Ma qual è il loro compito? Produrre o segnalare?

Oppure, in molti casi, per l'unione dei due elementi, cioè di certe configurazioni e di certe stelle, *[25]* avremo sia le produzioni sia le segnalazioni. E in altri casi avremo soltanto segnalazioni.

Finora la nostra discussione ha attribuito dei poteri alle figure, nonché alle stelle che formano le figure. Anche nei danzatori hanno la loro importanza sia le due mani sia le altre membra; ma ne hanno tanta anche le varie figure; *[30]* seguono in terzo luogo le parti stesse delle membra che intervengono nella danza e ciò che le costituisce, come, nel braccio, i muscoli contratti e i nervi e le vene che vibrano d'accordo insieme.

35. *[L'anima della natura diffonde se stessa: il sole]*

Come sono dunque questi poteri? Dobbiamo rinnovare con maggior precisione la nostra ricerca. Che differenza c'è fra triangolo e triangolo? Che differenza c'è fra questa stella e quest'altra e secondo quale criterio e sino a che punto essa produce questo effetto? Veramente, noi non abbiamo mai attribuito tali influenze né ai corpi delle stelle *[5]* né alle loro decisioni: non le abbiamo attribuite ai corpi poiché le azioni non appartengono soltanto ai corpi; non le abbiamo attribuite alle decisioni poiché sarebbe assurdo che gli dei compiano, con atti volontari, azioni assurde. Ma se ricordiamo che, secondo la nostra tesi[111], l'universo è un vivente unitario e che, come tale, deve necessariamente essere in simpatia con se stesso, *[10]* e che anche il corso della sua vita dev'essere in accordo con la ragione e con se stesso; che non esiste casualità nella sua vita, ma un'unica armonia e un unico ordinamento; che anche le sue configurazioni sono secondo ragione e che singole stelle, quali membra danzanti del vivente, si conformano a rapporti numerici: dobbiamo senz'altro conchiudere che ambedue le cose, *[15]* cioè le figure che si formano nel cielo e le stelle che formano le figure con tutto ciò che ne deriva, sono la realtà attuale dell'universo.

καὶ τὰ τούτοις ἑπόμενα καὶ οὕτω, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζῆν τὸ πᾶν, καὶ τὰς δυνάμεις εἰς τοῦτο συμβάλλειν, ὥσπερ καὶ † ἔχοντες[a] ἐγένοντο ὑπὸ τοῦ ἐν λόγοις[b] πεποιηκότος. Καὶ τὰ μὲν σχήματα οἷον λόγους εἶναι ἢ διαστάσεις *[20]* ζῴου καὶ ῥυθμοὺς καὶ σχέσεις ζῴου κατὰ λόγον, τὰ δὲ διεστηκότα καὶ ἐσχηματισμένα μέλη ἄλλα· καὶ εἶναι τοῦ ζῴου δυνάμεις χωρὶς τῆς προαιρέσεως[c] ἄλλας τὰς ὡς ζῴου μέρη, ἐπεὶ τὸ τῆς προαιρέσεως αὐτοῖς ἔξω καὶ οὐ συντελοῦν πρὸς τοῦ ζῴου τοῦδε τὴν φύσιν. Μία γὰρ ἡ προαίρεσις *[25]* ἑνὸς ζῴου, αἱ δὲ δυνάμεις αἱ ἄλλαι αὐτοῦ πρὸς αὐτὸ πολλαί. Ὅσαι δ' ἐν αὐτῷ προαιρέσεις, πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ καὶ ἡ τοῦ παντὸς ἡ μία. Ἐπιθυμία μὲν γὰρ ἄλλου πρὸς ἄλλο τῶν ἐν αὐτῷ· λαβεῖν γάρ τι τῶν ἑτέρων ἐθέλει μέρος τὸ ἄλλο μέρος ἐνδεὲς ὂν αὐτό· καὶ θυμὸς πρὸς ἕτερον, ὅταν *[30]* τι παραλυπῇ, καὶ ἡ αὔξησις παρ' ἄλλου καὶ ἡ γένεσις εἰς ἄλλο τῶν μερῶν. Τὸ δ' ὅλον καὶ ἐν τούτοις μὲν ταῦτα ποιεῖ, αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ, μᾶλλον δὲ βλέπει. Τοῦτο τοίνυν καὶ ἡ ὀρθὴ προαίρεσις ἡ ὑπὲρ τὰ πάθη ζητεῖ καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ταύτῃ συμβάλλει· ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἄλλῳ *[35]* θητευόντων πολλὰ μὲν τῶν ἔργων αὐτοῖς βλέπει πρὸς τὰ ἐπιταχθέντα ὑπὸ τοῦ δεσπότου, ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ ὄρεξις πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ καὶ ὁ δεσπότης. Εἰ δὴ δρᾷ τι ἥλιος καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα εἰς τὰ τῇδε, χρὴ νομίζειν αὐτὸν μὲν ἄνω βλέποντα εἶναι —ἐφ' ἑνὸς γὰρ τὸν λόγον ποιητέον *[40]* —ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ, ὥσπερ τὸ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς[d] διαδόσει, ὅσον ἐν αὐτῷ, φυσικῆς ψυχῆς[e] πολλῆς οὔσης. Καὶ ἄλλο δὲ ὁμοίως οἷον ἐλλάμπον δύναμιν παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι, καὶ πάντα δή· ἕν[f] τι οὕτως ἐσχηματισμένον *[45]* γενομένους τὴν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὖ διδόναι· ὥστε καὶ τὰ σχήματα δυνάμεις ἔχειν —παρὰ γὰρ τὸ οὕτως ἢ οὕτως ἄλλως καὶ ἄλλως —καὶ δι' αὐτῶν τῶν ἐσχηματισμένων γίνεσθαί τι —παρὰ γὰρ [τὸ] τούτους ἄλλο καὶ ἄλλο αὖ παρ' ἄλλους. Ἐπεὶ καὶ καθ' αὐτὰ τὰ σχήματα, *[50]* ὡς δυνάμεις ἔχει, καὶ ἐπὶ τῶν τῇδε ἄν τις ἴδοι. Διατί γὰρ τὰ μὲν φοβερὰ τοῖς ὁρῶσι τῶν σχημάτων μηδέν τι προπεπονθότων τῶν φοβουμένων, τὰ δὲ οὐ φοβεῖ ὀφθέντα; Καὶ ἄλλους μὲν ταδί, ἄλλους δὲ ταδί; Ἢ ὅτι εἰς μὲν τὸ τοιόνδε ταδὶ ἐργάζεται, εἰς δὲ τοῦτον ἄλλα, οὐκ ἂν μὴ *[55]* δυναμένων εἰς τὸ πεφυκὸς ποιεῖν. Καὶ οὑτωσὶ μὲν σχηματισθὲν ἐκίνησε τὴν ὄψιν,

In questa maniera vive l'universo, e gli influssi, essendo nati con questa funzione, concorrono insieme per opera di Colui che creò secondo rapporti razionali. Le figure sono, per così dire, i suoi pensieri e le sue distanze *[20]* e, secondo il paragone dei danzatori, i suoi ritmi e posizioni; e le stelle, che distano fra loro e formano quelle figure, ne sono le varie membra. Ma ci sono, in questo Vivente, altre potenze, a prescindere dalla volontà, le quali ne sono come le parti, poiché la loro volontà è fuori di esse e non contribuisce a realizzare la natura di questo Vivente.

Poiché, se il Vivente è unitario, è unica anche la sua volontà; *[25]* ma le altre sue potenze, che sono rivolte a lui stesso, sono molteplici. Tutte le decisioni che sono in lui sono volte allo stesso fine al quale è volta l'unica volontà del Tutto; e il desiderio, fra le sue parti, passa dall'una all'altra, poiché l'una di esse mira a prendere qualcosa dell'altra perché ne ha bisogno; e la collera esplode contro un'altra cosa *[30]* che apporti dolore, e la crescita si ha a spese altrui, e la nascita mira a scambiare le parti. Ma il Tutto, che nei singoli esseri opera in questo modo, cerca, da parte sua, soltanto il Bene, o meglio lo contempla. A questo Bene mira anche la retta volontà che è al di sopra delle passioni e contribuisce così allo stesso fine: anche in coloro *[35]* che sono a servizio presso un altro, molte delle loro azioni mirano ad eseguire gli ordini del padrone, ma il desiderio del Bene è volto a quello stesso scopo al quale si volge anche il padrone.

Se dunque il sole e le altre stelle agiscono sulle cose terrene, si deve pensare che il sole – al quale soltanto va limitato il nostro discorso – *[40]* resta con lo sguardo rivolto all'alto e come agisce, mediante il calore, sugli esseri della terra, così agisce, per quanto è in esso, anche su ciò che vien dopo, mediante una comunicazione d'anima, avendo in sé la pienezza dell'anima vegetativa; e ogni altra stella, allo stesso modo, effonde involontariamente una potenza che emana da essa come per irradiazione e, finalmente, tutte le stelle, diventate una sola configurazione, *[45]* trasmettono disposizioni sempre nuove, sicché anche le figure operano influssi: in corrispondenza di questa o di quella figura si ha l'uno o l'altro influsso; e anche a causa delle stesse stelle che formano le figure, sorge qualche influsso, poiché una stella agisce in certe figure e un'altra in certe altre.

Che le figure abbiano, per se stesse, un certo potere lo si può vedere anche nelle cose terrestri. Perché, infatti, alcune figure *[50]* riescono paurose a chi le guarda anche se chi se ne impaurisce non abbia mai prima sofferto nulla da esse, ed altre invece non incutono paura a chi le guarda? Perché certe figure fanno paura a taluni e certe altre fanno paura ad altri? È perché certe figure agiscono su un determinato individuo, e altre su un altro individuo, *[55]* e non possono agire se non su ciò che corrisponde alla loro natura: la stessa cosa, configurata in un

οὕτωσὶ δὲ οὐ τὸν αὐτόν. Καὶ γὰρ εἴ τις λέγοι τὸ κάλλος εἶναι τὸ κινοῦν, διατί τὸν μὲν τοῦτο, τὸν δὲ ἄλλο ἐκίνησε, μὴ τῆς κατὰ τὸ σχῆμα διαφορᾶς τὴν δύναμιν ἐχούσης; Διατί γὰρ τὰς μὲν χρόας *[60]* φήσομεν δύναμιν ἔχειν καὶ ποιεῖν, τὰ δὲ σχήματα οὐ φήσομεν; Ἐπεὶ καὶ ὅλως ἄτοπον εἶναι μέν τι ἐν τοῖς οὖσι, μὴ μέντοι ἔχειν τι ὃ δύναται. Τὸ γὰρ ὂν τοιοῦτον, οἷον ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν· καὶ ἐν μὲν τοῖς δοτέον τὸ ποιεῖν, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ἄμφω. Καὶ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις δὲ *[65]* δυνάμεις καὶ παρὰ τὰ σχήματα· καὶ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν εἰσι πολλαί, ἃς οὐ θερμὰ ἢ ψυχρὰ παρέχεται, ἀλλὰ γενόμενα ποιότησι διαφόροις καὶ λόγοις εἰδοποιηθέντα καὶ φύσεως δυνάμεως μεταλαβόντα, οἷον καὶ λίθων φύσεις καὶ βοτανῶν ἐνέργειαι θαυμαστὰ πολλὰ παρέχονται.

36. Ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι· οἷον δέ φασι καὶ ἐπ' ἀνθρώπου ἄλλην μὲν δύναμιν ἔχειν ὀφθαλμὸν καὶ[a] ὀστοῦν τόδε, τοδὶ δ' ἄλλην, χειρὸς μὲν τοδὶ καὶ δακτύλου *[5]* τοῦ ποδός, καὶ οὐδὲν μέρος εἶναι ὃ μὴ ἔχει καὶ οὐ τὴν αὐτὴν δὲ ἔχει – ἀγνοοῦμεν δὲ ἡμεῖς, εἰ μή τις τὰ τοιαῦτα μεμάθηκεν – οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον· μᾶλλον δὲ ἴχνος ταῦτα ἐκείνων· ἐν τῷ παντὶ ἀδιήγητον δὲ καὶ θαυμαστὴν ποικιλίαν εἶναι δυνάμεων, καὶ δὴ καὶ ἐν τοῖς κατ' οὐρανὸν *[10]* φερομένοις. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὴν ἔκ τινων εὐαριθμήτων κατ' εἶδος, οἷον λίθων καὶ ξύλων, εἰ δὲ βούλει, καὶ ἄλλων τινῶν, εἰς κόσμον ἔδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγρηγορὸς πανταχῇ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως καὶ μηδὲν δύνασθαι εἶναι, *[15]* ὃ μὴ ἔστιν αὐτῷ. Διὸ καὶ ἐνταῦθα λύοιτο ἂν ἡ ἀπορία ἡ πῶς ἐν ζῴῳ ἐμψύχῳ ἄψυχον· οὕτως γὰρ ὁ λόγος φησὶν ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτοῦ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν· τὸ δέ ἐστιν ἕκαστον ζῶν λανθάνον, καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν *[20]* μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμαστὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῴῳ παρεχομένων. Μὴ γὰρ ἂν κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον, μηδ' αὖ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἑκάστου τῶν ἐν αὐτῷ ζώντων τὴν οἰκείαν ζωήν, κἂν προαίρεσις *[25]* αὐτῷ μὴ παρῇ· ποιεῖ γὰρ καὶ προαιρέσεως οὐ

modo eccita lo sguardo, configurata in un altro non eccita più lo sguardo di prima. E se poi si dice che è la bellezza che attrae, perché allora una certa bellezza attrae un individuo e un'altra ne attrae un altro se non perché la differenza della figura possiede tale efficacia? E perché diremo che i colori *[60]* possiedono ed esercitano tale potenza e la negheremo alle figure? Sarebbe veramente assurdo che qualcosa esista fra gli esseri ma non possieda alcuna potenza[112]. L'essere infatti è tale da implicare l'agire e il patire; ora, in alcuni dobbiamo ammettere soltanto l'agire, negli altri tutt'e due. Ma nei soggetti *[65]* ci sono, oltre alle figure, delle potenze; anche nelle nostre cose terrene ce ne sono molte che non si risolvono nel freddo e nel caldo: sono fenomeni dotati di qualità diverse, configurate da forme razionali e partecipi della potenza della natura: così, ad esempio, la potenza attiva di pietre ed erbe compie molte cose meravigliose.

36. *[L'universo ha in sé una stupenda varietà di potenze]*

L'universo infatti è molto vario, e in esso ci sono tutte le forme razionali e le potenze sono innumerevoli e varie. Si dice, per esempio, che anche nell'uomo l'occhio abbia una sua forza e che un'altra ne abbia questo o quell'osso, l'osso del dito, della mano, *[5]* o quello del piede; non c'è parte che non abbia la sua forza, la quale non è però mai identica a quella di un'altra; noi tuttavia non lo sappiamo, a meno che non si siano studiate queste cose.

È così, ed anche in maggior misura, nell'universo; qui, in maggior misura, le cose di quaggiù sono una traccia di quelle superiori. Nell'universo c'è un'indescrivibile e meravigliosa varietà di potenze; ed è così anche nelle stelle che vanno errando nei cieli. *[10]* Il mondo non dovette trasformarsi in cosmo allo stesso modo di una casa inanimata, la quale, per quanto sia grandiosa e vasta, è pur sempre formata di materiali che si possono enumerare per specie, come pietre e legnami e, se si vuole, di altre cose ancora. No, esso è desto in se stesso in ogni sua parte e vive in molteplici forme e non può esserci cosa che esso non possieda. *[15]* E così è qui risolto il problema «come in un vivente animato ci sia l'inanimato»: noi cioè intendiamo dire che nell'universo un essere vive e un altro essere vive in un altro, e che siamo noi che neghiamo la vita a ciò che non si muove coscientemente per se stesso: ogni cosa vive una sua vita segreta ed anche ciò che vive coscientemente è formato di parti *[20]* che non vivono coscientemente e tuttavia apportano meravigliose potenze di vita a un organismo così strutturato. L'uomo non si sarebbe elevato a tanto se le forze che sono in lui e dalle quali è mosso fossero totalmente inanimate; né l'universo, da parte sua, vivrebbe di tale vita se ciascuno degli esseri che sono in esso non vivesse una sua propria vita, *[25]* anche se sprovvista di decisione. Anche l'universo crea senza aver

δεηθέν, ἅτε προαιρέσεως ὂν προγενέστερον· διὸ καὶ πολλὰ δουλεύει αὐτῶν[9b] ταῖς δυνάμεσιν.

37. Οὐδὲν οὖν τῷ παντὶ ἀπόβλητον αὐτοῦ· ἐπεὶ καὶ πῦρ καὶ ὅσα τῶν τοιούτων λέγομεν ποιεῖν, εἴ τις τὸ ποιεῖν αὐτῶν ζητήσειε τί ποτ' ἐστὶ τῶν νῦν δοκούντων εἰδέναι, ἀπορήσειεν ἄν, εἰ μὴ δύναμιν ταύτην ἀποδοίη αὐτῷ ‹τῷ› *[5]* ἐν τῷ παντὶ εἶναι, καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ τὸ τοιοῦτον τοῖς ἐν χρήσει λέγοι. Ἀλλ' ἡμεῖς τὰ μὲν συνήθη οὔτ' ἀξιοῦμεν ζητεῖν οὔτ' ἀπιστοῦμεν, περὶ δὲ τῶν ἄλλων τῶν ἔξω τοῦ συνήθους δυνάμεων ἀπιστοῦμέν τε ὡς ἔχει ἕκαστον, καὶ τῷ ἀσυνήθει τὸ θαυμάζειν προστίθεμεν θαυμάσαντες ἂν *[10]* καὶ ταῦτα, εἰ ἀπείροις αὐτῶν οὖσιν ἕκαστόν τις προσφέρων ἐξηγεῖτο αὐτῶν τὰς δυνάμεις. Ἔχειν μὲν οὖν ἕκαστον δύναμίν τινα ἄλογον φατέον ἐν τῷ παντὶ πλασθὲν καὶ μορφωθὲν καὶ μετειληφός πως ψυχῆς παρὰ τοῦ ὅλου ὄντος ἐμψύχου καὶ περιειλημμένον ὑπὸ τοιούτου καὶ μόριον ὂν *[15]* ἐμψύχου – οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ὅ τι μὴ μέρος – ἄλλα δὲ ἄλλων πρὸς τὸ δρᾶν δυνατώτερα καὶ τῶν ἐπὶ γῆς καὶ τῶν οὐρανίων μᾶλλον, ἅτε ἐναργεστέρᾳ φύσει χρώμενα· καὶ γίνεσθαι πολλὰ κατὰ τὰς δυνάμεις ταύτας, οὐ τῇ προαιρέσει ἀφ' ὧν δοκεῖ ἰέναι τὸ δρώμενον – ἔστι γὰρ καὶ ἐν *[20]* τοῖς προαίρεσιν οὐκ ἔχουσιν – οὐδὲ ἐπιστραφέντως[a] τῇ δόσει τῆς δυνάμεως, κἂν ψυχῆς τι ἀπ' αὐτῶν ἴῃ. Γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ζῷα ἐκ ζῴου οὐ τῆς προαιρέσεως ποιούσης οὐδ' αὖ ἐλαττουμένου οὐδ' αὖ παρακολουθοῦντος· αὐτὸς[b] γὰρ ἦν ἡ προαίρεσις, εἰ ἔχοι, ἢ οὐκ ἦν ἡ ποιοῦσα. Εἰ *[25]* δὲ μὴ ἔχοι τι προαίρεσιν ζῷον, ἔτι μᾶλλον τὸ μὴ παρακολουθεῖν.

38. Ἅτε[a] οὖν ἐξ αὐτοῦ μηδενὸς κινήσαντος, ἐκ[b] τῆς ἄλλης αὐτοῦ ζωῆς γίνεται· καὶ ὅλως ὅσα ἐξ αὐτοῦ,[c] ὅσα τε κινήσαντος ἄλλου, οἷον εὐχαῖς ἢ ἁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις, ταῦτα οὐκ εἰς ἐκεῖνον ἕκαστον, ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ *[5]* δρωμένου φύσιν ἀνενεκτέον. Καὶ ὅσα μὲν χρηστὰ πρὸς ζωὴν ἤ τινα ἄλλην χρείαν συμβάλλεται, τῇ δόσει[d] ἀνενεκτέον, ἐξ ἄλλου μέρους μείζονος εἰς ἄλλο ἔλαττον ἰόν· ὅ τι δ' ἂν δυσχερὲς ἐξ αὐτῶν λέγηται εἰς τὰς γενέσεις τῶν

bisogno di una decisione, poiché esso è anteriore ad ogni decisione: perciò tante cose sono al suo servizio con le loro potenze.

37. *[Ogni cosa esercita una sua potenza irrazionale]*

Non c'è dunque nulla nell'universo che si possa deprezzare. Così è del fuoco e degli altri elementi che diciamo attivi; se qualcuno di quelli che hanno fama di sapienti volesse cercare quale sia la loro attività, si troverebbe in difficoltà se non collegasse questa attività al fatto *[5]* che essa è nell'universo; e lo stesso si dica per le altre cose comuni. E tuttavia noi non ci degniamo di fare delle ricerche o di avanzare dubbi sulle cose abituali: ma nei riguardi delle potenze nuove che siano fuori della nostra consuetudine, restiamo increduli sul loro comportamento e andiamo incontro con stupore solo all'inconsueto; mentre dovremmo ancora meravigliarci *[10]* di quelle cose abituali, se uno venisse a spiegarci, prima che ne avessimo la conoscenza, le loro operazioni.

Si deve dunque riconoscere che ciascuna cosa possiede una sua irrazionale potenza, in quanto è formata e configurata nel tutto e partecipa in qualche modo dell'anima da parte del tutto che è animato: perciò essa è contenuta da questo universo ed è parte *[15]* dell'animato – perché nulla è nell'universo che non ne sia parte – e tuttavia alcuni esseri sono più potenti di altri nell'operare, sia fra gli esseri terrestri, sia, a maggior ragione, fra i celesti, avendo questi un'essenza più pura; e molte cose avvengono a causa di queste influenze, non per una decisione da parte di coloro dai quali sembra provenire l'azione, perché l'influenza esiste *[20]* anche in esseri privi di decisione; e nemmeno si volgono indietro, all'influsso derivato, anche se un po' di anima è partita da loro. Nascono così da un vivente altri viventi, senza che una decisione li crei, senza che la vita si sminuisca e senza che ne abbia coscienza, perché la decisione dovrebbe essere identica al Creatore, se la possedesse, oppure non sarebbe la creatrice. *[25]* Ma se il Vivente non ha decisione, a maggior ragione è privo di coscienza.

38. *[Tutte le influenze cosmiche sono coordinate fra loro]*

Tutti gli effetti che provengono dal cielo senza che nessun altro influsso sia esercitato da un altro fattore della sua vita, cioè tutto ciò che proviene, in generale, dal cielo, nonché gli effetti che derivano da un'altra influenza, come, ad esempio, da preghiere, siano esse recitate semplicemente o con arte magica, tutto ciò non deve essere ricondotto ai singoli astri, ma solo *[5]* alla natura dell'accadimento stesso. Tutto ciò che è utile alla vita o apporta qualche altro vantaggio è dovuto al dono delle stelle, poiché l'influsso che parte da una cosa più grande va a finire ad una più piccola.

Ciò che di male scende, come si dice, dalle stelle alla nascita dei

ζῴων ἰέναι, ἢ τῷ μὴ δύνασθαι τὸ εὔχρηστον δέξασθαι τὸ ὑποκείμενον *[10]* –οὐ γὰρ ἁπλῶς γίνεται τὸ γινόμενον, ἀλλ' εἰς τοδὶ καὶ ὡδί· καὶ δὴ καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ πεισόμενον ὑποκειμένην τινὰ καὶ τοιάνδε φύσιν ἔχειν –πολλὰ δὲ καὶ αἱ μίξεις ποιοῦσιν, ἑκάστου τι εὔχρηστον εἰς τὸ ζῆν διδόντος. Γίνοιτο δ' ἄν τῳ καὶ μὴ συμφερόντων τῶν λυσιτελῶν τὴν *[15]* φύσιν, καὶ ἡ σύνταξις ἡ τῶν ὅλων οὐ δίδωσιν ἑκάστῳ ἀεὶ ὃ βούλεται· πολλὰ δὲ καὶ προστίθεμεν αὐτοὶ τοῖς δοθεῖσι. Πάντα δ' ὅμως εἰς ἓν συμπλέκεται καὶ θαυμαστὴν τὴν συμφωνίαν ἔχει καὶ ἀπ' ἄλλων ἄλλα, κἂν ἀπ' ἐναντίων ἴῃ· πάντα γὰρ ἑνός. Καὶ εἴ τι δὲ ἐλλεῖπον πρὸς τὸ βέλτιον *[20]* τῶν γινομένων μὴ εἰδοποιηθὲν εἰς τέλος μὴ κρατηθείσης τῆς ὕλης, οἷον ἐλλεῖπον τῷ γενναίῳ, οὗ στερηθὲν πίπτει εἰς αἰσχρότητα. Ὥστε τὰ μὲν ποιεῖσθαι ὑπ' ἐκείνων, τὰ δὲ τὴν ὑποκειμένην φύσιν εἰσφέρεσθαι, τὰ δὲ παρ' αὐτῶν προστιθέναι.

39. Συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα. Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει, ἅτε καὶ τῶν τῇδε ἐκεῖθεν ἐξηρτημένων, τῶν ἐν τῷδε τῷ παντὶ τοῖς *[5]* θειοτέροις, καὶ μετέχοντος καὶ τοῦδε ἐκείνων. Γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἔνι τι τῶν γινομένων παρὰ τοὺς σπερματικοὺς αὐτοὺς λόγους οὐδὲ τῶν παρὰ *[10]* τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων. Ἀλλὰ μᾶλλον ἂν ἐοίκοι ὁ λόγος τοῦ παντὸς κατὰ λόγον τιθέντα κόσμον πόλεως καὶ νόμον, ἤδη εἰδότα ἃ πράξουσιν οἱ πολῖται καὶ δι' ἃ πράξουσι, καὶ πρὸς ταῦτα πάντα νομοθετοῦντος καὶ συνυφαίνοντος *[15]* τοῖς νόμοις τὰ πάθη πάντα αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς ἐπὶ τοῖς ἔργοις τιμὰς καὶ ἀτιμίας, πάντων ὁδῷ οἷον αὐτομάτῃ εἰς συμφωνίαν χωρούντων. Ἡ δὲ σημασία οὐ τούτου χάριν, ἵνα σημαίνῃ προηγουμένως, ἀλλ' οὕτω γιγνομένων σημαίνεται ἐξ ἄλλων ἄλλα· ὅτι γὰρ ἓν καὶ ἑνός, *[20]* καὶ ἀπ' ἄλλου ἄλλο γινώσκοιτ' ἄν, καὶ ἀπὸ αἰτιατοῦ δὲ τὸ αἴτιον, καὶ τὸ ἑπόμενον

viventi, avviene o perché l'individuo non ha la possibilità di ricevere ciò che gli è utile: *[10]* poiché il fatto non accade semplicemente, ma in relazione con un certo oggetto e in una certa maniera; e poi, colui che subisce e quello che subirà l'influsso devono avere una loro natura determinata fondamentale; molto influiscono anche le mescolanze, mentre la singola stella dona qualcosa di utile alla vita. Oppure il male può accadere perché a qualcuno non portano giovamento cose che sono vantaggiose *[15]* per natura; anche la coordinazione di tutte le cose non sempre apporta a ciascuno ciò che egli desidera; e poi molto di dannoso aggiungiamo noi stessi ai doni delle stelle.

Eppure, tutte le cose confluiscono in un'unità e le loro varie influenze, provenienti da diverse fonti, formano un meraviglioso accordo, anche se derivano dai contrari: poiché tutte appartengono all'unità. Persino ciò che, tra i fenomeni, è imperfetto rispetto a ciò che è migliore, *[20]* non essendo stato modellato perfettamente a causa della materia che non è stata dominata del tutto, è mancante di quella nobiltà, la cui privazione fa cadere nella bruttezza. Le influenze, dunque, derivano in parte dalle stelle, in parte dalla sottostante natura, in parte sono aggiunte da noi stessi.

39. *[Il vivere è in funzione del tutto]*

Ma poiché sono tutte perennemente coordinate e confluiscono tutte nell'unità, esse sono annunciate da segni. «Ma la virtù non ha padrone»[113]; eppure, anche le sue azioni rientrano nella coordinazione del tutto, poiché le cose sensibili dipendono da quelle intelligibili e le cose di questo universo dipendono *[5]* da esseri più divini: poiché anche questo mondo partecipa dell'Intelligibile.

Gli avvenimenti dell'universo non dipendono dunque da ragioni seminali ma da ragioni <più vaste> che abbracciano anche quelle potenze che sono anteriori alle ragioni seminali: nelle ragioni seminali non c'è infatti nulla di quanto avviene al di là di quelle ragioni stesse, né di quanto *[10]* la materia contribuisce al tutto, né delle influenze che le cose esercitano fra loro. Ma sarebbe meglio paragonare la ragione dell'universo a un pensiero che ponga ordine e legge *[15]* in una città: questo pensiero conosce già ciò che faranno i cittadini e per quali motivi agiranno; e così esso diventa legislatore su tutte queste cose e fa rientrare nell'ambito della legge tutte le loro passioni e azioni e alle loro azioni connette onori e punizioni, e in tal modo tutte le cose, come per virtù propria, concorrono in armonia[114].

I segni, poi, non hanno il preciso scopo di preannunciare; ma poiché le cose avvengono come abbiamo detto, l'una ha nell'altra il suo segnale; essendo uno l'universo e appartenendo all'Uno, *[20]* una cosa può essere conosciuta da un'altra, la causa dal causato e la conseguenza

ἐκ τοῦ προηγησαμένου, καὶ τὸ σύνθετον ἀπὸ θατέρου, ὅτι θάτερον καὶ θάτερον ὁμοῦ ποιῶν. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, λύοιντο ἂν ἤδη αἱ ἀπορίαι, ἥ τε πρὸς τὸ κακῶν δόσιν παρὰ θεῶν γίνεσθαι τῷ μήτε *[25]* προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίνεσθαι, ὅσα ἐκεῖθεν, ὡς μερῶν πρὸς μέρη, καὶ ἑπόμενα ἑνὸς ζωῇ, καὶ τῷ πολλὰ παρ' αὐτῶν τοῖς γινομένοις προστιθέναι, καὶ τῷ τῶν διδομένων παρ' ἑκάστων οὐ κακῶν ὄντων ἐν τῇ μίξει γίγνεσθαι ἄλλο τι, καὶ τῷ μὴ ἕνεκα ἑκάστου ἀλλ' *[30]* ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωήν, καὶ τὴν ὑποκειμένην δὲ φύσιν ἄλλο λαβοῦσαν ἄλλο πάσχειν καὶ μηδὲ δύνασθαι κρατῆσαι τοῦ δοθέντος.

40. Τὰς δὲ γοητείας πῶς; Ἢ τῇ συμπαθείᾳ, καὶ τῷ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι ὁμοίων καὶ ἐναντίωσιν ἀνομοίων, καὶ τῇ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλίᾳ εἰς ἓν ζῷον συντελούντων. Καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου *[5]* ἄλλου πολλὰ ἕλκεται καὶ γοητεύεται· καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ. Καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι. Καὶ γάρ, ὅτι ἐρᾶν πεφύκασι καὶ τὰ ἐρᾶν *[10]* ποιοῦντα ἕλκει πρὸς ἄλληλα, ἀλκῇ ἐρωτικῆς διὰ γοητείας τέχνης γεγένηται, προστιθέντων ἐπαφαῖς φύσεις ἄλλας ἄλλοις συναγωγοὺς καὶ ἐγκείμενον ἐχούσας ἔρωτα· καὶ συνάπτουσι δὲ ἄλλην ψυχὴν ἄλλῃ, ὥσπερ ἂν εἰ φυτὰ διεστηκότα ἐξαψάμενοι πρὸς ἄλληλα. Καὶ τοῖς σχήμασι δὲ *[15]* προσχρῶνται δυνάμεις ἔχουσι, καὶ αὐτοὺς σχηματίζοντες ὡδὶ ἐπάγουσιν ἐπ' αὐτοὺς ἀψοφητὶ δυνάμεις ἐν ἑνὶ ὄντες εἰς ἕν. Ἐπεὶ ἔξω γε τοῦ παντὸς εἴ τις ὑποθοῖτο τὸν τοιουτον, οὔτ' ἂν ἕλξειεν οὔτ' ἂν καταγάγοι ἐπαγωγαῖς ἢ καταδέσμοις· ἀλλὰ νῦν, ὅτι μὴ οἷον ἀλλαχοῦ ἄγει, ἔχει ἄγειν *[20]* εἰδὼς ὅπῃ τι ἐν τῷ ζῴῳ πρὸς ἄλλο ἄγεται. Πέφυκε δὲ καὶ ἐπῳδαῖς τῷ μέλει καὶ τῇ τοιᾷδε ἠχῇ καὶ τῷ σχήματι τοῦ δρῶντος· ἕλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα, οἷον τὰ ἐλεεινὰ σχήματα καὶ φθέγματα. Ἀλλ' ἡ ψυχή; Οὐδὲ[a] γὰρ ἡ προαίρεσις οὐδ' ὁ γόγος ὑπὸ μουσικῆς θέλγεται, ἀλλ' ἡ ἄλογος ψυχή[b], καὶ *[25]* οὐ θαυμάζεται ἡ γοητεία ἡ τοιαύτη· καίτοι φιλοῦσι κηλούμενοι, κἂν μὴ τοῦτο αἰτῶνται παρὰ τῶν τῇ μουσικῇ χρωμένων. Καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς

dall'antecedente, il composto da una delle sue parti, poiché l'una e l'altra parte sussistono insieme.

Se abbiamo ragionato bene, i dubbi dovrebbero ormai cadere, anche quello relativo all'attribuzione agli dei dei cattivi influssi: *[25]* la volontà degli dei non ne è la causa, ma tutto ciò che procede dall'alto avviene per necessità naturali, in quanto le parti agiscono le une sulle altre e procedono dalla vita universale; e poi perché le cose aggiungono non poco, da parte loro, agli avvenimenti; e mentre gli influssi delle stelle, visti uno per uno, non sono cattivi, essi producono, mescolandosi, qualcosa d'altro; la vita, inoltre, esiste non a favore del singolo ma *[30]* in funzione del tutto e la natura sottostante subisce l'influenza diversamente da come l'aveva ricevuta, e non ha la forza di dominarla.

40. *[Le influenze magiche derivano dalla simpatia; la preghiera]*

Ma come spiegare le forze magiche?

Mediante la simpatia: fra le cose affini regna naturalmente un accordo e fra le dissimili un contrasto; eppure nella loro varietà le molteplici potenze contribuiscono all'unità dell'organismo universale. E infatti, anche senza alcuna pratica magica, *[5]* molte cose nascono come per magico incanto: poiché nell'universo la vera magia sono l'Amore e la Contesa[115]. <L'Amore> è il primo mago e stregone[116], che gli uomini conoscono bene e ricorrono, nei loro rapporti, ai suoi filtri e ai suoi incantesimi. E poiché amano per natura *[10]* e i materiali che suscitano l'amore sono efficaci nelle loro relazioni, così è sorta l'arte di provocare l'amore con la magia, applicando, per contatto, a diverse persone materiali diversi, che hanno il potere di attrarre una persona verso l'altra, in quanto contengono in sé una sostanza erotica. E così uniscono un'anima con un'altra come chi legasse insieme delle piante separate. Si servono anche di figure *[15]* dotate di potenza e, assumendo una certa posizione, attraggono silenziosamente su di sé degli influssi perché stando nell'unità universale agiscono dentro di essa; se immaginassimo un tale mago fuori dell'universo, egli non potrebbe esercitare più la sua arte magica coi suoi incantesimi e i suoi scongiuri; ma poiché egli non lavora in un luogo, diciamo così, diverso dal mondo, egli ha il potere di attrarre *[20]* poiché sa in che modo una cosa, dentro il Vivente, sia portata verso un'altra.

E poi è proprio dell'anima essere attirata dalla melodia di un incantesimo e da certe formule e dalla figura dell'incantatore: cose di questo genere, come figure e suoni commoventi, hanno una forza d'attrazione, ma la volontà e il pensiero non vengono affascinati, bensì soltanto l'anima irrazionale, e allora *[25]* un tale incantesimo non ci meraviglia; e tuttavia ci lasciamo volentieri attrarre da esso, anche se non è questo che si esige da chi esegue una certa musica. E nemmeno si deve

οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οἰητέον· οὐδὲ γὰρ οἱ θελγόμενοι ταῖς ἐπῳδαῖς οὕτως, οὐδ' ὅταν γοητεύῃ ὄφις ἀνθρώπους, σύνεσιν ὁ γοητευόμενος *[30]* ἔχει, οὐδ' αἰσθάνεται, ἀλλὰ γινώσκει, ἤδη παθών, ὅτι πέπονθεν, ἀπαθὲς δ' αὐτῷ τὸ ἡγούμενόν ἐστιν. Ὧι δ' ηὔξατο, ἦλθέ τι πρὸς αὐτὸν ἐξ ἐκείνου ἢ πρὸς ἄλλον.

41. Ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαίει. Καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ· κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν. Πολλάκις δὲ καὶ ἄλλης κινηθείσης *[5]* ἄλλη οἷον αἴσθησιν ἔχει κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ ὑπὸ μιᾷ ἡρμόσθαι ἁρμονίᾳ. Εἰ δὲ καὶ ἐν ἄλλῃ λύρᾳ ἡ κίνησις ἀπ' ἄλλης ἔρχεται, ὅσον τὸ συμπαθές, καὶ ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία, κἂν ἐξ ἐναντίων ᾖ· καὶ ἐξ ὁμοίων δέ ἐστι καὶ πάντων συγγενῶν καὶ τῶν ἐναντίων. Καὶ ὅσα λωβᾶται *[10]* ἀνθρώπους, οἷον τὸ θυμοειδὲς ἑλχθὲν μετὰ χολῆς εἰς ἥπατος φύσιν ἦλθεν, οὐχ ὡς λωβησόμενα· οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρὸς λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλον ὁ μηχανησάμενος † ἢ ἐλθεῖν † ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ τῷ δεδωκέναι γοῦν τι οἷον μετατιθέν τι ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο· καὶ τὸ ἐληλυθὸς δέ, εἰ μὴ οἷός τε ἐγένετο *[15]* δέξασθαι εἰς ὃν μετηνέχθη.

42. Ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεήσει τοῖς ἄστροις, οὗπερ χάριν καὶ ταῦτα πεπραγμάτευται, οὔτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων· οὔτε ἐπινεύσεις τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς, ὡς οἴονταί τινες, προαιρετικάς τινας, ἀλλὰ καὶ μετ' εὐχῆς *[5]* γίνεσθαί τι δοτέον καὶ εὐχῆς ἄνευ παρ' αὐτῶν, ᾗ μέρη καὶ ἑνός· καὶ ὅτι δυνάμεις καὶ χωρὶς προαιρέσεως πολλαὶ καὶ αὗται καὶ ἄνευ μηχανῆς καὶ μετὰ τέχνης, ὡς ἐν ζῴῳ ἑνί· καὶ ἀπολαύει ἄλλο ἄλλου καὶ βλάπτεται τῷ οὕτω πεφυκέναι, καὶ τέχναις ἰατρῶν καὶ ἐπαοιδῶν ἄλλο ἄλλῳ ἠναγκάσθη *[10]* παρασχεῖν τι τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ. Καὶ τὸ πᾶν δὲ ὡσαύτως εἰς τὰ μέρη δίδωσι καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ ἑλκύσαντος ἄλλου εἰς μέρος τι αὐτοῦ, κείμενον τοῖς αὐτοῦ μέρεσι τῷ αὐτοῦ φυσικῷ, ὡς μηδενὸς ἀλλοτρίου τοῦ αἰτοῦντος ὄντος. Εἰ δὲ κακὸς ὁ αἰτῶν, θαυμάζειν οὐ δεῖ· καὶ γὰρ ἐκ ποταμῶν *[15]* ἀρύονται οἱ κακοί, καὶ τὸ διδὸν αὐτοῦ οὐκ οἶδεν

credere che ci sia una volontà che esaudisca le preghiere: di ciò nulla sanno coloro che sono ammaliati dagli incantesimi, e nulla comprende o sente l'uomo che è stato affascinato da un serpente: egli sa di aver subìto quel fascino *[30]* soltanto dopo averlo subìto, ma il suo principio egemonico resta impassibile. Dall'essere, che viene pregato, scende qualcosa o su colui che prega oppure su un altro.

41. *[L'armonia universale]*

Il sole, o un altro astro, non avverte la preghiera e la preghiera viene esaudita perché una parte dell'universo è in simpatia con un'altra, come in una corda tesa, nella quale la vibrazione dal basso si trasmette in alto; spesso, anzi, mentre una corda vibra, *[5]* l'altra ne ha, per così dire, la percezione, a causa della consonanza e anche perché è accordata alla stessa armonia. E se da una lira la vibrazione si trasmette persino in un'altra – a tanto giunge la simpatia! – anche nell'universo regna un'unica armonia, sebbene essa derivi dai contrari: essa nasce anche dai simili come dai contrari, poiché tutte le cose sono affini.

Anche le cose che nuocciono *[10]* agli uomini, come, per esempio, la collera che con la bile penetra nel fegato, non accadono per nuocere. È come se uno prendesse del fuoco dal focolare e danneggiasse un'altra persona; l'autore del danno è colui che... oppure chi, avendolo ricevuto, ha fatto sì che esso passasse da un punto a un altro[117]; e il fuoco, che giunse a lui, produsse il danno in quanto *[15]* colui che lo ricevette non fu in grado di resistergli.

42. *[La preghiera e l'ordine universale]*

Perciò gli astri non hanno bisogno né di memoria – a questo scopo abbiamo svolto le nostre ricerche – né di sensazioni che arrivino fino ad essi; e nemmeno ascoltano le preghiere – al modo umano, come credono alcuni – con il loro consenso; anzi, si deve ammettere che, sia con preghiere *[5]* sia senza preghiere, qualcosa discenda dalle stelle, poiché anch'esse sono parti dell'unità <cosmica>. E poi, le potenze che non hanno a che fare con la volontà sono molte ed esse influiscono o senza strumento o per mezzo di un'arte, come in un unico vivente. Una cosa, inoltre, riceve vantaggio o danno da un'altra, secondo la propria costituzione; e per le arti, sia dei medici che degli stregoni, una cosa è costretta *[10]* a cedere a un'altra una parte della propria potenza. Allo stesso modo anche il Tutto comunica qualcosa di sé alle sue parti, sia spontaneamente, sia perché un altro ha apportato sulla parte qualcosa di lui, ed esso è, per natura, a disposizione delle sue parti, e perciò colui che prega non è un estraneo. Se chi prega è un malvagio non dobbiamo meravigliarci; anche i malvagi attingono dai fiumi, *[15]* e colui che dà

ὃ δίδωσιν[a], ἀλλὰ δίδωσι μόνον· ἀλλ' ὅμως συντέτακται καὶ δέδοται[b] τῇ φύσει τοῦ παντός· ὥστε, εἴ τις ἔλαβεν ἐκ τῶν πᾶσι κειμένων, οὐ δέον ἕπεσθαι[c] αὐτῷ ἀναγκαίῳ νόμῳ τὴν δίκην[d]; Οὔκουν δοτέον τὸ πᾶν πάσχειν· ἢ τὸ μὲν ἡγεμονοῦν αὐτοῦ *[20]* ἀπαθὲς δοτέον πάντη εἶναι, γιγνομένων δὲ παθῶν ἐν μέρεσιν αὐτοῦ ἐκείνοις μὲν ἥκειν τὸ πάθος, παρὰ φύσιν δὲ μηδενὸς αὐτῷ ὄντος ἀπαθὲς τὸ γενόμενον ὡς πρὸς αὐτὸν[e] εἶναι. Ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄστροις, καθόσον μὲν μέρη, τὰ πάθη, ἀπαθῆ μέντοι αὐτὰ εἶναι τῷ τε τὰς προαιρέσεις καὶ αὐτοῖς *[25]* ἀπαθεῖς εἶναι καὶ τὰ σώματα αὐτῶν καὶ τὰς φύσεις ἀβλαβεῖς ὑπάρχειν καὶ τῷ, καὶ εἰ διὰ τῆς ψυχῆς τι διδόασι, μὴ ἐλαττοῦσθαι αὐτοῖς τὴν ψυχὴν καὶ τὰ σώματα αὐτοῖς τὰ αὐτὰ μένειν καί, εἴ τι ὑπεκρεῖ, ἀναισθήτως ἀπιόντος καὶ τοῦ προσιόντος, εἰ πρόσεισι, λανθάνοντος.

43. Ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; Ἢ τῇ μὲν ψυχῇ ἀπαθὴς εἰς γοήτευσιν, καὶ οὐκ ἂν τὸ λογικὸν αὐτοῦ πάθοι, οὐδ' ἂν μεταδοξάσειε· τὸ δὲ ὅσον τοῦ παντὸς ἐν αὐτῷ ἄλογον, κατὰ τοῦτο πάθοι ἄν, μᾶλλον δὲ *[5]* τοῦτο πάθοι ἄν· ἀλλ' οὐκ ἔρωτας ἐκ φαρμάκων, εἴπερ τὸ ἐρᾶν ἐπινευούσης καὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἄλλης τῷ τῆς ἄλλης παθήματι. Ὥσπερ δὲ ἐπῳδαῖς τὸ ἄλογον πάσχει, οὕτω καὶ αὐτὸς ἀντᾴδων καὶ ἀντεπᾴδων τὰς ἐκεῖ δυνάμεις ἀναλύσει. Θάνατον δὲ ἐκ τοιούτων ἢ νόσους ἢ ὅσα σωματικὰ πάθοι *[10]* ἄν· τὸ γὰρ μέρος τοῦ παντὸς ὑπὸ μέρους ἄλλου ἢ τοῦ παντὸς πάθοι ἄν, αὐτὸς δὲ ἀβλαβής. Τὸ δὲ μὴ εὐθύς, ἀλλ' ὕστερον, οὐκ ἀποστατεῖ φύσεως. Δαίμονες δὲ οὐκ ἀπαθεῖς οὐδ' αὐτοὶ τῷ ἀλόγῳ· μνήμας δὲ καὶ αἰσθήσεις τούτοις οὐκ ἄτοπον διδόναι καὶ θέλγεσθαι φυσικῶς ἀγομένους καὶ κατακούειν *[15]* καλούντων τοὺς αὐτῶν ἐγγυτέρω τῶν τῇδε καὶ ὅσῳ πρὸς τὰ τῇδε. Πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοήτευτον. Διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, *[20]* ἃ θέλγει αὐτόν. Ὅθεν καὶ τὸ

non sa ciò che dà, ma dà solamente. E tuttavia, il dono rientra nell'ordine e nella natura dell'universo: perciò, se qualcuno prende per sé qualcosa di ciò che appartiene a tutti – cosa che non è permessa – incorre per una legge inesorabile nel castigo.

Non si deve dunque concedere che l'universo patisca <da parte delle pratiche magiche>; anzi bisogna ammettere che il suo principio egemonico *[20]* sia totalmente impassibile; e se nelle parti del Tutto sorgono affezioni, ognuna di esse non va al di là delle singole parti, mentre il Tutto in se stesso, non essendoci nulla che contrarii il suo essere, è impassibile, perché è rivolto a se stesso. Le stelle saranno sì, in quanto parti, soggette ad affezioni; ma in se stesse sono impassibili, sia perché, anche in esse, la volontà *[25]* rimane impassibile e i loro corpi e il loro essere restano indenni, sia perché, pur ammettendo che diano qualcosa per mezzo dell'anima, non ne è diminuita con ciò la loro anima, ed anche i loro corpi rimangono gli stessi; e se qualcosa scorre via dagli astri, è un'uscita impercettibile, e se qualcosa entra, vi entra in maniera segreta.

43. *[Demoni e magia]*

Ma come è influenzato il saggio da magie e da filtri?

Egli è, nell'anima sua, insensibile alla magia e la sua parte razionale non ne patisce l'influsso e non altera il suo pensiero; ma nella parte irrazionale, che appartiene alla totalità del suo essere, egli patisce, o meglio *[5]* è quella parte che patisce in lui. E i filtri in lui non provocano amori, dato che l'amore dipende dal consenso che l'anima superiore dà alla passione dell'anima inferiore. E se la parte irrazionale subisce l'influsso degli incantesimi, il vero io del saggio con opposti incantesimi annulla quelle forze contrarie; da codesti incantesimi egli non può soffrire, comunque, se non morte o malattie o altre cose corporee; *[10]* poiché, se la parte dell'universo che è in lui può subire influssi da un'altra parte o dal tutto, egli stesso <cioè il suo io> resta indenne. Non è poi contrario alla natura che un'influenza agisca non subito ma dopo un certo tempo.

Anche i demoni non sono immuni, nella loro parte irrazionale, da affezioni. Non è assurdo attribuir loro ricordi e percezioni; li si può evocare con formule magiche e trarli giù per via naturale; *[15]* e quelli che sono più vicini a noi e interessati alle cose terrene rispondono a chi li chiama. Tutto ciò che ha rapporti con un altro essere è sottoposto al suo potere magico, poiché questo essere, con il quale ha rapporti, lo incanta e lo seduce: solamente ciò che si ripiega su se stesso sfugge alla magia. Ecco perché ogni azione pratica è esposta agli influssi magici, e così pure tutta la vita dell'uomo pratico: egli infatti è attratto verso quelle cose *[20]* che lo incantano. Di qui le parole: «A un volto seducen-

εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος Ἐρεχθέως δῆμος. Τί γὰρ μαθών τις πρὸς ἄλλο ἔχει; Ἢ ἑλκόμενος οὐ μάγων τέχναις, ἀλλὰ τῆς φύσεως, τῆς ἀπάτης δούσης καὶ συναψάσης ἄλλο πρὸς ἄλλο οὐ τοῖς τόποις, ἀλλ' οἷς ἔδωκε φίλτροις.

44. Μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὑτὸν γεγοήτευται· εἷς γάρ ἐστι, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτός ἐστι, καὶ ὁ λόγος οὐκ ἠπατημένος, ἀλλ' ὃ δεῖ ποιεῖ, καὶ τὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ. *[5]* Ἐκεῖ δὲ οὐ τὸ αὐτοῦ, καὶ οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμήν, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου αἱ τοῦ πάθους προτάσεις. Τέκνων μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι καὶ πρὸς γάμων[a] σπουδαὶ φανερὰν τὴν ὁλκὴν ἔχουσιν, ὅσα τε ἀνθρώπους δελεάζει ἡδέα γινόμενα ταῖς ἐπιθυμίαις. Πράξεις δὲ αἱ μὲν διὰ θυμὸν ἀλόγως *[10]* κινοῦνται, αἱ δὲ δι' ἐπιθυμίας ὡσαύτως, πολιτεῖαι δὲ καὶ ἀρχῶν ὀρέξεις τὸ φίλαρχον τὸ ἐν ἡμῖν ἔχουσι προκαλούμενον. Καὶ αἱ μὲν γινόμεναι ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν ἀρχὴν ἔχουσι τὸν φόβον, αἱ δ' ὑπὲρ τοῦ πλείονος τὴν ἐπιθυμίαν. Αἱ δὲ τῶν χρειωδῶν χάριν τὴν τῆς φύσεως ἔνδειαν *[15]* ζητοῦσαι ἀποπληροῦν φανερῶς ἔχουσι τὴν τῆς φύσεως βίαν πρὸς τὸ ζῆν οἰκειώσασαν. Εἰ δέ τις λέγοι τὰς πράξεις τῶν καλῶν ἀγοητεύτους εἶναι ἢ καὶ τὴν θεωρίαν καλῶν οὖσαν γοητεύεσθαι λεκτέον, εἰ μὲν ὡς ἀναγκαίας καὶ τὰς καλὰς λεγομένας πράξεις πράττοι ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν *[20]* ἔχων, οὐ γεγοήτευται – οἶδε γὰρ τὴν ἀνάγκην καὶ οὐ πρὸς τὸ τῇδε βλέπει, οὐδὲ πρὸς ἄλλα ὁ βίος – ἀλλὰ τῇ τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπίνης βίᾳ καὶ τῇ πρὸς τὸ ζῆν τῶν ἄλλων ἢ καὶ αὑτοῦ οἰκειώσει – δοκεῖ γὰρ εὔλογον ἴσως μὴ ἐξάγειν ἑαυτὸν διὰ τὴν οἰκείωσιν, ὅτι οὕτως[b] ἐγοητεύθη. *[25]* Εἰ δὲ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀγαπήσας καλὸν τὰς πράξεις αἱρεῖται ἀπατηθεὶς τοῖς ἴχνεσι τοῦ καλοῦ, γεγοήτευται τὸ περὶ τὰ κάτω καλὸν διώκων· ὅλως γὰρ ἡ περὶ τὸ ἐοικὸς τῷ ἀληθεῖ πραγματεία καὶ ὁλκὴ εἰς αὐτὸ πᾶσα ἠπατημένου ἐξ ἐκείνων τῶν ἐπ' αὐτὰ ἑλκόντων· τοῦτο δὲ ἡ τῆς φύσεως *[30]* γοητεία ποιεῖ· τὸ γὰρ οὐκ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν διώκειν ἑλχθέντα τῷ ἐκείνου εἴδει ἀλόγοις ὁρμαῖς, τοῦτό ἐστιν ἀγομένου

te appartiene il popolo del magnanimo Eretteo»[118]. Che cosa impara infatti chi si volge ad altri? Costui è trascinato via non da arti di maghi ma da arti di natura, la quale presenta la sua illusione e lega le cose le une alle altre, non spazialmente, ma con i filtri che essa prepara.

44. *[La contemplazione non soggiace alla magia]*

Soltanto la contemplazione ci resta, non esposta a magia; nessuno che si rivolga a se stesso subisce l'incantesimo, poiché egli è unità ed è egli stesso l'oggetto della sua contemplazione, e la ragione non è ingannata ma opera ciò che deve e crea la sua propria vita e la sua propria attività. *[5]* Nell'azione, invece, ciò che segna l'impulso non è né la libertà né la ragione, ma il punto di partenza è l'irrazionale e la passione è il presupposto. Certamente, le cure dei figli e la brama delle nozze esercitano un'evidente attrattiva, e tali sono anche tutte quelle cose che allettano gli uomini perché sono gradite ai loro desideri. Anche le azioni che sono provocate dalla collera, *[10]* nonché quelle provocate dalla concupiscenza, appartengono alla irrazionalità; la carriera politica e la caccia alle cariche finiscono per eccitare quella smania di dominio che è in noi; le azioni che mirano ad evitare il dolore hanno per movente la paura, quelle che si fanno per avere di più, la cupidigia. E quelle, infine, che sono compiute per la nostra utilità e mirano a soddisfare i bisogni della natura, *[15]* sono evidentemente sotto la costrizione della natura che ci ha dato l'istinto alla vita.

Qualcuno potrebbe dire che il compimento di nobili azioni sia libero da incantamenti, altrimenti si dovrebbe attribuire agli influssi magici anche la contemplazione che riguarda le nobili azioni. Certamente: chi compia le cosiddette nobili azioni come una necessaria esigenza, pensando però che ciò che è essenzialmente nobile è una tutt'altra cosa, *[20]* non è soggetto a sortilegio; egli infatti conosce la necessità e non guarda a questo mondo terreno e la sua vita non è rivolta fuori di se stesso; ma per la costrizione della natura umana e per l'attaccamento alla vita altrui e a quella propria – per il quale attaccamento può sembrare forse ragionevole il non abbandonare la vita –, in questo senso egli è soggetto a incantesimo. *[25]* Ma chi, soddisfatto della bellezza che è nelle azioni, sceglie le azioni <invece della contemplazione>, ingannato da quelle tracce di bellezza, questi ricade nell'incantesimo in quanto ricerca il bello nelle cose inferiori. In generale, l'affaccendarsi intorno a ciò che assomiglia appena alla verità e l'attrazione verso di esso è sempre la conseguenza di un inganno esercitato da quelle forze che attirano a sé, ed è questo l'effetto della magia della natura: *[30]* seguire il non-bene come bene, attratti, per impulso irrazionale, dalla sua immagine, questa è la caratteristica di uno che venga trascinato, senza saperlo, dove non vuole. E tutto questo,

ὅπου μὴ ἤθελεν οὐκ εἰδότος. Τοῦτο δὲ τί ἂν τις ἄλλο ἢ γοητείαν εἴποι; Μόνος οὖν ἀγοήτευτος, ὃς ἑλκόμενος τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι τούτων οὐδὲν ἀγαθὸν λέγει *[35]* εἶναι ὧν ἐκεῖνα λέγει, ἀλλὰ μόνον ὃ οἶδεν αὐτὸς οὐκ ἠπατημένος οὐδὲ διώκων, ἀλλ' ἔχων. Οὐκ ἂν οὖν ἕλκοιτο οὐδαμοῦ.

45. Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ, καθάπερ ἐφ' ἑκάστου ζῴου ἕκαστον τῶν μερῶν, ὡς *[5]* ἔχει φύσεως καὶ κατασκευῆς, οὕτω πρὸς τὸ ὅλον συντελεῖ καὶ ὑπουργεῖ καὶ τάξεως καὶ χρείας ἠξίωται· δίδωσί τε τὸ παρ' αὐτοῦ καὶ δέχεται τὰ παρὰ τῶν ἄλλων, ὅσων αὐτῷ δεκτικὴ ἡ φύσις· καὶ οἷον συναίσθησις παντὸς πρὸς πᾶν· καὶ εἰ ἕκαστον δὲ τῶν μερῶν καὶ ζῷον ἦν, εἶχεν ἂν καὶ *[10]* ζῴου ἔργα ἕτερα ὄντα τῶν τοῦ μέρους. Καὶ δὴ κἀκεῖνο ἀναφαίνεται, ὅπως τὸ καθ' ἡμᾶς ἔχει, ὡς ποιοῦντές τι καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ παντί, οὐ μόνον ὅσα σῶμα πρὸς σῶμα καὶ πάσχον αὖ τὰ τοιαῦτα, ἔτι καὶ τὴν ἄλλην αὐτῶν φύσιν εἰσφερόμεθα συναφθέντες τοῖς συγγενέσιν οἷς ἔχομεν πρὸς *[15]* τὰ συγγενῆ τῶν ἔξω· καὶ δὴ καὶ ψυχαῖς ἡμῶν καὶ διαθέσεσι συναφεῖς γινόμενοι, μᾶλλον δὲ ὄντες, πρός τε τὰ ἐφεξῆς ἐν τῷ δαιμονίῳ τόπῳ καὶ τὰ ἐπέκεινα αὐτῶν οὐκ ἔστιν ὅπως λανθάνομεν ὁποῖοί τινες ἐσμέν. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὰ αὐτὰ πάντες δίδομεν οὐδὲ ταὐτὸν δεχόμεθα· ὃ γὰρ μὴ *[20]* ἔχομεν πῶς ἂν μεταδοίημεν ἄλλῳ, οἷον ἀγαθόν; Οὐδ' αὖ τῷ μὴ δεκτικῷ ἀγαθοῦ ἀγαθόν τι κομιούμεθα. Τὴν οὖν αὐτοῦ τις κακίαν συνάψας ἐγνώσθη τε ὃς ἐστι καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ὤσθη εἰς ὃ ἔχει καὶ ἐνταῦθα, καὶ ἐντεῦθεν ἀπαλλαγεὶς εἰς ἄλλον τοιοῦτον τόπον φύσεως ὁλκαῖς. Τῷ δὲ *[25]* ἀγαθῷ αἵ τε λήψεις αἵ τε δόσεις καὶ αἱ μεταθέσεις ἄλλαι, ὥσπερ ἐκ μηρίνθων ὁλκαῖς τισι φύσεως μετατιθεμένων. Οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί, ἧς ἐπαίει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν, *[30]* ἄγεται δὲ οὐκ εἰδὼς οἷ δεῖ ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε, καὶ οὗ δεῖ ἄπεισι, καὶ γινώσκει πρὶν ἀπιέναι οὗ ἀνάγκη

come non chiamarlo magia? Unico dunque ad esser libero dagli influssi magici è colui che, pur attratto dalle sue parti inferiori, non riconosce come bene *[35]* ciò che quelle parti chiamano bene, ma soltanto ciò che egli stesso, cioè il suo io, riconosce come tale, senza esserne sedotto e senza inseguirlo, ma possedendolo in sé. Così egli non è trascinato in nessuna direzione.

45. *[Le influenze nel mondo umano]*

Da tutto ciò che si è detto è chiaro che ciascuno degli esseri che sono nell'universo contribuisce al Tutto conforme alla sua natura e al suo stato, nel patire e nell'agire, così come in un singolo vivente ciascuna delle parti, secondo *[5]* la sua natura e la sua disposizione, contribuisce al tutto e presta il suo servizio e resta fedele al suo grado e alla sua funzione. Ciascuno dà ciò che da lui proviene e riceve ciò che proviene dagli altri, entro i limiti di recettività della sua natura; e c'è come una coscienza comune del Tutto verso se stesso e se ciascuna delle parti fosse anche un vivente, avrebbe anche *[10]* funzioni di vivente, diverse da quelle della parte.

Si rende poi evidente ciò che ci riguarda; anche noi operiamo in qualche modo nell'universo, non solo come opera un corpo su un altro corpo e subendo altrettanti influssi, ma apportiamo il contributo di tutto il nostro essere, essendo connessi alle cose esterne *[15]* con quanto abbiamo di affine con esse; e inoltre, con le nostre anime e con le nostre disposizioni veniamo in contatto – o meglio, siamo già in contatto – con gli spazi vicini, cioè con la regione dei demoni e con ciò che è al di sopra di essi, e così non c'è modo di tenere nascosto il nostro vero essere.

Noi dunque non diamo tutti le stesse cose, né *[20]* riceviamo tutti le stesse: infatti, ciò che non abbiamo – il bene, per esempio – come potremmo parteciparlo ad altri? E nemmeno potremo apportare un po' di bene a chi non sia capace di ricevere il bene. Chi dunque ha aggiunto <al mondo> la propria malvagità, è conosciuto per quello che è ed è sospinto, conforme alla sua natura, verso ciò che lo tiene in suo possesso, e una volta che si sia allontanato di qui, va in un altro posto corrispondente, per costrizione della natura. *[25]* Il buono, invece, riceve e dona altre cose e passa in ben altri luoghi, poiché tutti gli esseri, quasi fossero mossi da fili dalla forza della natura[119], passano di luogo in luogo.

Quant'è meraviglioso l'universo nella sua potenza e nel suo ordine! Tutti gli eventi si svolgono, per silenzioso cammino, secondo giustizia[120], e ad essa nessuno può sfuggire.

L'uomo cattivo non ne capisce nulla *[30]* ma viene trascinato nel posto che gli spetta nell'universo; il buono lo conosce e va nel posto che gli è dovuto e sa, ancora prima di andare, dove è necessario per lui

αὐτῷ ἐλθόντι οἰκεῖν, καὶ εὔελπίς ἐστιν, ὡς μετὰ θεῶν ἔσοιτο. Ἐν μὲν γὰρ ὀλίγῳ ζῴῳ σμικραὶ τῶν μερῶν αἱ μεταβολαὶ καὶ συναισθήσεις[a] καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ τὰ μέρη *[35]* ζῷα εἶναι, εἰ μή που ἐπὶ βραχὺ ἔν τισιν· ἐν δὲ τῷ ἐν ᾧ διαστάσεις τε τοσαῦται καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ χάλασιν ἔχει καὶ ζῷά ἐστι πολλά, τὰς κινήσεις δεῖ καὶ τὰς μεταστάσεις μείζους εἶναι. Ὁρῶμεν δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐν τάξει μετατιθέμενα καὶ μετακινούμενα. Οὐ τοίνυν *[40]* ἄλογον οὐδὲ τὰς ψυχὰς μετατίθεσθαι μὴ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἦθος σῳζομένας, ταττομένας δὲ ἀνάλογον ὧν ἔπαθον καὶ ποιοῦσι, τάξιν οἷον κεφαλῆς, τὰς δὲ οἷον ποδῶν λαβούσας, πρὸς τὸ πᾶν σύμφωνον· ἔχει γὰρ καὶ αὐτὸ διαφορὰς πρὸς τὸ ἄμεινόν τε καὶ χεῖρον. Ἣ δ' ἂν μήτε τὸ ἄμεινον τὸ ἐνταῦθα αἱρῆται *[45]* μήτε τοῦ χείρονος μετέχουσα ᾖ, ἄλλον τόπον καὶ καθαρὸν ἠλλάξατο τοῦτον, ὃν εἵλετο, λαβοῦσα. Αἱ δὲ κολάσεις ὥσπερ νενοσηκότων μερῶν, τῶν μὲν ἐπιστύψεις φαρμάκοις, τῶν δὲ ἐξαιρέσεις ἢ καὶ ἀλλοιώσεις, ἵνα ὑγιαίνοι τὸ πᾶν ἑκάστου διατιθεμένου οὗ δεῖ· τὸ δ' ὑγιεινὸν τοῦ παντὸς ἀλλοιουμένου, *[50]* τοῦ δὲ ἐξαιρουμένου ἐντεῦθεν, ὡς ἐνθαδὶ νοσοῦντος, οὗ δὲ μὴ νοσήσει, τιθεμένου.

dimorare e possiede la speranza buona che sarà in compagnia degli dei[121].

In un piccolo organismo sono deboli le modificazioni delle parti e la loro comune sensibilità, e non è possibile che in esso le parti *[35]* siano altri viventi, se non in alcuni di essi e per breve tempo; nell'universo, invece, dove le distanze sono grandi e ciascuna delle sue parti ha il suo spazio ed è costituita di molti viventi, è necessario che i movimenti e gli spostamenti siano più ampi: vediamo infatti il sole, la luna e le stelle muoversi e spostarsi, in ordine, da un punto a un altro.

Non è dunque *[40]* assurdo che anche le anime passino da un luogo a un altro, poiché non conservano sempre lo stesso carattere ma, in corrispondenza a ciò che patiscono e agiscono, occupano alcune il posto della testa, altre il posto dei piedi per formare un tutto armonico: poiché anche l'universo è differenziato verso il meglio e verso il peggio. Ma l'anima che non scelga il meglio di quaggiù *[45]* e nemmeno partecipi del peggio, passa in un'altra sede, in una sede pura, e riceve il posto che scelse. I castighi poi sono inferti come nel caso delle membra malate: per alcune ci sono farmaci astringenti, per altre asportazioni o modificazioni, affinché tutto il corpo risani e ogni organo compia la sua funzione; ma la salute dell'universo la si ottiene per mezzo di mutazioni, *[50]* allorché un essere viene spostato da un luogo, perché qui si ammala, ed è collocato dove non si ammalerà più.

IV 5 (29) ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΑΠΟΡΙΩΝ ΤΡΙΤΟΝ Η ΠΕΡΙ ΟΨΕΩΣ

1. Ἐπεὶ δὲ ὑπερεθέμεθα σκέψασθαι, εἰ μηδενὸς ὄντος μεταξὺ ἔστιν ὁρᾶν οἷον ἀέρος ἢ ἄλλου τινὸς τοῦ λεγομένου διαφανοῦς σώματος, νῦν σκεπτέον. Ὅτι μὲν οὖν διὰ σώματός τινος δεῖ τὸ ὁρᾶν καὶ ὅλως τὸ αἰσθάνεσθαι *[5]* γίνεσθαι, εἴρηται· ἄνευ μὲν γὰρ σώματος πάντη ἐν τῷ νοητῷ τὴν ψυχὴν εἶναι. Τοῦ δὲ αἰσθάνεσθαι ὄντος ἀντιλήψεως οὐ νοητῶν, ἀλλὰ αἰσθητῶν μόνον, δεῖ πως τὴν ψυχὴν συναφῇ γενομένην τοῖς αἰσθητοῖς διὰ τῶν προσομοίων κοινωνίαν τινὰ πρὸς αὐτὰ γνώσεως ἢ παθήματος *[10]* ποιεῖσθαι. Διὸ καὶ δι' ὀργάνων σωματικῶν ἡ γνῶσις· διὰ γὰρ τούτων οἷον συμφυῶν ἢ συνεχῶν ὄντων οἷον εἰς ἕν πως πρὸς αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ ἰέναι, ὁμοπαθείας τινὸς οὕτω πρὸς αὐτὰ γινομένης. Εἰ οὖν δεῖ συναφήν τινα πρὸς τὰ γινωσκόμενα γίνεσθαι, περὶ μὲν τῶν ὅσα ἀφῇ τινι *[15]* γινώσκεται, τί ἄν τις ζητοῖ; Περὶ δὲ τῆς ὁράσεως –εἰ δὲ καὶ περὶ τῆς ἀκοῆς, ὕστερον –ἀλλὰ περὶ τοῦ ὁρᾶν, εἰ δεῖ τι μεταξὺ εἶναι σῶμα τῆς ὄψεως καὶ τοῦ χρώματος. Ἢ νύττοι κατὰ συμβεβηκὸς ἂν τὸ μεταξὺ σῶμα, συμβάλλεται δὲ οὐδὲν πρὸς ὅρασιν τοῖς ὁρῶσιν; Ἀλλ' εἰ πυκνὰ μὲν *[20]* ὄντα τὰ σώματα, ὥσπερ τὰ γεηρά, κωλύει ὁρᾶν, ὅσῳ δὲ λεπτότερα ἀεὶ τὰ μεταξύ, μᾶλλον ὁρῶμεν, συνεργὰ ἄν τις τοῦ ὁρᾶν τὰ μεταξὺ θείη. Ἢ, εἰ οὐ συνεργά, οὐ κωλυτικά· ταῦτα δὲ κωλυτικὰ ἄν τις εἴποι. Ἀλλ' εἰ τὸ πάθος πρότερον τὸ μεταξὺ παραδέχεται καὶ οἷον τυποῦται; Σημεῖον[a] *[25]* δὲ τό, εἰ καὶ ἔμπροσθέν τις ἡμῶν ἔσται, ᾗ πρὸς τὸ χρῶμα[b] βλέπων, κἀκεῖνον ὁρᾶν· πάθους ἐν τῷ μεταξὺ μὴ γενομένου οὐδ' ἂν εἰς ἡμᾶς τοῦτο ἀφικνοῖτο. Ἢ οὐκ ἀνάγκη τὸ μεταξὺ πάσχειν, εἰ τὸ πεφυκὸς πάσχειν –ὁ ὀφθαλμός –πάσχει· ἤ, εἰ πάσχοι, ἄλλο πάσχει· ἐπεὶ οὐδ' ὁ *[30]* κάλαμος ὁ μεταξὺ τῆς νάρκης καὶ τῆς χειρός, ὃ πάσχει ἡ χείρ· καὶ μὴν κἀκεῖ, εἰ μὴ μεταξὺ ὁ κάλαμος εἴη καὶ ἡ θρίξ, οὐκ ἂν πάθοι ἡ χείρ. Ἢ τοῦτο μὲν καὶ αὐτὸ ἀμφισβητοῖτο ἄν· καὶ γάρ, εἰ ἐντὸς δικτύου γένοιτο, ὁ θηρευτὴς πάσχειν λέγεται τὸ ναρκᾶν. Ἀλλὰ γὰρ κινδυνεύει *[35]* ὁ λόγος ἐπὶ τὰς λεγομένας συμπαθείας ἰέναι. Εἰ

IV 5 (29) PROBLEMI SULL'ANIMA III, O DELLA VISIONE

1. *[È necessario un «mezzo» per la visione?]*

Poiché abbiamo differito[122] il ricercare se sia possibile vedere senza alcun mezzo interposto, come l'aria o altro corpo detto trasparente, dobbiamo fare ora questa indagine. Si è già detto[123] che il vedere e, in generale, il percepire si effettua per mezzo di un corpo: *[5]* infatti, senza il corpo l'anima sarebbe interamente nel mondo intelligibile. Ma poiché il percepire è apprensione non di esseri intelligibili ma solo di cose sensibili, l'anima deve, in qualche modo, entrare in contatto con le cose sensibili per mezzo di cose che siano loro simili e contrarre con esse una comunione di conoscenza o di simpatia. *[10]* Perciò la conoscenza si ha anche mediante organi corporei; mediante questi organi, che sono come cresciuti insieme e in continuità con le cose sensibili, l'anima giunge in qualche modo a unirsi con esse e si stabilisce così fra l'anima e le cose un certo comune sentire.

Se dev'esserci dunque una specie di contatto fra l'anima e le cose conosciute, *[15]* perché dovremmo indagare intorno alle cose che si conoscono col tatto? Ma sul problema della visione – quanto all'udito se ne parlerà più tardi[124] – sul vedere, è necessario ricercare se debba esserci un mezzo interposto fra l'occhio e il colore. Avviene forse che il corpo interposto prema[125], accidentalmente, sull'occhio, ma non contribuisca affatto alla visione per coloro che vedono.

Se i corpi densi, *[20]* come quelli terrosi, impediscono di vedere, mentre, quanto più i corpi interposti sono sottili, tanto meglio vediamo, il mezzo sarà allora considerato come coadiuvante della visione? Oppure, se non proprio come coadiuvante, nemmeno come un ostacolo?

Si potrebbe infatti dire che esso è un ostacolo.

Oppure è il mezzo che accoglie, prima del vedente, l'impressione visiva e ne subisce, per così dire, l'impronta? Ne è prova il fatto *[25]* che se qualcuno è davanti a noi e guarda un colore, lo vede anche lui: se l'impressione non si formasse nel mezzo, non arriverebbe sino a noi.

Ma forse non è necessario che il mezzo ne sia affetto, dal momento che ne è affetto proprio l'organo che è fatto apposta per esserne affetto; oppure, se il mezzo ne sia affetto, sarà un'affezione diversa. Neppure la canna da pesca, che sta fra la torpedine e la mano del pescatore, sente la stessa impressione della mano. *[30]* E tuttavia, anche qui, se non ci fossero frammezzo la canna e la lenza, la mano non proverebbe nulla. Ma anche su questo si può dubitare: basta infatti che il pescatore abbia una torpedine nella sua rete ed egli – così si dice – ne sente la scossa.

Sembra che questo discorso ci riporti *[35]* ad uno dei casi della così

δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτό, οὐκ ἂν τὸ μεταξὺ ἀνόμοιον ὂν πάθοι, ἢ τὸ αὐτὸ οὐκ ἂν πάθοι. Εἰ τοῦτο, πολλῷ μᾶλλον μηδενὸς ὄντος μεταξὺ πάθοι ἂν τὸ πεφυκὸς πάσχειν ἢ ἐὰν[c] τὸ μεταξὺ *[40]* τοιοῦτον ᾖ, οἷον αὐτὸ καὶ παθεῖν τι.

2. Εἰ μὲν οὖν τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὁρᾶν, οἷον τὸ τῆς ὄψεως φῶς συνάπτειν πρὸς τὸ μεταξὺ φῶς[a] μέχρι τοῦ αἰσθητοῦ, δεῖ μεταξὺ τοῦτο εἶναι τὸ φῶς, καὶ ἡ ὑπόθεσις αὕτη τὸ μεταξὺ τοῦτο ζητεῖ· εἰ δὲ τροπὴν ἐργάζεται τὸ ὑποκείμενον *[5]* σῶμα κεχρωσμένον, τί κωλύει τὴν τροπὴν εὐθὺς πρὸς τὸ ὄμμα ἰέναι μηδενὸς ὄντος μεταξύ; Εἰ καὶ νῦν ἐξ ἀνάγκης, ὅτε ἐστί, τρέπεταί πως τὸ τῶν ὀμμάτων πρόσθεν κείμενον. Καὶ οἱ ἐκχέοντες δὲ τὰς ὄψεις οὐκ ἂν ἔχοιεν ἀκολουθοῦν τὸ πάντως μεταξύ τι εἶναι, εἰ μὴ φοβοῖντο, *[10]* μὴ πέσῃ ἡ ἀκτίς· ἀλλὰ φωτός ἐστι, καὶ τὸ φῶς εὐθυποροῦν. Οἱ δὲ τὴν ἔνστασιν αἰτιώμενοι δέοιντο ἂν πάντως τοῦ μεταξύ. Οἱ δὲ τῶν εἰδώλων προστάται διὰ τοῦ κενοῦ λέγοντες διιέναι χώραν ζητοῦσιν, ἵνα μὴ κωλυθῇ· ὥστε, εἰ ἔτι μᾶλλον οὐ κωλύσει τὸ μηδὲν εἶναι μεταξύ, οὐκ *[15]* ἀμφισβητοῦσι τῇ ὑποθέσει. Ὅσοι δὲ συμπαθείᾳ τὸ ὁρᾶν λέγουσιν, ἧττον μὲν ὁρᾶν φήσουσιν, εἴ τι μεταξὺ εἴη, ᾗ κωλύοι καὶ ἐμποδίζοι καὶ ἀμυδρὰν ποιοῖ τὴν συμπάθειαν· μᾶλλον δὲ ἀκόλουθον λέγειν ποιεῖν πάντως ἀμυδρὰν καὶ τὸ συγγενές, ᾗ καὶ αὐτὸ πάσχον. Καὶ γὰρ εἰ σῶμα συνεχὲς ἐν *[20]* βάθει ἐκ προσβολῆς πυρὸς καίοιτο, ἀλλὰ τὸ ἐν βάθει αὐτοῦ τῇ προσβολῇ τοῦ πρόσθεν ἧττον ἂν πάσχοι. Ἀλλ' εἰ ζῴου ἑνὸς μόρια εἴη συμπαθῆ, ἆρ' ἂν ἧττον πάθοι, ὅτι μεταξύ τί ἐστιν; Ἢ ἧττον μὲν ἂν πάθοι, σύμμετρον δ' ἂν εἴη τὸ πάθος, ὅσον ἐβούλετο ἡ φύσις, κωλύοντος τὸ ἄγαν *[25]* τοῦ μεταξύ· εἰ μή που τοιοῦτον εἴη τὸ διδόμενον, ὥστε ὅλως τὸ μεταξὺ μὴ πάσχειν. Ἀλλ' εἰ συμπαθὲς τῷ ἓν ζῷον εἶναι, καὶ ἡμεῖς πάσχομεν ὅτι ἐν ἑνὶ καὶ ἑνός, πῶς οὐ δεῖ, ὅταν τοῦ πόρρω αἴσθησις ᾖ, συνέχειαν εἶναι; Ἢ τὴν συνέχειαν καὶ τὸ μεταξὺ διὰ τὸ τὸ ζῷον δεῖν συνεχὲς

detta simpatia: se appartiene alla natura di un essere il subire l'influsso di un altro essere perché ha una certa somiglianza con esso, il mezzo dissimile non subisce alcuna affezione oppure non subisce la medesima affezione. Se è così, l'essere che per natura è influenzabile subirà l'influsso più intensamente quando non c'è alcun mezzo, anche se il mezzo *[40]* sia di tal natura da subire qualche influsso.

2. *[Il «mezzo» e la funzione della luce]*

Se la visione consiste nel porre la luce dell'occhio in contatto[126] con la luce che si frappone sino all'oggetto percepito, è necessario allora un mezzo che è questa luce, e la ipotesi esaminata esige proprio questo mezzo. Ma se l'oggetto che sta dinnanzi *[5]* è un corpo colorato e produce una modificazione <nell'occhio>, che cosa impedisce che questa modificazione arrivi immediatamente all'occhio senza alcun intermediario? Anche se, ora, ciò che giace dinnanzi agli occhi è necessariamente modificato in qualche modo.

Anche coloro che ammettono[127] che lo sguardo sia come un'effusione, non potrebbero mai conchludere che esista assolutamente un mezzo, a meno che temano *[10]* che il raggio cada a terra; ma è un raggio di luce, e la luce si propaga in linea retta. Quelli poi che spiegano la visione con l'ostacolo[128], hanno veramente bisogno del mezzo. I sostenitori della teoria delle immagini[129], in quanto affermano che le immagini attraversano il vuoto, cercano uno spazio <vuoto> affinché non siano arrestate; e allora, poiché l'assenza di un mezzo elimina qualunque ostacolo, essi non *[15]* si opporranno a questa ipotesi. E finalmente coloro che spiegano la visione mediante la simpatia, diranno che si vede meno quando ci fosse un mezzo, poiché questo ostacolo impedisce e affievolisce la simpatia; meglio sarebbe dire che anche il mezzo affine la affievolisce in qualsiasi caso, poiché anch'esso ne sarebbe affetto; e così, se un corpo, molto denso *[20]* nel suo intimo, si accostasse al fuoco e bruciasse, la sua parte più profonda ne soffrirebbe meno rispetto a quella superficiale.

Ma allora, se le parti di un unico animale sono in simpatia fra loro, forse ne risentirebbero meno, per il fatto che c'è un mezzo fra loro?

Certamente, questa simpatia sarà più debole; sarà comunque commisurata a ciò che natura vuole, e il mezzo impedirà l'eccesso, *[25]* a meno che l'influsso trasmesso non sia tale che il mezzo non ne sia affetto in alcun modo.

Ma se la simpatia sussiste nell'unità dell'animale, ed anche noi ne siamo affetti perché siamo nell'Uno e apparteniamo all'Uno, come non dovrebbe esserci una continuità quando si ha la percezione di un oggetto lontano?

Sì, la continuità e il mezzo sono necessari affinché sia continuo il

[30] εἶναι, τὸ δὲ πάθος κατὰ συμβεβηκὸς συνεχοῦς, ἢ πᾶν ὑπὸ παντὸς φήσομεν πάσχειν. Εἰ δὲ τόδε μὲν ὑπὸ τοῦδε, ἄλλο δὲ ὑπ' ἄλλου οὐ τὸ αὐτό, οὐκ ἂν δέοιτό τις τοῦ μεταξὺ πανταχοῦ. Εἰ οὖν ἐπὶ ὄψεως λέγοι τις δεῖσθαι, διὰ τί φατέον· ἐπεὶ οὐδὲ πανταχοῦ φαίνεται τὸ δι' ἀέρος ἰὸν *[35]* πάσχειν ποιοῦν τὸν ἀέρα, ἀλλ' ἢ μόνον διαιρεῖν· οἷον λίθος εἰ ἄνωθεν πίπτοι, τί ἄλλο ἢ οὐχ ὑπομένει ὁ ἀήρ; Ἐπεὶ οὐδὲ τῇ ἀντιπεριστάσει εὔλογον κατὰ φύσιν οὔσης τῆς φορᾶς· ἐπεὶ οὕτω καὶ τὸ πῦρ ἄνω τῇ ἀντιπεριστάσει· ἀλλ' ἄτοπον· φθάνει γὰρ τὸ πῦρ τῇ αὐτοῦ κινήσει ταχείᾳ οὔσῃ *[40]* τὴν ἀντιπερίστασιν τοῦ ἀέρος. Εἰ δ' ὑπὸ τοῦ τάχους ταχύνεσθαί τις τὴν ἀντιπερίστασίν φησιν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἂν γίνοιτο, οὐκ εἰς τὸ ἄνωθεν· ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τῶν ξύλων ἡ ὁρμὴ πρὸς τὸ ἄνω οὐκ ὠθούντων· καὶ ἡμεῖς δὲ κινούμενοι τέμνομεν τὸν ἀέρα, καὶ οὐχ ἡ ἀντιπερίστασις *[45]* ὠθεῖ, πληροῖ δὲ μόνον ἐφεπόμενος τὸ παρ' ἡμῶν κενούμενον. Εἰ οὖν τοῖς σώμασι διίσταται τοῖς τοιούτοις μηδὲν παθών, τί κωλύει καὶ ἄνευ διαστάσεως συγχωρεῖν παριέναι τοῖς εἰς ὄψιν εἴδεσιν; Εἰ δὲ μηδὲ πάρεισιν ὡς ἐν ῥοῇ τὰ εἴδη, τίς πάσχειν ἀνάγκη καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πάθος πρὸς *[50]* ἡμᾶς τῷ προπαθεῖν ἰέναι; Εἰ γὰρ τῷ προπαθεῖν τὸν ἀέρα ἡ αἴσθησις ἡμῖν, οὐκ ἂν πρὸς αὐτὸ βλέποντες τὸ ὁρώμενον εἴδομεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ παρακειμένου ἔσχομεν ἂν τὴν αἴσθησιν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ θερμαίνεσθαι. Ἐκεῖ γὰρ οὐ τὸ πόρρωθεν πῦρ, ἀλλὰ ὁ ἀὴρ ὁ παρακείμενος θερμανθεὶς θερμαίνειν *[55]* δοκεῖ· ἁφῇ γὰρ τοῦτο, ἐν δὲ τοῖς ὁράμασιν οὐχ ἁφή· ὅθεν οὐδ' ἐπιτεθὲν τῷ ὄμματι τὸ αἰσθητὸν ὁρᾶν ποιεῖ, ἀλλὰ φωτισθῆναι δεῖ τὸ μεταξύ· ἢ ὅτι σκοτεινὸν ὁ ἀήρ. Μὴ ὄντος δὲ τούτου σκοτεινοῦ οὐδ' ἂν ἐδέησε φωτὸς ἴσως. Τὸ γὰρ σκοτεινὸν ἐμπόδιον ὂν τοῦ ὁρᾶν δεῖ κρατηθῆναι τῷ φωτί. *[60]* Τάχα δὲ ἂν καὶ προσαχθὲν τῇ ὄψει οὐχ ὁρᾶται, ὅτι σκιὰν φέρει τὴν τοῦ ἀέρος καὶ τὴν αὑτοῦ.

3. Μέγιστον δὲ μαρτύριον τοῦ μὴ διὰ τοῦ ἀέρος παθόντος τὸ εἶδος τοῦ αἰσθητοῦ ὁρᾶν [καὶ τὰς τούτων μορφάς] ὥσπερ διαδόσει τὸ νύκτωρ ἐν σκότῳ πῦρ τε καὶ τὰ ἄστρα ὁρᾶσθαι καὶ τὰς τούτων μορφάς. Οὐ γὰρ δὴ φήσει τις ἐν *[5]* τῷ σκοτεινῷ τὰ εἴδη γενόμενα οὕτω συνάψασθαι· ἢ οὐκ ἂν ἦν σκότος τοῦ πυρὸς

vivente; *[30]* ma l'affezione avviene solo accidentalmente in cosa che sia continua; altrimenti dovremmo dire che ogni cosa è influenzata da ogni altra; ma poiché ogni singola cosa è influenzata solo da un'altra e questa, a sua volta, da un'altra ancora, e mai allo stesso modo, in ogni caso il mezzo non è necessario.

Direte che nella vista il mezzo è indispensabile. Ma perché? È evidente che ciò che attraverso l'aria *[35]* non la fa in alcun modo patire ma si limita soltanto a dividerla; per esempio, se un sasso cade dall'alto l'aria fa soltanto questo: non lo sostiene. È assurdo dire che la caduta del sasso, che avviene secondo natura, sia dovuta al contraccolpo dell'aria[130]. Allora anche il fuoco salirebbe in alto per il contraccolpo dell'aria; ma ciò è assurdo. Anzi, il fuoco, col suo rapido movimento, *[40]* rende vano il contraccolpo <dell'aria>. Se poi si dicesse che la velocità di questo contraccolpo è aumentata dalla velocità del fuoco, esso avverrebbe solo per accidente, ma non causerebbe il movimento verso l'alto; poiché l'impulso muove gli alberi dal tronco verso l'alto senza bisogno di spinte; ed anche noi, camminando, fendiamo l'aria, e non è il suo contraccolpo *[45]* che ci sospinge; ma l'aria, dietro di noi, riempie i vuoti che noi lasciamo. Se dunque l'aria se ne esce dai corpi in movimento senza esserne affetta, perché non dovremmo ammettere che anche senza alcun solco essa conceda alle immagini un passaggio verso la vista? Ma se le immagini non percorrono l'aria nemmeno come in una corrente, che bisogno c'è allora che l'aria ne sia affetta e l'affezione arrivi *[50]* a noi solo per suo tramite, per il fatto che sia affetta prima?

Cioè, se la nostra percezione fosse preceduta da un'affezione dell'aria, noi non vedremmo l'oggetto guardandolo direttamente, ma riceveremmo la percezione dall'aria circostante, come nel riscaldamento. Qui infatti è evidente che non è il fuoco, lontano, che ci scalda, ma l'aria già riscaldata che ci circonda: *[55]* poiché il riscaldamento avviene per contatto, ma negli atti visivi il contatto non esiste[131]; sicché l'oggetto non può essere visto se venga applicato sull'occhio ma è necessario che il mezzo sia illuminato, perché l'aria è oscura. Ma se questa non fosse oscura, forse non ci sarebbe bisogno di luce; ma poiché l'oscurità è di ostacolo alla visione, è necessario che essa sia vinta dalla luce. *[60]* Ed è forse per questo che un oggetto, posto a contatto con l'occhio, non si può vedere: poiché porta con sé l'ombra dell'aria e la sua stessa ombra.

3. *[Il vedere non avviene per l'affezione del «mezzo»]*

Ma un'importante prova che la figura degli oggetti non è trasmessa alla vista per mezzo dell'aria già affetta è il fatto che di notte, nell'oscurità, il fuoco e gli astri si possono vedere con le loro forme. Non si venga a dire *[5]* che le forme attraverso l'oscurità vengano a contatto con l'occhio: altrimenti, l'oscurità non ci sarebbe più poiché il fuoco

ἐλλάμψαντος τὸ αὐτοῦ εἶδος. Ἐπεὶ καὶ πάνυ πολλοῦ σκότου ὄντος καὶ κεκρυμμένων καὶ τῶν ἄστρων καὶ τοῦ πυρὸς[a] καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ παρ' αὐτῶν μὴ ἐλλάμποντος ἐκ τῶν φρυκτωριῶν ὁρᾶται τὸ πῦρ, καὶ ἐκ *[10]* τῶν πύργων τῶν ταῖς ναυσὶ σημαινόντων. Εἰ δὲ καὶ διιέναι τις λέγοι καὶ ἐν τούτοις τὸ πῦρ ἐναντιούμενος τῇ αἰσθήσει, ἐχρῆν τὴν ὄψιν τοῦ ἀμυδροῦ τοῦ ἐν τῷ ἀέρι ποιεῖσθαι τὴν ἀντίληψιν, οὐκ ἐκείνου αὐτοῦ, οἷόν ἐστιν ἐναργές. Εἰ δὲ μεταξὺ σκότου ὄντος ὁρᾶται τὸ ἐπέκεινα, πολλῷ μᾶλλον *[15]* μηδενός. Ἀλλ' ἐκείνῳ ἄν τις ἐπιστήσειε, μὴ τῷ μεταξὺ μηδενὶ οὐκ ἔσται ὁρᾶν, οὐχ ὅτι μηδέν ἐστι μεταξύ, ἀλλ' ὅτι ἡ συμπάθεια τοῦ ζῴου ἀναιρεῖται πρὸς αὐτὰ[b] καὶ ἡ πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν τῷ ἓν εἶναι. Τούτῳ γὰρ ἔοικε καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ὁπωσοῦν εἶναι, ὅτι συμπαθὲς τὸ ζῷον – τόδε *[20]* τὸ πᾶν – ἑαυτῷ. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο, πῶς ἂν ἄλλο ἄλλου τῆς δυνάμεως μετελάμβανε καὶ μάλιστα τῆς πόρρω; Τοῦτο δὴ ἐπισκεπτέον, εἰ ἄλλος κόσμος ἦν καὶ ἄλλο ζῷον μὴ συντελοῦν πρὸς τοῦτο καὶ ὄψις ἦν ἐπὶ τοῖς νώτοις τοῦ οὐρανοῦ, εἰ ἐθεάσατο ἐκεῖνον ἐκ διαστήματος συμμέτρου· ἢ *[25]* οὐδὲν ἂν εἴη πρὸς ἐκεῖνον τούτῳ. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὕστερον. Νῦν δὲ κἀκεῖνο ἄν τις μαρτύραιτο εἰς τὸ μὴ τῷ πάσχειν τὸ μεταξὺ τούτῳ τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι. Εἰ γὰρ δὴ πάσχοι τὸ τοῦ ἀέρος, σωματικῶς δήπουθεν ἀνάγκη πάσχειν· τοῦτο δέ ἐστιν οἷον ἐν κηρῷ τύπον γενέσθαι. Μέρος δὴ δεῖ τοῦ *[30]* ὁρατοῦ καθ' ἕκαστον μόριον τυποῦσθαι· ὥστε καὶ τὸ συναφὲς τῇ ὄψει μόριον τοσοῦτον, ὅσον καὶ ἡ κόρη τὸ καθ' αὑτὸ μόριον τοῦ ὁρατοῦ δέχοιτο ἄν. Νῦν δὲ πᾶν τε ὁρᾶται, καὶ ὅσοι ἐν τῷ ἀέρι κατά γε τὸ καταντικρὺ ἔκ τε πλαγίων ἐπὶ πολὺ ὁρῶσιν ἐγγύς τε καὶ κατόπιν οὐκ ἐπιπροσθούμενοι· *[35]* ὥστε ἕκαστον μόριον τοῦ ἀέρος ὅλον οἷον τὸ πρόσωπον τὸ ὁρώμενον ἔχειν· τοῦτο δὲ οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζῴου ἑνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας.

4. Ἀλλὰ τὸ συναφὲς τῆς ὄψεως φῶς πρὸς τὸ περὶ τὴν ὄψιν καὶ μέχρι τοῦ αἰσθητοῦ πῶς; Ἢ πρῶτον μὲν τοῦ μεταξὺ ἀέρος οὐ δεῖται, εἰ μὴ ἄρα τὸ φῶς οὐκ ἂν ἀέρος ἄνευ λέγοιτο. Οὕτω δὲ τοῦτο μεταξὺ κατὰ συμβεβηκός, *[5]* αὐτὸ δὲ φῶς ἂν εἴη μεταξὺ οὐ πάσχον· οὐδ' ὅλως πάθους ἐνταῦθα δεῖ, ἀλλ' ὅμως τοῦ μεταξύ· εἰ δὲ τὸ φῶς οὐ σῶμα, οὐ σώματος. Καὶ δὴ οὐ πρὸς τὸ ὁρᾶν ἁπλῶς

illuminerebbe la sua figura. Anche nelle tenebre più fitte, quando anche le stelle sono nascoste e non emanano più la loro luce, si vede pure il fuoco splendere dai fari e *[10]* dalle torri che inviano segnali alle navi. Se poi qualcuno, contraddicendo alla testimonianza dei sensi, dicesse che anche in questo caso il fuoco passa attraverso il mezzo, l'occhio allora dovrebbe percepire un'ombra nell'aria e non il fuoco stesso che è ben chiaro. Ma se anche quando esista un mezzo oscuro si può vedere ciò che è al di là di esso, tanto più *[15]* si potrà vedere quando non ci sia alcun mezzo.

Si potrebbe anche pensare che non sia possibile vedere nella mancanza di ogni mezzo, non perché non ci sia il mezzo, ma perché verrebbe distrutta così la simpatia del Vivente universale con se stesso, nonché la simpatia delle singole parti fra loro, poiché esse sono una cosa sola. Infatti pare che anche il percepire avvenga perché questo universo è un vivente che simpatizza *[20]* con se stesso: se non fosse così, come potrebbe una parte partecipare della potenza di un'altra, specialmente se fosse lontana? Ci sarebbe da vedere anche questo caso: se ci fosse un altro mondo, un altro essere vivente senza rapporto col nostro, un occhio, collocato sulla convessità del cielo[132], potrebbe contemplarlo da una distanza appropriata? *[25]* O forse questo mondo sarebbe come se non esistesse. Ma di ciò parleremo più tardi[133].

Per ora, portiamo un'altra prova che dimostri che il vedere non si effettua per il fatto che il mezzo sia affetto. Se l'aria patisse l'affezione, questa sarebbe necessariamente di natura corporea: sarebbe cioè simile a un'impronta sulla cera. Ogni parte *[30]* dell'oggetto visibile si imprimerebbe su ciascuna parte d'aria: perciò anche la parte d'aria che è in contatto con l'occhio, ci presenterebbe soltanto un frammento della cosa, grande quanto la pupilla, nella sua grandezza, possa riceverla. Di fatto invece la cosa è vista tutt'intera, e la vedono tutti quelli che sono in quell'ambiente, di fronte, lateralmente, da vicino, da dietro, sempre che la vista non ne sia impedita: *[35]* sicché ogni particella d'aria contiene interamente la forma visibile, per esempio, di un volto. Ma qui non si tratta di un'affezione corporea, ma di più alte necessità che riguardano l'Anima e la simpatia del Vivente nella sua unità.

4. *[Il vedere è simile a un contatto]*

Ma qual è il rapporto della luce che appartiene all'occhio con quella che lo circonda e che arriva sino all'oggetto sensibile?

Anzitutto, essa non ha bisogno dell'aria interposta, a meno che non si dica che la luce non può esistere senza l'aria; ma anche così l'aria sarebbe soltanto un mezzo accidentale. *[5]* La luce però sta in mezzo senza patire affezioni, perché non c'è bisogno qui di alcuna affezione, ma c'è bisogno di un mezzo, anche se non corporeo, poiché la luce non

δέοιτο ἂν τοῦ φωτὸς τοῦ ἀλλοτρίου καὶ μεταξὺ ἡ ὄψις, ἀλλὰ πρὸς τὸ πόρρω ὁρᾶν. Τὸ μὲν οὖν εἰ τὸ φῶς γένοιτο ἄνευ τοῦ *[10]* ἀέρος, ὕστερον· νῦν δὲ ἐκεῖνο σκεπτέον. Εἰ μὲν γὰρ τὸ φῶς τοῦτο τὸ συναφὲς ἔμψυχον γίνεται, καὶ ἡ ψυχὴ δι' αὐτοῦ φερομένη καὶ ἐν αὐτῷ γιγνομένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἔνδον, ἐν τῷ ἀντιλαμβάνεσθαι δήπουθεν, ὅπερ ἐστὶν ὁρᾶν, οὐδὲν ἂν δέοιτο τοῦ μεταξὺ φωτός, ἀλλ' ἀφῇ ἔσται *[15]* ἐοικὸς τὸ ὁρᾶν τῆς ὁρατικῆς δυνάμεως ἐν φωτὶ ἀντιλαμβανομένης πάσχοντος οὐδὲν τοῦ μεταξύ, ἀλλὰ γίνεται τῆς ὄψεως φορὰ ἐκεῖ. Οὗ δὴ ζητητέον, πότερα τῷ διάστημά τι εἶναι ἐκεῖ δεῖ πορευθῆναι τὴν ὄψιν ἢ τῷ σῶμά τι εἶναι ἐν τῷ διαστήματι. Καὶ εἰ μὲν τῷ σῶμα ἐν τῷ διαστήματι *[20]* εἶναι τὸ διεῖργον, εἰ ἀφαιρεθείη τοῦτο, ὄψεται· εἰ δ' ὅτι διάστημα ἁπλῶς, ἀργὴν δεῖ ὑποθέσθαι τὴν τοῦ ὁρατοῦ φύσιν καὶ οὐδὲν δρῶσαν ὅλως. Ἀλλ' οὐχ οἷόν τε· οὐ γὰρ μόνον ἡ ἀφὴ ὅτι ἐγγύς τι λέγει καὶ ἅπτεται, ἀλλὰ τὰς τοῦ ἁπτοῦ πάσχουσα ἀπαγγέλλει διαφοράς, καὶ εἰ μὴ διείργοι *[25]* τι, κἂν τοῦτο πόρρω, ᾔσθετο. Ἅμα γὰρ ὁ ἀὴρ ὁ μεταξὺ καὶ ἡμεῖς πυρὸς αἰσθανόμεθα οὐκ ἀναμείναντες θερμανθῆναι ἐκεῖνον. Μᾶλλον γοῦν τὸ σῶμα θερμαίνεται τὸ στερεὸν ἢ ὁ ἀήρ· ὥστε δι' αὐτοῦ μᾶλλον, ἀλλ' οὐ δι' αὐτό. Εἰ οὖν ἔχει δύναμιν εἰς τὸ δρᾶν, τὸ δὲ εἰς τὸ πάσχειν, ἢ καὶ ὁπωσοῦν *[30]* ἡ ὄψις, διὰ τί ἄλλου δεῖται μέσου εἰς ὃ δύναται πρὸς τὸ ποιῆσαι; Τοῦτο γὰρ ἐμποδίου ἐστὶ δεῖσθαι. Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ φῶς προσίῃ τὸ τοῦ ἡλίου, οὐ πρότερον δεῖ τὸν ἀέρα εἶτα καὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ἅμα, καὶ πρὶν ἐγγὺς τῆς ὄψεως γενέσθαι πολλάκις ὄντος ἀλλαχοῦ, ὡς μὴ παθόντος τοῦ ἀέρος ἡμᾶς *[35]* ὁρᾶν, μεταξὺ ὄντος τοῦ μὴ πεπονθότος καὶ τοῦ φωτὸς μήπω ἐληλυθότος, πρὸς ὃ δεῖ τὴν ὄψιν συνάψαι. Ἐπεὶ καὶ τὸ τῆς νυκτὸς ὁρᾶν τὰ ἄστρα ἢ ὅλως πῦρ χαλεπὸν ταύτῃ τῇ ὑποθέσει ἀπευθῦναι. Εἰ δὲ μένει μὲν ἡ ψυχὴ ἐφ' ἑαυτῆς, φωτὸς δὲ δεῖται ὥσπερ βακτηρίας πρὸς τὸ φθάσαι, *[40]* ἔδει τὴν ἀντίληψιν βίαιον καὶ ἀντερείδοντος εἶναι καὶ τεταμένου τοῦ φωτός, καὶ τὸ αἰσθητόν, τὸ χρῶμα, ᾗ χρῶμα, ἀντιτυποῦν καὶ αὐτὸ εἶναι· οὕτω γὰρ διὰ μέσου αἱ ἁφαί. Εἶτα καὶ πρότερον ἐγγὺς γέγονε μηδενὸς μεταξὺ ὄντος τότε· οὕτω γὰρ ὕστερον τὸ διὰ μέσου ἅπτεσθαι ποιεῖ τὴν *[45]* γνῶσιν, οἷον τῇ μνήμῃ καὶ ἔτι μᾶλλον συλλογισμῷ· νῦν δὲ οὐχ οὕτως. Ἀλλ' εἰ

è corpo. E poi, l'occhio non ha bisogno di luce estranea e interposta per vedere semplicemente, ma solo per vedere da lontano.

Vedremo più tardi se la luce possa stare senza l'aria[134]. *[10]* Esaminiamo ora l'altro punto: se questa luce che è in contatto con l'occhio diventa animata e l'anima vi si muove attraverso ed entra in essa come avviene nella luce interiore dell'occhio, allora, in quell'apprensione dell'oggetto che è il vedere, non c'è bisogno del mezzo, ma la visione sarà simile a un contatto, *[15]* poiché la potenza visiva percepisce nella luce i suoi oggetti, senza che il mezzo ne sia affetto, anzi l'atto visivo si compie proprio lì.

Ora dobbiamo chiederci se la potenza visiva debba muoversi <sino all'oggetto> perché è frapposto un certo intervallo, oppure perché in questo intervallo si trova un corpo. Se è perché nell'intervallo si trova un corpo, *[20]* la visione avverrà quando questo ostacolo sia eliminato; se è perché c'è semplicemente un intervallo, bisogna allora supporre che la natura dell'oggetto visibile sia inerte e inattiva nella visione. Ma questo è impossibile; poiché il tatto non dichiara soltanto che qualcosa è vicino e che esso lo palpa, ma annuncia anche, attraverso l'affezione subìta, le particolarità dell'oggetto toccato e, se non ci fosse qualche ostacolo, *[25]* percepirebbe anche ciò che è lontano. Infatti nello stesso momento in cui l'aria è interposta noi percepiamo il fuoco, senza dover aspettare prima che l'aria si riscaldi. Ora, un corpo solido vien riscaldato più dell'aria: perciò esso è riscaldato più attraverso l'aria che per causa dell'aria. Se dunque un oggetto ha il potere di agire e un organo ha la capacità di subire comunque *[30]* degli influssi, perché ricorrere a un mezzo per operare su quanto può operare?

È come ricorrere a un ostacolo. Quando la luce si diffonde non deve illuminare prima l'aria e poi noi, ma contemporaneamente; anzi, noi vediamo spesso <la luce del sole> ancor prima che sia vicina all'occhio, cioè mentre è ancora lontana, e vediamo senza che l'aria ne sia affetta, *[35]* dunque mentre fa da mezzo una cosa che non è affetta e la luce, con la quale doveva unirsi, non è ancora arrivata. Con questa ipotesi è difficile spiegare il fatto che di notte noi vediamo gli astri o un fuoco qualsiasi.

Ma se l'anima resta immobile in se stessa e ha bisogno della luce come di un bastone[135] per raggiungere l'oggetto visibile, *[40]* allora l'apprensione dovrebbe essere un'azione violenta, data la resistenza dell'oggetto e la tensione della luce; ed anche l'oggetto, in quanto è colore, dovrebbe opporre una resistenza, poiché avviene così quando si ha un contatto attraverso un mezzo. E poi, bisognerebbe che l'oggetto sia stato già in precedenza a contatto <con la vista> senza alcun mezzo; ma in questo caso, il contatto ulteriore attraverso il mezzo produrrebbe *[45]* la conoscenza, dirò così, in forza di memoria o, meglio, di ragionamento. Ma la cosa non è veramente così.

παθεῖν δεῖ τὸ πρὸς τὸ αἰσθητὸν φῶς, εἶτα διαδοῦναι μέχρι ὄψεως, ἡ αὐτὴ γίνεται ὑπόθεσις τῇ ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ τὸ μεταξὺ πρότερον τρεπούσῃ, πρὸς ἣν ἤδη καὶ ἐν ἄλλοις ἠπόρηται.

5. Περὶ δὲ τοῦ ἀκούειν ἆρα ἐνταῦθα συγχωρητέον, πάσχοντος τοῦ ἀέρος τὴν κίνησιν τὴν πρώτην, τὸν παρακείμενον[a] ὑπὸ τοῦ τὸν ψόφον ποιοῦντος, τῷ τὸν μέχρι ἀκοῆς ἀέρα πάσχειν τὸ αὐτό, οὕτως εἰς αἴσθησιν ἀφικνεῖσθαι; *[5]* Ἢ κατὰ συμβεβηκὸς μὲν τὸ μεταξὺ τῷ παρεῖναι ἐν μέσῳ, ἀναιρεθέντος δὲ τοῦ μεταξύ, ἅπαξ δὲ γενομένου τοῦ ψόφου, οἷον συμβαλλόντων δύο σωμάτων, εὐθέως ἀπαντᾶν πρὸς ἡμᾶς τὴν αἴσθησιν; Ἢ καὶ δεῖ μὲν ἀέρος τὴν πρώτην τοῦ πληττομένου, τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἤδη ἄλλως *[10]* τὸ μεταξύ; Ἐνταῦθα μὲν γὰρ δοκεῖ κύριος εἶναι ὁ ἀὴρ τοῦ ψόφου· μὴ γὰρ ἂν μηδὲ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι ψόφον δύο σωμάτων συρραγέντων, εἰ μὴ ὁ ἀὴρ πληγεὶς ἐν τῇ ταχείᾳ συνόδῳ αὐτῶν καὶ ἐξωσθεὶς πλήξας ἔδωκε τῷ ἐφεξῆς μέχρις ὤτων καὶ ἀκοῆς. Ἀλλ' εἰ ὁ ἀὴρ κύριος τοῦ *[15]* ψόφου καὶ τούτου κινηθέντος ἡ πληγή, παρὰ τί ἂν εἶεν αἱ διαφοραὶ τῶν φωνῶν καὶ τῶν ψόφων; Ἄλλο γὰρ ἠχεῖ χαλκὸς πρὸς χαλκὸν ἢ πρὸς ἄλλο, ἄλλο δὲ ἄλλο· ὁ δὲ ἀὴρ εἷς καὶ ἡ ἐν αὐτῷ πληγή· οὐ γὰρ μόνον τῷ μεγάλῳ καὶ τῷ μικρῷ διαφοραί. Εἰ δ' ὅτι πρὸς ἀέρα γενομένη πληγὴ *[20]* ψόφον ἐποίησεν, οὐχ ᾗ ἀὴρ φατέον· τότε γὰρ φωνεῖ, ὅταν στάσιν λάβῃ στερεοῦ σώματος, πρὶν χυθῆναι μένων ὥσπερ στερεόν τι· ὥστε ἀρκεῖ τὰ συγκρούοντα, καὶ τὴν σύρρηξιν καὶ ταύτην τὴν πληγὴν εἶναι τὸν ψόφον εἰς αἴσθησιν ἐλθοῦσαν· μαρτυρεῖν δὲ καὶ τοὺς ἔνδον ἤχους τῶν ζῴων *[25]* οὐκ ἐν ἀέρι, ἀλλὰ συγκρούσαντος καὶ πλήξαντος ἄλλο ἄλλου· οἷον καὶ ὀστῶν κάμψεις καὶ πρὸς ἄλληλα[b] παρατριβομένων ἀέρος μὴ ὄντος μεταξὺ καὶ πρίσεις[c]. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου ἠπορήσθω ὁμοίου ἤδη καὶ ἐνταῦθα τοῦ ζητήματος γενομένου, ὅπερ ἐλέγετο ἐπὶ τῆς ὄψεως εἶναι, συναισθήσεώς *[30]* τινος ὡς ἐν ζῴῳ καὶ τοῦ κατὰ τὴν ἀκοὴν πάθους ὄντος.

Ora, se la luce che avvolge l'oggetto deve subire un'affezione e questa, in un secondo momento, deve trasmettersi alla vista, questa ipotesi equivale a quella secondo la quale l'oggetto sensibile altera dapprima il mezzo.

Ma su questa difficoltà abbiamo già discusso altrove[136].

5. *[Il problema dell'udire]*

Quanto all'udito, dobbiamo forse concedere – ammesso che l'aria sia affetta – che l'aria contigua subisca direttamente dalla sorgente sonora il primo movimento e che poi, essendo l'aria sottoposta via via alla stessa affezione, il suono arrivi ad essere percepito? *[5]*

Oppure il mezzo è affetto solo accidentalmente, cioè perché vi si trova in mezzo, ma, una volta eliminato il mezzo, quando si producesse il primo rumore, per esempio, all'urto di due corpi, subito la sensazione giungerebbe sino a noi? Oppure è necessario che l'aria sia scossa in un primo momento[137], e da allora in poi *[10]* il mezzo compirà una funzione diversa?

Si crede infatti che l'aria sia decisiva per il suono[138]: cioè il rumore potrebbe non aver luogo quando due corpi si urtassero, se l'aria scossa dal loro rapido scontro e respinta di lì non trasmettesse a sua volta la scossa all'aria vicina sino alle orecchie e all'udito.

Ma se l'aria è così importante *[15]* per il suono e la scossa proviene dal suo movimento, da che cosa deriveranno le differenze fra suoni e rumori? Il bronzo su bronzo risuona in modo diverso che su un altro metallo; ed ogni corpo risuona a suo modo. L'aria invece è sempre quella, ed anche la scossa che si propaga in essa, mentre i suoni non differiscono soltanto per intensità e debolezza. E se si concede che la scossa, urtando l'aria, *[20]* produca il suono, si dovrà riconoscere che non ne è causa l'aria in quanto aria. L'aria infatti risuona solo quando acquisti lo stato di corpo solido e rimanga come un corpo solido prima di entrare in vibrazione[139].

Perciò è sufficiente che dei corpi cozzino l'uno contro l'altro, e il loro scontro, il loro urto, tramutato in suono, giunge alla percezione. Ne sono prova anche i rumori che sorgono nell'interno del corpo degli animali *[25]* e che non si formano nell'aria, ma sono dovuti all'urto e allo scontro delle parti fra loro: come, per esempio, la flessione delle articolazioni, lo sfregamento fra le ossa e gli scricchiolii, senza che frammezzo ci sia aria.

Ma su questo problema basti così, dopo che esso, anche su questo argomento, ha preso la stessa piega dell'altro che riguardava la vista, *[30]* poiché anche l'affezione relativa all'udito è una specie di sentire comune, quale si ha in un animale.

6. Εἰ δὲ καὶ τὸ φῶς γένοιτο ἂν μὴ ὄντος ἀέρος, οἷον ἡλίου ὄντος[a] ἐν ἐπιφανείᾳ τῶν σωμάτων ἐπιλάμποντος, τοῦ μεταξὺ ὄντος κενοῦ καὶ νῦν κατὰ συμβεβηκός, ὅτι πάρεστι, φωτιζομένου; Ἀλλ' εἰ δι' αὐτὸν παθόντα καὶ τὰ ἄλλα, καὶ *[5]* τὴν ὑπόστασιν εἶναι τῷ φωτὶ διὰ τὸν ἀέρα – πάθημα γὰρ αὐτοῦ εἶναι – μὴ ἂν οὖν ἔσεσθαι τὸ πάθημα μὴ ὄντος τοῦ πεισομένου. Ἢ πρῶτον μὲν οὐκ αὐτοῦ πρώτως οὐδ' ᾗ αὐτός. Ἔστι γὰρ καὶ αὐτοῦ ἑκάστου σώματος πυρίνου καὶ λαμπροῦ· καὶ δὴ καὶ λίθων τοιούτων φωτεινὴ χρόα. Ἀλλὰ *[10]* τὸ εἰς ἄλλο ἀπὸ τοῦ ἔχοντος χρόαν τοιαύτην ἰὸν ἆρα ἂν εἴη μὴ ὄντος ἐκείνου; Ἀλλ' εἰ μὲν ποιότης μόνον καί τινος ποιότης, ἐν ὑποκειμένῳ οὔσης πάσης ποιότητος, ἀνάγκη καὶ τὸ φῶς ζητεῖν ἐν ᾧ ἔσται σώματι. Εἰ δὲ ἐνέργεια ἀπ' ἄλλου, διὰ τί οὐκ ὄντος ἐφεξῆς σώματος, *[15]* ἀλλὰ οἷον κενοῦ μεταξύ, εἴπερ οἷόν τε, οὐκ ἔσται καὶ ἐπιβαλεῖ καὶ εἰς τὸ ἐπέκεινα; Ἀτενὲς γὰρ ὂν διὰ τί οὐ περάσει οὐκ ἐποχούμενον; Εἰ δὲ δὴ καὶ τοιοῦτον οἷον πεσεῖν, καταφερόμενον ἔσται. Οὐ γὰρ δὴ ὁ ἀὴρ οὐδ' ὅλως τὸ φωτιζόμενον ἔσται τόδε ἕλκον ἀπὸ τοῦ φωτίζοντος καὶ *[20]* βιαζόμενον προελθεῖν· ἐπεὶ οὐδὲ συμβεβηκός, ὥστε πάντως ἐπ' ἄλλῳ, ἢ πάθημα ἄλλου, ὥστε δεῖ εἶναι τὸ πεισόμενον· ἢ ἔδει μένειν ἐληλυθότος· νῦν δὲ ἄπεισιν· ὥστε καὶ ἔλθοι ἄν. Ποῦ οὖν; Ἢ τόπον δεῖ μόνον εἶναι. Ἢ οὕτω γε ἀπολεῖ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐξ αὐτοῦ[b] τὸ τοῦ ἡλίου σῶμα· *[25]* τοῦτο δὲ ἦν τὸ φῶς. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ φῶς τινος ἔσται. Ἔστι δὲ ἡ ἐνέργεια ἔκ τινος ὑποκειμένου, οὐκ εἰς ὑποκείμενον δέ· πάθοι δ' ἄν τι τὸ ὑποκείμενον, εἰ παρείη. Ἀλλ' ὥσπερ ζωὴ ἐνέργεια οὖσα ψυχῆς ἐστιν ἐνέργεια παθόντος ἄν τινος, οἷον τοῦ σώματος, εἰ παρείη, καὶ μὴ παρόντος *[30]* δέ ἐστι, τί ἂν κωλύοι καὶ ἐπὶ φωτὸς οὕτως, εἴπερ ἐνέργειά τις τὸ φωτεινὸν[c] εἴη; Οὐδὲ γὰρ νῦν τὸ σκοτεινὸν[d] τοῦ ἀέρος γεννᾷ τὸ φῶς, ἀλλὰ γῇ συμμιγνύμενον[e] σκοτεινὸν ποιεῖ καὶ οὐ καθαρὸν ὄντως· ὥστε ὅμοιον εἶναι λέγειν τὸ γλυκὺ εἶναι, εἰ πικρῷ μιγείη. Εἰ δέ τις τροπὴν λέγοι τοῦ *[35]* ἀέρος τὸ φῶς, λεκτέον ὡς ἐχρῆν αὐτὸν τρέπεσθαι τὸν ἀέρα τῇ τροπῇ, καὶ τὸ σκοτεινὸν αὐτοῦ μὴ

6. *[Aria e luce nel vedere]*

Ma potrebbe esistere la luce senza che esista l'aria? Il sole, per esempio, potrebbe illuminare la superficie dei corpi quando lo spazio interposto – che ora è illuminato solo accidentalmente a causa della sua presenza – sia vuoto? Se, al contrario, le altre cose sono illuminate per opera dell'aria già affetta, *[5]* allora la luce dovrà all'aria il suo stesso essere, poiché sarebbe una sua affezione; ma l'affezione non può esistere se non ci sia ciò che le fa da soggetto. La luce, anzitutto, non appartiene primariamente all'aria, né appartiene all'aria in quanto tale. Essa appartiene infatti ad ogni corpo igneo e lucente; anzi ci sono pietre dal colore luminoso. *[10]*

Ma la luce, che da un corpo dotato di siffatto colore luminoso manda luce su un altro corpo, potrebbe esistere senza l'aria?

Ora, se la luce è soltanto qualità, e qualità di qualcosa, poiché ogni qualità è in un soggetto, è necessario cercare in quale corpo si trovi la luce. Se invece la luce è forza attiva, perché non dovrebbe esistere anche se non le si aggiunge alcun mezzo, *[15]* ma se soltanto il vuoto le serve, per così dire, da mezzo (e ciò è ben possibile!) e perché non potrebbe irraggiare anche al di là <del mezzo>? Se grande è la sua tensione, perché non attraverserà lo spazio senza appoggiarsi su qualcosa? E se anche fosse tale da poter cadere, essa cadrebbe in basso, poiché né l'aria né altro corpo illuminato la strapperanno dalla sorgente luminosa *[20]* e la costringeranno ad avanzare. (La luce, infatti, non è qualcosa di accidentale da dover inerire ad altro, né è un'affezione <di altra cosa>, cosicché ci sia bisogno di altra cosa che le faccia da soggetto). Altrimenti, arrivata ad un certo punto, lì dovrebbe restare: e invece essa svanisce. Cosicché deve potervi arrivare.

Dov'è dunque?

Dove dev'esserci soltanto spazio. Ma allora il corpo solare deve perdere la forza attiva che emana da lui? *[25]* E questa è la luce! Ma in tal caso la luce non sarebbe di nessuno!

Per noi, invece, la forza attiva viene da un substrato ma non passa in un altro substrato: soltanto se il substrato è presente, esso è suscettibile di affezione. Come la vita, che è forza attiva dell'anima, è forza attiva sia quando qualcosa che può essere affetto è presente, come un corpo, sia quando non è presente[140], *[30]* che cosa impedisce che ciò valga anche per la luce, dal momento che essa è forza attiva della sorgente luminosa?

Attualmente, non è l'aria che genera la luce; anzi, è l'aria, che, una volta mescolata con la terra, produce l'oscurità e inquina la sua reale purezza. È come se dicessimo che una cosa diventa dolce se la mescoliamo con qualcosa di amaro.

Qualora si dica che la luce è una modificazione *[35]* dell'aria, bisogna ribattere che l'aria, per tale modificazione, dovrebbe alterarsi in

σκοτεινὸν γεγονέναι ἠλλοιωμένον. Νῦν δὲ ὁ ἀὴρ οἷός ἐστι μένει, ὡς ἂν οὐδὲν παθών. Τὸ δὲ πάθημα ἐκείνου δεῖ εἶναι, οὗ πάθημα· οὐ τοίνυν οὐδὲ χρῶμα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸ ἐφ' αὑτοῦ· *[40]* πάρεστι δὲ ὁ ἀήρ. Καὶ τοῦτο μὲν οὑτωσὶ ἐπεσκέφθω.

7. Πότερα δὲ ἀπόλλυται ἢ ἀνατρέχει; Τάχα γὰρ ἄν τι καὶ ἐκ τούτου λάβοιμεν εἰς τὸ πρόσθεν. Ἢ εἰ μὲν ἦν ἔνδοθεν, ὥστε τὸ μετειληφὸς ἔχειν οἰκεῖον ἤδη, τάχα ἄν τις εἶπεν ἀπόλλυσθαι· εἰ δέ ἐστιν ἐνέργεια οὐ ῥέουσα – *[5]* περιέρρεε γὰρ ἂν καὶ ἐχεῖτο εἴσω πλέον ἢ ὅσον τὸ παρὰ τοῦ ἐνεργοῦντος ἐπεβάλλετο – οὐκ ἂν ἀπολλύοιτο μένοντος ἐν ὑποστάσει τοῦ φωτίζοντος. Μετακινουμένου δὲ ἐν ἄλλῳ ἐστὶ τόπῳ οὐχ ὡς παλιρροίας ἢ μεταρροίας γενομένης, ἀλλ' ὡς τῆς ἐνεργείας ἐκείνου οὔσης καὶ παραγινομένης, *[10]* εἰς ὅσον κωλύει οὐδέν. Ἐπεὶ καὶ εἰ πολλαπλασία ἡ ἀπόστασις ἦν ἢ νῦν ἐστι πρὸς ἡμᾶς τοῦ ἡλίου, ἦν ἂν καὶ μέχρι ἐκεῖ φῶς μηδενὸς κωλύοντος μηδὲ ἐμποδὼν ἐν τῷ μεταξὺ ἱσταμένου. Ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ ἐνέργεια καὶ οἷον ζωὴ τοῦ σώματος τοῦ φωτεινοῦ πλείων καὶ οἷον ἀρχὴ *[15]* τῆς ἐνεργείας καὶ πηγή· ἡ δὲ μετὰ τὸ πέρας τοῦ σώματος, εἴδωλον τοῦ ἐντός, ἐνέργεια δευτέρα οὐκ ἀφισταμένη τῆς προτέρας. Ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν, ἥ ἐστιν ὁμοίωμα αὐτοῦ, ὥστε αὐτοῦ ὄντος κἀκεῖνο εἶναι καὶ μένοντος φθάνειν εἰς τὸ πόρρω, τὸ μὲν ἐπιπλέον, τὸ δὲ *[20]* εἰς ἔλαττον· καὶ αἱ μὲν ἀσθενεῖς καὶ ἀμυδραί, αἱ δὲ καὶ λανθάνουσαι, τῶν δ' εἰσὶ μείζους καὶ εἰς τὸ πόρρω· καὶ ὅταν εἰς τὸ πόρρω, ἐκεῖ δεῖ νομίζειν εἶναι, ὅπου τὸ ἐνεργοῦν καὶ δυνάμενον, καὶ αὖ οὗ φθάνει. Ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ ὀφθαλμῶν ἰδεῖν ζώων λαμπόντων τοῖς ὄμμασι, *[25]* γινομένου αὐτοῖς φωτὸς καὶ ἔξω τῶν ὀμμάτων· καὶ δὴ καὶ ἐπὶ ζώων, ἃ ἔνδον συνεστραμμένον πῦρ ἔχοντα ταῖς ἀνοιδάνσεσιν ἐν σκότῳ ἐκλάμπει εἰς τὸ ἔξω, καὶ ἐν ταῖς συστολαῖς αὐτῶν οὐδέν ἐστι φῶς ἔξω, οὐδ' αὖ ἐφθάρη, ἀλλ' ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἔξω. Τί οὖν; Εἰσελήλυθεν; Ἢ *[30]* οὐκ ἔστιν ἔξω, ὅτι μηδὲ τὸ πῦρ πρὸς τὸ ἔξω, ἀλλ' ἔδυ εἰς τὸ εἴσω. Τὸ οὖν φῶς ἔδυ καὶ αὐτό; Ἢ οὔ, ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον· δύντος δὲ ἐπίπροσθέν ἐστι τὸ ἄλλο σῶμα, ὡς μὴ ἐνεργεῖν ἐκεῖνο πρὸς τὸ ἔξω. Ἔστιν οὖν τὸ ἀπὸ τῶν σωμάτων φῶς ἐνέργεια

se stessa, e che il suo elemento dovrebbe mutarsi in non-oscuro. Ora, invece, l'aria resta com'è, come se non fosse stata affetta. L'affezione deve appartenere al soggetto che l'ha subìta; ma la luce non è nemmeno il colore dell'aria, ma si fonda solo su se stessa; *[40]* l'aria è semplicemente presente. E così concludiamo questa ricerca.

7. *[L'essere della luce è una forza operante]*

Ma la luce va perduta, o risale? Forse da questo punto ricaveremo qualcosa per il precedente problema. Se la luce penetrasse nell'interno dell'oggetto che partecipa di essa e diventasse sua proprietà, si potrebbe anche dire che essa vada perduta; ma se essa è forza attiva che non scorre via <dalla sorgente> *[5]* – altrimenti essa avvolgerebbe l'oggetto tutt'intorno e lo penetrerebbe ben oltre la superficie dove si arresta l'azione dell'agente – la luce non può andar perduta, finché la sorgente luminosa perduri. Ma se la sorgente cambia il suo posto, anche la luce lo cambia, non perché rifluisca indietro o vaghi qua e là, ma perché essa è la forza attiva che appartiene a quella sorgente e le sta ovunque insieme, *[10]* finché non sorga qualche ostacolo. Se la distanza fra noi e il sole fosse molte volte maggiore di quella che è, la luce giungerebbe egualmente fin qui, purché nulla si interponesse nello spazio frapposto.

Ma nell'intimo del corpo luminoso c'è la forza attiva interiore, una specie di vita sovrabbondante, che è come il principio *[15]* e la fonte dell'attività; l'altra forza attiva, che va oltre i limiti della sorgente luminosa, è un'immagine di quella forza interiore: una seconda forza non separata dalla precedente. Poiché ogni essere ha la sua forza attiva, la quale è come una sua copia a tal punto che quando quello esiste esiste anche questa, e finché l'essere persiste la forza penetra, a volte più *[20]* a volte meno, nella lontananza; codeste forze sono in parte deboli e oscure, in parte ci sfuggono, in parte sono possenti e arrivano lontano; e quando l'azione arriva lontano, bisogna ammettere che essa si trovi là dov'è colui che è in possesso di quella forza e di quella potenza, ed anche là dov'essa è arrivata. È ciò che si può osservare negli animali dagli occhi fosforescenti, *[25]* nei quali la luce è anche fuori degli occhi; così pure è degli insetti che hanno condensato del fuoco dentro di sé e che essi, dilatandosi, dentro l'oscurità, diffondono al di fuori; ma quando si contraggono, non emanano più luce; essa non muore, ma talvolta è fuori e talvolta non lo è.

Come? È rientrata? *[30]* Essa non è fuori perché il fuoco non opera all'esterno ma si raccoglie all'interno.

E così anche la luce vi si è raccolta? No, soltanto il fuoco; ma poiché esso vi si è raccolto dentro, il rimanente corpo <dell'animale> gli sta davanti in modo che il fuoco non può più operare all'esterno.

Dunque, la luce che proviene dai corpi è atto di un corpo luminoso

φωτεινοῦ σώματος πρὸς τὸ ἔξω· *[35]* αὐτὸ δὲ ὅλως [φῶς] τὸ ἐν τοῖς τοιούτοις σώμασιν, ἃ δὴ πρώτως ἐστὶ τοιαῦτα, οὐσία ἡ κατὰ τὸ εἶδος τοῦ φωτεινοῦ πρώτως σώματος. Ὅταν δὲ μετὰ τῆς ὕλης τὸ τοιοῦτον σῶμα ἀναμιχθῇ, χρόαν ἔδωκε· μόνη δὲ ἡ ἐνέργεια οὐ δίδωσιν, ἀλλ' οἷον ἐπιχρώννυσιν, ἅτε οὖσα ἄλλου κἀκείνου *[40]* οἷον ἐξηρτημένη, οὗ τὸ ἀποστὰν κἀκείνου τῆς ἐνεργείας ἄπεστιν. Ἀσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθέναι, κἂν σώματος ᾖ. Διὸ οὐδὲ τὸ «ἀπελήλυθε» κυρίως οὐδὲ τὸ «πάρεστιν», ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ταῦτα, καὶ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ ὡς ἐνέργεια. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν τῷ κατόπτρῳ εἴδωλον ἐνέργειαν *[45]* λεκτέον τοῦ ἐνορωμένου ποιοῦντος εἰς τὸ πάσχειν δυνάμενον οὐ ῥέοντος· ἀλλ' εἰ πάρεστι, κἀκεῖνο ἐκεῖ φαίνεται καὶ ἔστιν οὕτως ὡς εἴδωλον χρόας ἐσχηματισμένης ὡδί· κἂν ἀπέλθῃ, οὐκέτι τὸ διαφανὲς ἔχει, ὃ ἔσχε πρότερον, ὅτε παρεῖχεν εἰς αὐτὸ ἐνεργεῖν τὸ δρώμενον. Ἀλλὰ καὶ *[50]* ἐπὶ τῆς ψυχῆς, ὅσον ἐνέργεια ἄλλης προτέρας, μενούσης τῆς προτέρας μένει καὶ ἡ ἐφεξῆς ἐνέργεια. Εἴ τις δὲ μὴ ἐνέργεια, ἀλλ' ἐξ ἐνεργείας, οἵαν ἐλέγομεν τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν ἤδη ζωήν, ὥσπερ τὸ φῶς τὸ ἀναμεμιγμένον ἤδη τοῖς σώμασιν; Ἢ ἐνταῦθα τῷ καὶ συμμεμῖχθαι *[55]* τὸ ποιοῦν τὸ χρῶμα. Ἐπὶ δὲ τῆς ζωῆς τῆς τοῦ σώματος τί; Ἢ παρακειμένης ψυχῆς ἄλλης ἔχει. Ὅταν οὖν τὸ σῶμα φθαρῇ – οὐ γὰρ δὴ ψυχῆς τι ἄμοιρον δύναται εἶναι – φθειρομένου οὖν τοῦ σώματος καὶ οὐκ ἐπαρκούσης αὐτῷ οὔτε τῆς δούσης οὔτ' εἴ τις παράκειται, *[60]* πῶς ἂν ἔτι ζωὴ μένοι; Τί οὖν; Ἐφθάρη αὕτη; Ἢ οὐδὲ αὕτη· εἴδωλον γὰρ ἐκλάμψεως καὶ τοῦτο· οὐκέτι δέ ἐστιν ἐκεῖ μόνον.

8. Εἰ δ' εἴη σῶμα ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ὄψις τις ἐντεῦθεν μηδενὸς κωλύοντος εἰς τὸ ἰδεῖν, ἆρ' ἂν θεάσαιτο ὅ τι μὴ συμπαθὲς πρὸς ἐκεῖνο, εἰ τὸ συμπαθὲς νῦν διὰ τὴν ζῴου ἑνὸς φύσιν; Ἢ εἰ τὸ συμπαθὲς διὰ τὸ ἑνὸς *[5]* ζῴου τὰ αἰσθανόμενα καὶ τὰ αἰσθητά καὶ αἱ αἰσθήσεις, οὕτως[a] οὐκ ἄν, εἰ μὴ τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἔξω μέρος τοῦδε τοῦ ζῴου· εἰ γὰρ εἴη, τάχα ἄν. Εἰ μέντοι

che opera al di fuori; *[35]* ma in se stessa, la luce che è in codesti corpi che sono originariamente luminosi, è un'essenza che corrisponde all'essere formale del corpo originariamente luminoso. Quando il corpo luminoso si mescola con la materia, produce colore; però la forza attiva della luce, da sola, non produce colore, ma soltanto una certa tinta leggera, poiché essa appartiene a un altro essere, *[40]* al quale è, per così dire, sospesa; e ciò che da esso si separa, si separa anche dalla sua forza attiva. La luce dev'essere considerata come incorporea anche se appartiene a un corpo. Perciò non si può dire in senso proprio: «se n'è andata», «è qui»: queste parole hanno un altro significato, poiché la sua essenza consiste in una forza attiva.

L'immagine in uno specchio va considerata come forza attiva *[45]* di colui che vi si specchia e agisce su ciò che può patire l'affezione, ma senza che nulla scorra via da lui; se egli è presente, anche l'immagine appare nello specchio, e il suo essere si esaurisce tutto nell'ombra di un colore che ha quella certa configurazione; se se ne va, il mezzo riflettente non conserva più ciò che aveva prima, allorché ciò che vi si specchiava esercitava su di esso la sua forza attiva. *[50]* Così è anche dell'anima: finché la forza attiva della sua più alta essenza persiste, persiste anche l'atto che deriva da essa.

E se non si tratta di una forza attiva, ma di un qualcosa che procede da una forza attiva – come dicemmo[141] parlando della vita che è ormai propria di un corpo –, cioè della luce già mescolata ai corpi?

In questo caso, la luce, mescolandosi *[55]* alla corporeità, produce il colore.

E che diremo della vita propria del corpo?

Esso la possiede perché un'altra anima gli sta vicina.

Ora, quando il corpo perisce – poiché ciò che non partecipa dell'anima non può sussistere –, se dunque il corpo è distrutto e non gli bastano più né l'anima che gli diede la vita, né altra anima che gli fu vicina, *[60]* come potrebbe rimanere in vita? Come? Si è spenta la vita?

No, nemmeno questa si è spenta, poiché anche qui si ha una immagine di irraggiamento: soltanto, essa non è più in quel punto.

8. *[Percezione e simpatia cosmica]*

Se ci fosse un corpo fuori della sfera celeste e un occhio, senza essere ostacolato da nulla, guardasse da qui, potrebbe esso vedere quel mondo che non è in simpatia con lui, dato che la simpatia ha luogo soltanto per l'unità della natura del Vivente[142]?

Poiché la simpatia *[5]* deriva dal fatto che i soggetti senzienti e gli oggetti sensibili appartengono a un unico organismo, le sensazioni allora non ci sarebbero, a meno che anche codesto corpo facesse parte di questo organismo: perché, se così fosse, potrebbero esserci.

μὴ μέρος εἴη, σῶμα δὲ κεχρωσμένον καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας ἔχον, οἷον τὸ ἐνταῦθα, ὁμοειδὲς ὂν τῷ ὀργάνῳ; Ἢ οὐδ' οὕτως, εἰ ὀρθὴ *[10]* ἡ ὑπόθεσις· εἰ μή τις τούτῳ γε αὐτῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν πειρῷτο ἄτοπον εἶναι λέγων, εἰ μὴ χρῶμα ὄψεται ἡ ὄψις παρόν, καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν παρόντων αὐταῖς οὐκ ἐνεργήσουσι πρὸς αὐτά. Ἀλλὰ τὸ ἄτοπον τοῦτο, πόθεν δὴ φαίνεται, φήσομεν. Ἢ ὅτι ἐνταῦθα ἐν ἑνὶ *[15]* ὄντες καὶ ἑνὸς ταῦτα ποιοῦμεν καὶ πάσχομεν. Τοῦτο οὖν σκεπτέον, εἰ παρὰ τοῦτο. Καὶ εἰ μὲν αὐτάρκως, δέδεικται· εἰ δὲ μή, καὶ δι' ἄλλων δεικτέον. Τὸ μὲν οὖν ζῷον ὅτι συμπαθὲς αὐτῷ, δῆλον· καὶ εἰ εἴη ζῷον, ἀρκεῖ· ὥστε καὶ τὰ μέρη, ᾗ ἑνὸς ζῴου. Ἀλλ' εἰ δι' ὁμοιότητά τις λέγοι; *[20]* Ἀλλ' ἡ ἀντίληψις κατὰ τὸ ζῷον καὶ ἡ αἴσθησις, ὅτι τοῦ ὁμοίου μετέχει τὸ αὐτό· τὸ γὰρ ὄργανον ὅμοιον αὐτοῦ· ὥστε ἡ αἴσθησις ψυχῆς ἀντίληψις ἔσται δι' ὀργάνων ὁμοίων τοῖς ἀντιληπτοῖς. Ἐὰν οὖν ζῷον ὂν αἰσθάνηται μὲν μὴ τῶν ἐν αὐτῷ, τῶν δὲ ὁμοίων τοῖς ἐν αὐτῷ, ᾗ *[25]* μὲν ζῷον, ἀντιλήψεται; Ἢ μέντοι τὰ ἀντιληπτὰ ἔσται, οὐχ ᾗ αὐτοῦ, ἀλλ' ᾗ ὅμοια τοῖς ἐν αὐτῷ. Ἢ καὶ τὰ ἀντιληπτὰ οὕτως ἀντιληπτὰ ὅμοια ὄντα, ὅτι αὕτη αὐτὰ ὅμοια πεποίηκεν, ὥστε μὴ οὐ προσήκοντα εἶναι· ὥστε εἰ τὸ ποιοῦν ἐκεῖ ἡ ψυχὴ πάντη ἑτέρα, καὶ τὰ ἐκεῖ *[30]* ὑποτεθέντα ὅμοια οὐδὲν πρὸς αὐτήν. Ἀλλὰ γὰρ ἡ ἀτοπία τὸ μαχόμενον ἐν τῇ ὑποθέσει δείκνυσιν ὡς αἴτιόν ἐστιν αὐτῆς· ἅμα γὰρ ψυχὴν λέγει καὶ οὐ ψυχήν, καὶ συγγενῆ καὶ οὐ συγγενῆ, καὶ ὅμοια ταῦτα[b] καὶ ἀνόμοια· ὥστε ἔχουσα τὰ ἀντικείμενα ἐν αὐτῇ οὐδ' ἂν ὑπόθεσις εἴη. Καὶ γάρ, *[35]* ὡς ἡ ψυχὴ ἐν τούτῳ· ὥστε πᾶν καὶ οὐ πᾶν τίθησι, καὶ ἄλλο καὶ οὐκ ἄλλο, καὶ τὸ μηδὲν καὶ οὐ τὸ μηδέν, καὶ τέλεον καὶ οὐ τέλεον. Ὥστε ἀφετέον τὴν ὑπόθεσιν, ὡς οὐκ ὂν ζητεῖν τὸ ἀκόλουθον τῷ αὐτὸ τὸ ὑποτεθὲν ἐν αὐτῷ ἀναιρεῖν.

E se codesto corpo, senza essere parte del Vivente, fosse colorato e avesse altre qualità come il nostro mondo e fosse omogeneo al nostro organo visivo?

No, nemmeno in questo caso, se l'ipotesi è giusta; *[10]* a meno che non si tenti, con ciò, di distruggere la nostra ipotesi dicendo che è assurdo che l'occhio non veda un colore presente e che gli altri sensi non esercitino la loro funzione rispetto alle cose sensibili che pur sono ad essi presenti. Ma donde si manifesta questa assurdità? diremo.

Indubbiamente, in questo mondo *[15]* noi agiamo e patiamo perché siamo nell'Uno e apparteniamo all'uno.

Dobbiamo cercare se la ragione è questa. Se l'esame è sufficiente, la tesi è dimostrata; altrimenti, occorrono altre prove. Che un vivente sia in simpatia con se stesso è evidente; e se il mondo è un vivente, questo basta; sicché anche le sue parti, in quanto appartengono a un vivente, sono in simpatia fra loro.

Ma se qualcuno volesse ricorrere alla somiglianza? *[20]*

In realtà, la percezione e la sensazione hanno luogo in un animale perché un unico essere partecipa del simile: l'organo infatti è simile all'oggetto; sicché la sensazione sarà una percezione dell'anima per mezzo di organi simili alle cose percepite. Se dunque il mondo, essendo vivente, percepisce non ciò che è in lui stesso, ma ciò che è simile a quello che è in lui, *[25]* esso percepirà in quanto è vivente? No, ma le cose saranno percepite in quanto, pur non appartenendo a lui, sono però simili a ciò che è in lui. Oppure, le cose percepite sono percepibili, essendo simili, perché l'Anima <dell'universo> le ha create simili a tal punto che esse non le sono più estranee: perciò, se quello che agisce <fuori del nostro mondo> fosse un'anima completamente diversa, anche le cose <di quell'altro mondo> *[30]* supposte simili, non avrebbero nulla a che fare con l'Anima <del nostro mondo>.

Ora, questa assurdità mostra che la sua vera causa risiede nella contraddizione insita nell'ipotesi; la quale parla nello stesso tempo di anima e non-anima, di affine e non-affine, di simile e dissimile; sicché, portando in sé tali contraddizioni, non merita nemmeno di essere un'ipotesi. *[35]* Essa ammette l'Anima in codesto mondo e pone anche universo e non-universo, diverso e non-diverso, nulla e non-nulla, perfetto e non-perfetto. Dobbiamo dunque lasciar cadere l'ipotesi; non è il caso di cercarne le conseguenze, poiché essa si distrugge da sé.

IV 6 (41) ΠΕΡΙ ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΜΝΗΜΗΣ

1. Τὰς αἰσθήσεις οὐ τυπώσεις οὐδ' ἐνσφραγίσεις λέγοντες ἐν ψυχῇ γίγνεσθαι, οὐδὲ τὰς μνήμας πάντως τε καὶ ἀκολούθως ἐροῦμεν κατοχὰς μαθημάτων καὶ αἰσθήσεων εἶναι τοῦ τύπου μείναντος ἐν τῇ ψυχῇ, ὃς μηδὲ τὸ *[5]* πρῶτον ἐγένετο. Διὸ τοῦ αὐτοῦ λόγου ἂν εἴη ἄμφω, ἢ ἐγγίγνεσθαί τε ἐν τῇ ψυχῇ καὶ μένειν, εἰ μνημονεύοιτο, ἢ τὸ ἕτερον ὁποτερονοῦν μὴ διδόντα μὴ διδόναι μηδὲ θάτερον. Ὅσοι δὴ λέγομεν μηδέτερον, ἀναγκαίως ζητήσομεν, τίς τρόπος ἑκατέρου, ἐπειδὴ οὔτε τὸν τύπον τοῦ *[10]* αἰσθητοῦ ἐγγίγνεσθαί φαμεν τῇ ψυχῇ καὶ τυποῦν αὐτήν, οὔτε τὴν μνήμην λέγομεν εἶναι τοῦ τύπου ἐμμείναντος. Εἰ δ' ἐπὶ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως θεωροῖμεν τὸ συμβαῖνον, τάχ' ἂν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων μεταφέροντες τὸ αὐτὸ ἐξεύροιμεν ἂν τὸ ζητούμενον. Δῆλον δὲ δήπου ἐν *[15]* παντί, ὡς αἴσθησιν ὁτουοῦν λαμβάνοντες δι' ὁράσεως ἐκεῖ ὁρῶμεν καὶ τῇ ὄψει προσβάλλομεν, οὗ τὸ ὁρατόν ἐστιν ἐπ' εὐθείας κείμενον, ὡς ἐκεῖ δηλονότι τῆς ἀντιλήψεως γινομένης καὶ πρὸς τὸ ἔξω τῆς ψυχῆς βλεπούσης, ἅτε μηδενός, οἶμαι, τύπου ἐν αὐτῇ γενομένου ἢ γιγνομένου οὐδὲ τῷ[a] *[20]* σφραγῖδα λαμβανούσης, ὥσπερ[b] ἐν κηρῷ δακτυλίου βλεπούσης[c]. Οὐδὲν γὰρ ἂν ἐδεήθη τοῦ ἔξω βλέπειν, ἤδη ἔχουσα παρ' ἑαυτῆς εἶδος τοῦ ὁρωμένου τούτῳ τῷ ἐκεῖ εἰσελθεῖν τὸν τύπον βλέπουσα. Τὸ δὲ δὴ διάστημα προστιθεῖσα τῷ ὁράματι καὶ ἐξ ὅσου ἡ θέα ἡ ψυχὴ λέγουσα οὕτως ἂν τὸ ἐν *[25]* αὐτῇ οὐδὲν ἀφεστηκὸς ἀφ' αὐτῆς ὡς πόρρω ὂν βλέποι; Τό τε μέγεθος αὐτοῦ, ὅσον ἐστὶν ἔξω, πῶς ἂν ὅσον ἐστὶ λέγοι, ἢ ὅτι μέγα, οἷον τὸ τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ ἐν αὐτῇ τύπου τοσούτου δὲ εἶναι[d] οὐ δυναμένου; Τὸ δὲ μέγιστον ἁπάντων· εἰ γὰρ τύπους λαμβάνοιμεν ὧν ὁρῶμεν, οὐκ *[30]* ἔσται βλέπειν αὐτὰ ἃ ὁρῶμεν, ἰνδάλματα δὲ ὁραμάτων καὶ σκιάς, ὥστε ἄλλα μὲν εἶναι αὐτὰ τὰ πράγματα, ἄλλα δὲ τὰ ἡμῖν ὁρώμενα. Ὅλως δέ, ὥσπερ λέγεται, ὡς οὐκ ἔστιν ἐπιθέντα τῇ κόρῃ τὸ ὁρατὸν θεάσασθαι, ἀποστήσαντα δὲ δεῖ οὕτως ὁρᾶν, τοῦτο χρὴ καὶ πολὺ μᾶλλον ἐπὶ τὴν ψυχὴν *[35]* μεταφέρειν. Εἰ γὰρ τὸν τύπον τοῦ ὁρατοῦ θείμεθα ἐν αὐτῇ, ἐκεῖνο μέν, ᾧ ἐνεσφράγισται, οὐκ ἂν ὅραμα ἴδοι· δεῖ γὰρ [καὶ] δύο γενέσθαι τό τε ὁρῶν καὶ τὸ ὁρώμενον.

1. *[La sensazione non è un'impronta]*

Noi affermiamo che le sensazioni non sono impressioni o impronte[143] che si producono nell'anima e perciò neghiamo assolutamente che i ricordi consistano nella persistenza delle conoscenze e delle sensazioni nell'anima finché duri l'impronta, poiché tale impronta non è mai esistita. *[5]* Perciò le due tesi obbediscono allo stesso principio: o si afferma che le impronte si producono nell'anima, e allora anche i ricordi sono dovuti alla persistenza di queste impronte; oppure si nega una qualunque di queste tesi, e allora si nega anche l'altra. Poiché noi le rifiutiamo ambedue, dobbiamo ricercare in che modo si producano la sensazione e il ricordo, dal momento che, secondo noi, né l'impronta *[10]* dell'oggetto sensibile si produce nell'anima e vi si stampa, né il ricordo è dovuto alla persistenza dell'impronta. Se osserviamo ciò che avviene nella sensazione più chiara[144], troveremo forse ciò che cerchiamo, riferendolo anche alle altre sensazioni.

È evidente *[15]* in ogni caso che noi, quando riceviamo la sensazione di un qualsiasi oggetto mediante la vista, guardiamo e rivolgiamo la nostra potenza visiva là dove si trova l'oggetto visibile, in linea retta davanti a noi, come se lì, ovviamente, abbia luogo l'apprensione; l'anima cioè guarda al di fuori, perché – io penso – non si formò né si forma in essa *[20]* alcuna impronta, né essa vede perché accolga una impressione com'è l'impronta di un anello sulla cera. L'anima non avrebbe bisogno di guardare fuori in quanto avrebbe già in se stessa la forma dell'oggetto visibile, qualora vedesse perché un'impronta è penetrata in essa. E poi, se l'anima assegna una distanza all'oggetto e sa riconoscere quanto esso è lontano, *[25]* come potrebbe vedere come lontano ciò che è in essa e non distante da essa? Quanto poi alla grandezza dell'oggetto, come potrebbe essa dire quanto sia in se stessa, quanto, ad esempio, sia grande il cielo, dal momento che l'impronta che è in essa non può essere certamente altrettanto grande?

Ma l'argomento più importante è questo: se noi ricevessimo soltanto impronte delle cose che vediamo, *[30]* come potremmo vedere le cose stesse? <Vedremmo> soltanto immagini ed ombre degli oggetti visti, sicché le cose in se stesse sarebbero diverse dalle cose che vediamo. In generale, se, come si dice, non si potrebbe vedere un oggetto che fosse applicato sulla pupilla, ma bisogna discostarsene per vederlo, a maggior ragione si deve riferire questo discorso all'anima: *[35]* se dunque poniamo in essa l'impronta dell'oggetto visibile, il punto in cui si è prodotta l'impronta non ne avrebbe affatto la visione. Occorrono infatti

Ἄλλο ἄρα δεῖ εἶναι τὸ ὁρῶν ‹καὶ› ἀλλαχοῦ[c] κείμενον τὸν τύπον, ἀλλ' οὐκ ἐν ᾧ ἐστι κείμενον. Δεῖ ἄρα τὴν ὅρασιν οὐ *[40]* κειμένου εἶναι, ἀλλὰ μὴ κειμένου εἶναι, ἵνα ᾖ ὅρασις.

2. Εἰ οὖν μὴ οὕτως, τίς ὁ τρόπος; Ἢ λέγει περὶ ὧν οὐκ ἔχει· τοῦτο γὰρ δυνάμεως, οὐ τὸ παθεῖν τι, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. Οὕτως γὰρ ἄν, οἶμαι, καὶ διακριθείη τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ *[5]* ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔπεισι πεφύκασιν. Ἡμεῖς δὲ ἀπιστοῦντες, μὴ οὐ δύνηται, ἐὰν μὴ πληγῇ, τὸ αὐτῆς γινώσκειν δύναμις ἑκάστη, πάσχειν, ἀλλ' οὐ γινώσκειν τὸ ἐγγὺς ποιοῦμεν, οὗ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι. *[10]* Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπὶ ἀκοῆς δεῖ νομίζειν γίνεσθαι· τὸν μὲν τύπον εἶναι ἐν τῷ ἀέρι πληγήν τινα οὖσαν διηρθρωμένην, οἷον γραμμάτων ἐγγεγραμμένων ὑπὸ τοῦ τὴν φωνὴν πεποιηκότος, τὴν μέντοι δύναμιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν οἷον ἀναγνῶναι τοὺς τύπους ἐν τῷ ἀέρι *[15]* γεγραμμένους ἐλθόντας πλησίον, εἰς ὃ ἐλθόντες πεφύκασιν ὁρᾶσθαι. Γεύσεως δὲ καὶ ὀσφρήσεως τὰ μὲν πάθη, τὰ δ' ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι. Τῶν δὲ νοητῶν ἡ γνῶσις ἀπαθὴς καὶ ἀτύπωτός ἐστι μᾶλλον· ἀνάπαλιν γὰρ *[20]* ἔσωθεν οἷον προπίπτει, τὰ δὲ ἔξωθεν θεωρεῖται· καὶ ἔστιν ἐκεῖνα μᾶλλον ἐνέργειαι καὶ κυριώτεραι· αὐτῆς γάρ, καὶ ἔστιν αὐτὴ ἐνεργοῦσα ἕκαστον. Πότερα δὲ αὑτὴν μὲν ἡ ψυχὴ δύο καὶ ὡς ἕτερον ὁρᾷ, νοῦν δὲ ἓν καὶ ἄμφω τὰ δύο ἕν, ἐν ἄλλοις.

3. Νῦν δὲ τούτων εἰρημένων περὶ μνήμης ἐφεξῆς λεκτέον εἰποῦσι πρότερον, ὡς οὐ θαυμαστόν, μᾶλλον δὲ θαυμαστὸν μέν, ἀπιστεῖν δὲ οὐ δεῖ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει τῆς ψυχῆς, εἰ μηδὲν λαβοῦσα εἰς αὑτὴν ἀντίληψιν ὧν οὐκ *[5]* ἔσχε ποιεῖται. Λόγος γάρ ἐστι πάντων, καὶ λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἡ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί.

due cose: il soggetto che vede e l'oggetto veduto. Il soggetto che vede dev'essere diverso, e l'impronta deve trovarsi altrove e non là dove si trova il soggetto. La visione, per esser tale, non dev'essere *[40]* visione di cosa che si trovi in lui, ma di cosa che non vi si trovi.

2. *[La conoscenza dei sensibili e degli Intelligibili]*

Se il vedere non si effettua così, come si effettuerà?

Esso si pronuncia su cose che non possiede: è caratteristica di una potenza non già subire qualche influsso ma esercitare la propria forza e compiere la funzione che le è stata assegnata. Soltanto così, penso, l'anima può distinguere un oggetto della vista *[5]* da un oggetto dell'udito, non quando ambedue siano impronte, ma quando al posto delle impronte e delle passività ci siano nell'anima degli atti relativi per natura agli oggetti sensibili.

Ma noi, increduli che ciascuna facoltà senziente possa riconoscere il proprio oggetto se non ne è colpita, non ammettiamo che essa conosca l'oggetto che le è proprio, ma che lo patisca, mentre ad essa è dato di dominarlo e non di esserne dominata. *[10]*

Alla stessa maniera si deve intendere anche il processo uditivo: esiste nell'aria un'impronta, simile a una serie di scosse, come se delle lettere fossero state disegnate da chi emise i suoni; la potenza, la sostanza stessa dell'anima legge poi, per così dire, i caratteri scritti nell'aria *[15]* quando sono arrivati così vicini da poter essere visti dal soggetto che per natura può percepirli. Quanto alle sensazioni del gusto e dell'odorato, bisogna distinguere ciò che è sensazione da ciò che è giudizio di essa, poiché la conoscenza delle affezioni è diversa dalle affezioni stesse.

La conoscenza degli Intelligibili è, invece, in maggior misura esente da passività e impronte *[20]* – qui, infatti, la conoscenza, al contrario delle sensazioni, scaturisce dall'interiorità, mentre le cose sensibili sono viste dal di fuori; gli Intelligibili, inoltre, sono attività di maggior valore –; qui ciascun Intelligibile appartiene all'attività e l'attività è, nel suo agire, lo stesso Intelligibile[145]. Ma se l'anima veda se stessa come dualità e come alterità, e veda l'Intelligenza come unità in cui i due sono uno, tratteremo altrove[146].

3. *[Memoria e reminiscenza]*

Detto questo, ci resta da parlare della memoria; e diremo anzitutto che non c'è da meravigliarsi, o meglio che c'è da meravigliarsi, e che non dobbiamo rimanere increduli dinnanzi a una tal potenza dell'anima, la quale, senza ricevere nulla in se stessa, percepisce tuttavia *[5]* ciò che non ha[147]. L'anima infatti è la ragione di tutte le cose, la ragione ultima degli intelligibili e di tutti gli esseri che appartengono al mondo

Διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφω ἔχει, ὑπὸ μὲν τῶν εὐπαθοῦσα καὶ ἀναβιωσκομένη, ὑπὸ δὲ τῶν τῇ ὁμοιότητι ἀπατωμένη καὶ κατιοῦσα ὥσπερ [10] θελγομένη. Ἐν μέσῳ δὲ οὖσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν, καὶ τὰ μὲν νοεῖν λέγεται εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, εἰ πρὸς αὐτοῖς γίγνοιτο· γινώσκει γὰρ τῷ αὐτά πως εἶναι· γινώσκει γὰρ οὐ τῷ ἐνιζάνειν αὐτά, ἀλλὰ τῷ πως ἔχειν αὐτὰ καὶ ὁρᾶν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ ἀμυδρότερον καὶ γίνεσθαι ἐκ τοῦ [15] ἀμυδροῦ τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. Τὰ δ' αἰσθητὰ τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον συναψάμενα καὶ ταῦτα παρ' αὐτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται ἑτοίμης οὔσης καὶ πρὸ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως. Ὅταν τοίνυν ῥωσθῇ [20] πρὸς ὁτιοῦν τῶν φανέντων, ὥσπερ πρὸς παρὸν διάκειται ἐπὶ πολὺν χρόνον καὶ ὅσῳ μᾶλλον, τόσῳ ἀεί. Διὸ καὶ τὰ παιδία μνημονεύειν λέγεται μᾶλλον, ὅτι μὴ ἀφίστανται, ἀλλὰ κεῖται αὐτοῖς πρὸ ὀμμάτων ὡς ἂν ὁρῶσιν οὔπω εἰς πλῆθος, ἀλλὰ πρὸς ὀλίγα· οἷς δὲ ἐπὶ πολλὰ ἡ διάνοια καὶ [25] ἡ δύναμις, ὥσπερ παραθέουσι καὶ οὐ μένουσιν. Εἰ δέ γε ἔμενον οἱ τύποι, οὐκ ἂν ἐποίησε τὸ πλῆθος ἧττον μνήμας. Ἔτι, εἰ τύποι μένοντες, οὐδὲν ἔδει σκοπεῖν, ἵνα ἀναμνησθῶμεν, οὐδὲ πρότερον ἐπιλαθομένους ὕστερον ἀναμιμνήσκεσθαι κειμένων. Καὶ αἱ εἰς ἀνάληψιν δὲ μελέται [30] δηλοῦσι δυνάμωσιν ψυχῆς τὸ γινόμενον ὑπάρχον, ὥσπερ χειρῶν ἢ ποδῶν τὰ γυμνάσια εἰς τὸ ποιεῖν ῥᾳδίως, ἃ μὴ ἐν ταῖς χερσὶν ἢ ποσὶ κεῖται, ἀλλὰ πρὸς ἃ τῇ συνεχείᾳ ἡτοίμασται. Διὰ τί γὰρ ἅπαξ μὲν ἀκούσας ἢ δεύτερον οὐ μέμνηται, ὅταν δὲ πολλάκις, καὶ ὃ πρότερον ἀκούσας οὐκ [35] ἔσχε, πολλῷ ὕστερον χρόνῳ μέμνηται ἤδη; Οὐ γὰρ δὴ τῷ μέρη ἐσχηκέναι πρότερον τοῦ τύπου· ἔδει γὰρ τούτων μεμνῆσθαι· ἀλλ' οἷον ἐξαίφνης γίγνεται τοῦτο ἔκ τινος τῆς ὑστέρας ἀκροάσεως[a] ἢ μελέτης. Ταῦτα γὰρ μαρτυρεῖ πρόκλησιν τῆς δυνάμεως καθ' ἣν μνημονεύομεν τῆς ψυχῆς [40] ὡς ῥωσθεῖσαν ἢ ἁπλῶς ἢ πρὸς τοῦτο. Ὅταν δὲ μὴ μόνον πρὸς ἃ ἐμελετήσαμεν τὸ τῆς μνήμης ἡμῖν παρῇ, ἀλλ' οἵπερ πολλὰ ἀνειλήφασιν ἐκ τοῦ εἰθίσθαι ἀπαγγελίαις χρῆσθαι, ῥᾳδίας ἤδη καὶ τῶν ἄλλων τὰς λεγομένας ἀναλήψεις ποιῶνται, τί ἄν τις ἐπαιτιῷτο τῆς μνήμης ἢ [45] τὴν

intelligibile, ma è la prima delle cose che sono nell'universo sensibile. Essa è dunque in rapporto con due mondi; da un lato essa è felice e rinasce ognora alla vita, dall'altro è ingannata a causa della somiglianza e discende quasi *[10]* vittima di sortilegio. Poiché è in mezzo, essa li percepisce entrambi; si dice che pensi gli Intelligibili allorché riesce a ricordarsene se si avvicina ad essi; essa infatti li conosce perché è, in certo modo, gli Intelligibili stessi e li conosce non perché abbiano in essa la loro dimora, ma perché li possiede in qualche modo e li vede ed è, un po' confusamente, quegli esseri stessi; *[15]* ma quando essa si scuote, diremo così, dal suo sonno oscuro, essi diventano più chiari e passano dalla potenza all'atto.

Così è anche delle cose sensibili: essa in qualche modo le tocca e le illumina con una luce che da essa proviene e così se le pone davanti agli occhi, poiché la sua potenza <sensitiva> è pronta ad agire come sul punto di partorire. Quando l'anima si rivolge con interesse *[20]* a qualcuno degli oggetti che le appaiono, essa rimane in tale stato per lungo tempo come se quell'oggetto fosse presente, e quanto più forte è l'interesse tanto più duraturo è il ricordo. Ecco perché si dice che i bimbi hanno più memoria, perché i ricordi non si allontanano da loro ma rimangono davanti ai loro occhi, in quanto non vedono ancora cose in gran numero, ma solo poche; ma in coloro che rivolgono il pensiero e la percezione a molte cose, *[25]* <i ricordi> scorrono via e non rimangono a lungo. Ma se invece fossero le impronte che rimangono, il numero delle cose non diminuirebbe i ricordi. E poi, se si trattasse di impronte persistenti, non ci sarebbe bisogno di riflettere per ricordare, e nemmeno potremmo ricordare poi ciò che abbiamo dimenticato prima, poiché le impronte ci sono sempre. Anche gli esercizi di memoria comportano *[30]* manifestamente un irrobustimento dell'anima, come gli esercizi ginnici delle braccia e delle gambe ci permettono di eseguire con facilità dei movimenti che non ci sono nelle braccia e nelle gambe, ma ai quali esse vengono addestrate dalla continua ripetizione. Perché non ci si ricorda di una cosa che si è udita una o due volte, mentre la si ricorda se la si è udita spesso? E perché di una cosa, che non ritenemmo subito, *[35]* ce ne ricordiamo dopo molto tempo? Certamente non è perché si siano ricevute all'inizio soltanto parti dell'impronta; in tal caso dovremmo ricordarci di queste. Al contrario, il ricordo sorge improvvisamente dopo l'ultima cosa udita o dopo un'ultima azione. Tutto ciò dimostra che la potenza dell'anima con cui ricordiamo *[40]* può essere stimolata in quanto viene irrobustita o semplicemente in se stessa, o in rapporto con un determinato oggetto.

Ora, se la memoria ci sovviene non solo nelle cose in cui ci siamo esercitati e se, invece, coloro che ricordano molte cose per il fatto che sono abituati a servirsi di notiziari, sono poi facilitati a ricordare molte altre cose, quale causa si può addurre di questa memoria *[45]* se non

δύναμιν τὴν ῥωσθεῖσαν εἶναι; Οἱ μὲν γὰρ τύποι μένοντες ἀσθένειαν μᾶλλον ἢ δύναμιν κατηγοροῖεν· τὸ γὰρ ἐντυπώτατον τῷ εἴκειν ἐστὶ τοιοῦτον, καὶ πάθους ὄντος τοῦ τύπου τὸ μᾶλλον πεπονθὸς τοῦτό ἐστι τὸ μνημονεῦον μᾶλλον. Τούτου δὲ τοὐναντίον φαίνεται *[50]* συμβαῖνον· οὐδαμοῦ γὰρ ἡ πρὸς ὁτιοῦν γυμνασία εὐπαθὲς τὸ γυμνασάμενον ποιεῖ· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων οὐ τὸ ἀσθενὲς ὁρᾷ οἷον ὀφθαλμός, ἀλλ' ὅτῳ δύναμίς ἐστιν εἰς ἐνέργειαν πλείων. Διὸ καὶ οἱ γεγηρακότες καὶ πρὸς τὰς αἰσθήσεις ἀσθενέστεροι καὶ πρὸς τὰς μνήμας ὡσαύτως. *[55]* Ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη. Ἔτι τῶν αἰσθήσεων τυπώσεων οὐκ οὐσῶν, πῶς οἷόν τε τὰς μνήμας κατοχὰς τῶν οὐκ ἐντεθέντων οὐδὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι; Ἀλλ' εἰ δύναμίς τις καὶ παρασκευὴ πρὸς τὸ ἕτοιμον, πῶς οὐχ ἅμα, ἀλλ' ὕστερον εἰς ἀναπόλησιν τῶν αὐτῶν ἐρχόμεθα; *[60]* Ἢ ὅτι τὴν δύναμιν δεῖ οἷον ἐπιστῆσαι καὶ ἑτοιμάσασθαι. Τοῦτο γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων ὁρῶμεν εἰς τὸ ποιῆσαι ὃ δύνανται ἑτοιμαζομένων καὶ τὰ μὲν εὐθύς, τὰ δέ, εἰ συλλέξαιντο ἑαυτάς, ἐργαζομένων. Γίγνονται δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐχ οἱ αὐτοὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι [πολλάκις], *[65]* ὅτι οὐχ ἡ αὐτὴ δύναμις ἑκατέρου, ὥσπερ οὐδ' ὁ αὐτὸς πυκτικὸς καὶ δρομικός· ἐπικρατοῦσι γὰρ ἄλλαι ἐν ἄλλῳ ἰδέαι. Καίτοι οὐκ ἐκώλυε τὸν ἀστινασοῦν ἔχοντα πλεονεξίας ψυχῆς ἀναγινώσκειν τὰ κείμενα, οὐδὲ τὸν ταύτῃ ῥυέντα τὴν τοῦ πάσχειν καὶ ἔχειν τὸ πάθος ἀδυναμίαν κεκτῆσθαι. *[70]* Καὶ τὸ τῆς ψυχῆς δὲ ἀμέγεθες καὶ ὅλως ψυχὴν μαρτυρεῖ δύναμιν εἶναι. Καὶ ὅλως[b] τὰ περὶ ψυχὴν πάντα[c] θαυμαστὸν ἄλλον τρόπον ἔχειν, ἢ ὡς ὑπειλήφασιν ὑπὸ τοῦ μὴ ἐξετάζειν ἄνθρωποι, ἢ ὡς πρόχειροι αὐτοῖς ἐπιβολαὶ ἐξ αἰσθητῶν ἐγγίνονται δι' ὁμοιοτήτων ἀπατῶσαι. Οἷον γὰρ ἐν *[75]* πίναξιν ἢ δέλτοις γεγραμμένων γραμμάτων, οὕτως περὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ μνημονεύειν διάκεινται, καὶ οὔτε οἱ σῶμα αὐτὴν τιθέμενοι ὁρῶσιν, ὅσα ἀδύνατα τῇ ὑποθέσει αὐτῶν συμβαίνει, οὔτε οἱ ἀσώματον.

l'irrobustimento della sua potenza[148]? La persistenza delle impronte rivelerebbe più debolezza che forza: poiché un corpo tutto coperto di impronte è tale perché è cedevole, e siccome «impronta» vuol dire «passività», quanto più uno fosse stato passivo, tanto più dovrebbe ricordare! E invece pare che accada il contrario: *[50]* l'esercizio in qualsiasi campo non rende in nessun caso colui che si esercita un soggetto passivo; anche nell'ambito della sensibilità, non è l'organo debole che vede – come, ad esempio, l'occhio – ma quello che possiede la forza più attiva. Perciò i vecchi sono più deboli nel percepire come nel ricordare. *[55]* Dunque, la sensazione e la memoria sono una specie di forza[149]. E poi: se le sensazioni non sono impronte, come possono i ricordi essere la conservazione di ciò che non è mai stato depositato nell'anima?

Ma se il ricordo è una forza che ci dispone a ciò che è bell'e pronto, perché arriviamo a ricordarci non subito, ma solo più tardi? *[60]*

Questo avviene perché la potenza ha bisogno, per così dire, di raccogliersi e di prepararsi. È ciò che osserviamo anche in altre potenze, le quali sono disposte ad agire secondo le loro possibilità e talora operano subito e talora soltanto dopo essersi raccolte in se stesse. Se poi gli stessi uomini non sono a un tempo di buona memoria e di acuta intuizione[150], *[65]* è perché si tratta di due facoltà diverse: così un buon pugile, spesso, non è anche buon corridore; poiché i caratteri umani sono diversi fra loro.

Eppure, niente impedirebbe che un uomo, dotato di una sua superiorità, leggesse le impronte depositate, e chi fosse tutto dedito a una particolare inclinazione non dovrebbe poi trovarsi nella impossibilità di subire e di conservare le affezioni[151]. *[70]*

Ma anche l'inestensione dell'anima è assolutamente una prova che essa è una potenza. E, in generale, tutto ciò che riguarda l'anima ha del meraviglioso, ma in un senso ben diverso da come immaginano gli uomini per non aver indagato bene: diverso cioè da quelle superficiali nozioni che essi si formano partendo dalle sensazioni e lasciandosi ingannare dalle somiglianze. *[75]* Essi si comportano, riguardo al percepire e al ricordare, come se si trattasse di lettere scritte su tavolette o fogli; e sia quelli che considerano l'anima come corpo, sia quelli che la considerano come incorporea, non sanno vedere quante assurdità derivino dalla loro ipotesi.

IV 7 (2) ΠΕΡΙ ΑΘΑΝΑΣΙΑΣ ΨΥΧΗΣ

1. Εἰ δέ ἐστιν ἀθάνατος ἕκαστος ἡμῶν, ἢ φθείρεται πᾶς, ἢ τὰ μὲν αὐτοῦ ἄπεισιν εἰς σκέδασιν καὶ φθοράν, τὰ δὲ μένει εἰς ἀεί, ἅπερ ἐστὶν αὐτός, ὧδ' ἄν τις μάθοι κατὰ φύσιν ἐπισκοπούμενος. Ἁπλοῦν μὲν δή τι οὐκ ἂν εἴη [5] ἄνθρωπος, ἀλλ' ἔστιν ἐν αὐτῷ ψυχή, ἔχει δὲ καὶ σῶμα εἴτ' οὖν ὄργανον ὂν ἡμῖν, εἴτ' οὖν ἕτερον τρόπον προσηρτημένον. Ἀλλ' οὖν διῃρήσθω τε ταύτῃ καὶ ἑκατέρου τὴν φύσιν τε καὶ οὐσίαν καταθεατέον. Τὸ μὲν δὴ σῶμα καὶ αὐτὸ συγκείμενον οὔτε παρὰ τοῦ λόγου δύναται [10] μένειν, ἥ τε αἴσθησις ὁρᾷ λυόμενόν τε καὶ τηκόμενον καὶ παντοίους ὀλέθρους δεχόμενον, ἑκάστου τε τῶν ἐνόντων πρὸς τὸ αὐτοῦ φερομένου, φθείροντός τε ἄλλου ἕτερον καὶ μεταβάλλοντος εἰς ἄλλο καὶ ἀπολλύντος, καὶ μάλιστα ὅταν ψυχὴ ἡ φίλα ποιοῦσα μὴ παρῇ τοῖς [15] ὄγκοις. Κἂν μονωθῇ δὲ ἕκαστον γενόμενον ἕν, οὐκ ἔστι,[a] λύσιν δεχόμενον εἴς τε μορφὴν καὶ ὕλην, ἐξ ὧν ἀνάγκη καὶ τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων τὰς συστάσεις ἔχειν. Καὶ μὴν καὶ μέγεθος ἔχοντα, ἅτε σώματα ὄντα, τεμνόμενά τε καὶ εἰς μικρὰ θραυόμενα καὶ ταύτῃ φθορὰν ἂν ὑπομένοι. [20] Ὥστ' εἰ μὲν μέρος ἡμῶν τοῦτο, οὐ τὸ πᾶν ἀθάνατοι, εἰ δὲ ὄργανον, ἔδει γε αὐτὸ εἰς χρόνον τινὰ δοθὲν τοιοῦτον τὴν φύσιν εἶναι. Τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος· εἴπερ τοῦτο, κατὰ τὸ εἶδος ὡς πρὸς ὕλην τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὸ χρώμενον ὡς πρὸς ὄργανον· ἑκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ [25] αὐτός.

2. Τοῦτο οὖν τίνα φύσιν ἔχει; Ἢ σῶμα μὲν ὂν πάντως ἀναλυτέον· σύνθετον γὰρ πᾶν γε σῶμα. Εἰ δὲ μὴ σῶμα εἴη, ἀλλὰ φύσεως ἄλλης, κἀκείνην ἢ τὸν αὐτὸν τρόπον ἢ κατ' ἄλλον σκεπτέον. Πρῶτον δὲ σκετέον, εἰς ὅ τι δεῖ τοῦτο [5] τὸ σῶμα, ὃ λέγουσι ψυχήν, ἀναλύειν. Ἐπεὶ γὰρ ζωὴ ψυχῇ πάρεστιν ἐξανάγκης, ἀνάγκη τοῦτο τὸ σῶμα, τὴν ψυχήν, εἰ μὲν ἐκ δύο σωμάτων ἢ πλειόνων εἴη, ἤτοι ἑκάτερον αὐτῶν ἢ ἕκαστον ζωὴν σύμφυτον ἔχειν, ἢ τὸ μὲν ἔχειν, τὸ δὲ μή, ἢ μηδέτερον ἢ μηδὲν

1. *[L'anima nostra è l'«io»]*

Se ciascuno di noi sia immortale o perisca interamente, oppure se soltanto una parte se ne vada alla dispersione e alla distruzione, mentre l'altra, cioè il suo proprio io, sussista per sempre, questo lo impareremo nel modo seguente, indagando secondo un ordine naturale[153].

L'uomo non è affatto un essere semplice, *[5]* ma c'è in lui un'anima ed egli ha un corpo, sia che questo sia per noi uno strumento sia che esso ci si sia attaccato in un altro modo; l'uomo va comunque diviso in questa maniera, e noi dobbiamo esaminare la natura e l'essenza di ciascuna parte. Che il corpo, che è anch'esso un composto, non possa sussistere ce lo dice la ragione, *[10]* ma anche il senso, che lo vede dissolversi e decomporsi e ricevere danni d'ogni sorta, mentre ogni sua parte costitutiva ritorna al suo luogo e una parte distrugge l'altra, si trasmuta nell'altra e l'annienta, soprattutto quando l'anima, che le tiene amichevolmente unite, non è più presente *[15]* alle loro masse. Ma anche quando una singola parte venga considerata una cosa sola, essa non è un'unità, in quanto ammette la scomposizione in materia e forma, di cui anche i corpi semplici sono necessariamente costituiti; e poi, avendo una grandezza perché sono corpi, essi si dividono e si riducono in particelle e perciò sono soggetti a distruzione. *[20]* Se il corpo è dunque una parte di noi stessi, noi non siamo interamente immortali; se esso è un nostro strumento, essendoci stato dato solo per un certo tempo, è necessariamente temporale per natura. Ma l'altra parte è l'elemento principale, anzi è l'uomo stesso; e se è tale, essa corrisponde alla forma rispetto alla materia, cioè il corpo, o all'artefice rispetto al suo strumento; in ambedue i sensi, l'anima *[25]* è l'io[154].

2. *[Contro i materialisti]*

Ma quale natura ha questo io? Se fosse corpo, sarebbe totalmente scomponibile, poiché ogni corpo è un composto. E se non è corpo ma è di altra natura, dobbiamo esaminare questa natura o nello stesso modo o in un altro.

Dobbiamo esaminare anzitutto in che cosa si debba decomporre questo *[5]* corpo che alcuni chiamano anima[155]. Poiché la vita appartiene necessariamente all'anima, se questo corpo – il quale sarebbe anima – consiste di due o più corpi, ne consegue o che ciascuno dei due o tutti abbiano in sé innata la vita, o che, se i corpi sono due, uno abbia la vita e l'altro no, o che nessuno la possegga. Se la vita appartiene ad uno

ἔχειν. Εἰ μὲν δὴ ἑνὶ αὐτῶν προσείη τὸ *[10]* ζῆν, αὐτὸ τοῦτο ἂν εἴη ψυχή. Τί ἂν οὖν εἴη σῶμα ζωὴν παρ' αὐτοῦ ἔχον; Πῦρ γὰρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ ἄψυχα παρ' αὐτῶν· καὶ ὅτῳ πάρεστι τούτων ψυχή, τοῦτο ἐπακτῷ κέχρηται τῇ ζωῇ, ἄλλα δὲ παρὰ ταῦτα σώματα οὐκ ἔστι. Καὶ οἷς γε δοκεῖ εἶναι καὶ στοιχεῖα τούτων ἕτερα, *[15]* σώματα, οὐ ψυχαί, ἐλέχθησαν εἶναι οὐδὲ ζωὴν ἔχοντα. Εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζωὴν ἔχοντος ἡ σύνοδος πεποίηκε ζωήν, ἄτοπον· εἰ δὲ ἕκαστον ζωὴν ἔχοι, καὶ ἓν ἀρκεῖ· μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα. Καὶ δὴ καὶ οὐχ ὁπωσοῦν *[20]* κραθέντα ταῦτα φήσουσι γίγνεσθαι. Δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξον καὶ τὸ τῆς κράσεως αἴτιον· ὥστε τοῦτο τάξιν ἂν ἔχοι ψυχῆς. Οὐ γὰρ ὅ τι σύνθετον, ἀλλ' οὐδὲ ἁπλοῦν ἂν εἴη σῶμα ἐν τοῖς οὖσιν ἄνευ ψυχῆς οὔσης ἐν τῷ παντί, εἴπερ λόγος προσελθὼν τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ, οὐδαμόθεν δ' ἂν *[25]* προσέλθοι λόγος ἢ παρὰ ψυχῆς.

3. Εἰ δέ τις μὴ οὕτως, ἀλλὰ ἀτόμους ἢ ἀμερῆ συνελθόντα ψυχὴν ποιεῖν τῇ ἑνώσει λέγοι καὶ ὁμοπαθείᾳ, ἐλέγχοιτ' ἂν καὶ τῇ παραθέσει μὴ δι' ὅλου δέ, οὐ γιγνομένου ἑνὸς οὐδὲ συμπαθοῦς ἐξ ἀπαθῶν καὶ μὴ ἑνοῦσθαι *[5]* δυναμένων σωμάτων· ψυχὴ δὲ αὐτῇ συμπαθής. Ἐκ δὲ ἀμερῶν σῶμα οὐδὲ μέγεθος ἂν γένοιτο. Καὶ μὴν εἰ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ σώματος τὸ μὲν ὅσον ὑλικὸν παρ' αὐτοῦ ζωὴν ἔχειν οὐ φήσουσιν – ὕλη γὰρ ἄποιον – τὸ δὲ κατὰ τὸ εἶδος τεταγμένον ἐπιφέρειν τὴν ζωήν, εἰ μὲν οὐσίαν φήσουσι τὸ *[10]* εἶδος τοῦτο εἶναι, οὐ τὸ συναμφότερον, θάτερον δὲ τούτων ἔσται ἡ ψυχή· ὃ οὐκέτ' ἂν σῶμα· οὐ γὰρ ἐξ ὕλης καὶ τοῦτο, ἢ πάλιν τὸν αὐτὸν τρόπον ἀναλύσομεν. Εἰ δὲ πάθημα τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν φήσουσιν εἶναι, ἀφ' οὗ τὸ πάθημα καὶ ἡ ζωὴ εἰς τὴν ὕλην ἐλήλυθε, λεκτέον αὐτοῖς. Οὐ γὰρ *[15]* δὴ ἡ ὕλη αὐτὴν μορφοῖ οὐδὲ αὐτῇ[a] ψυχὴν ἐντίθησι. Δεῖ ἄρα τι εἶναι τὸ χορηγὸν τῆς ζωῆς, εἴτε τῇ ὕλῃ ἡ χορηγία, εἴθ' ὁτῳοῦν τῶν σωμάτων, ἔξω ὂν καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φύσεως ἁπάσης. Ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἴη σῶμα οὐδὲν ψυχικῆς δυνάμεως οὐκ οὔσης. Ῥεῖ γάρ, καὶ ἐν φορᾷ αὐτοῦ ἡ φύσις, *[20]* καὶ ἀπόλοιτο ἂν ὡς τάχιστα, εἰ πάντα σώματα εἴη, κἂν εἰ ὄνομα ἑνὶ αὐτῶν ψυχήν τις θεῖτο. Ταὐτὰ γὰρ ἂν πάθοι τοῖς ἄλλοις

di essi, *[10]* questo è l'anima. Che cosa infatti sarebbe un corpo che avesse di per sé la vita? Fuoco e aria e acqua e terra sono inanimati per se stessi; e se un'anima è presente in uno di questi, esso si serve di una vita avuta a prestito; ma non ci sono altri corpi oltre questi. E se ad alcuni piace ammettere altri elementi diversi da questi, essi sono pur sempre chiamati corpi *[15]* e non anime, e corpi senza vita. Ma se nessuno di essi possiede la vita, è assurdo che il loro incontro crei la vita; e se ciascuno di essi possedesse la vita, anche uno solo basterebbe. E ancora più impossibile è che un ammasso di corpi crei la vita e che cose senza intelligenza generino intelligenza.

Essi diranno che questo non è un miscuglio qualsiasi; *[20]* ma allora sarà necessario un principio che ordini e sia causa del miscuglio, sicché sarà questa causa che avrà il posto dell'anima. Poiché nella realtà non può esserci né un corpo composto e nemmeno un corpo semplice senza che l'anima sia nell'universo, poiché ciò che costituisce il corpo è una forma razionale che entra nella materia: ora, *[25]* una forma razionale non può provenire da nessun'altra sorgente, se non dall'anima.

3. *[Contro gli Epicurei]*

Se qualcuno sosterrà che non è così, ma che sono gli atomi, o indivisibili, che concorrendo insieme creano l'anima[156], costui sarà confutato dalla unitarietà, dalla comunione simpatetica e dalla giustapposizione dell'anima, poiché ciò che è unitario e simpateticamente connesso non può derivare da corpi impassibili *[5]* e incapaci di unirsi fra loro[157]. Ma l'anima ha simpatia con se stessa. E poi da corpi indivisibili non può nascere né corpo né grandezza.

Inoltre, se il corpo è semplice, essi certamente non diranno[158] che la sua materialità abbia, di per se stessa, vita – poiché la materia è senza qualità – ma se dicono che ciò che ha la funzione di forma apporta la vita, o si affermerà che questa forma è una sostanza, *[10]* e allora non l'«insieme dei due» sarà l'anima, ma solo «uno dei due», il quale non è affatto corpo, poiché anche questo non deriva dalla materia, altrimenti potremmo risolverlo a sua volta nei suoi elementi con lo stesso metodo; se diranno invece che la forma è una affezione della materia e non una sostanza, allora dovranno dirci donde la affezione e la vita siano entrate nella materia, *[15]* poiché non è la materia che informa se stessa né pone un'anima in se stessa. È perciò necessario che ci sia qualcosa che fornisca la vita, sia che la fornisca alla materia, oppure ai corpi, poiché esso è al di là e al di sopra di tutta la natura corporea.

Ché non ci sarebbe alcun corpo se non ci fosse la potenza dell'anima. Il corpo scorre e, per natura, è in movimento; *[20]* ed esso perirebbe subito se ci fossero soltanto corpi, anche se ad uno di essi si ponesse il nome di anima. Esso infatti avrebbe la stessa sorte degli altri corpi,

σώμασιν ὕλης μιᾶς οὔσης αὐτοῖς. Μᾶλλον δὲ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ στήσεται ἐν ὕλῃ τὰ πάντα, μὴ ὄντος τοῦ μορφοῦντος αὐτήν. Τάχα δ' ἂν οὐδ' ἂν ἡ ὕλη τὸ παράπαν *[25]* εἴη. Λυθήσεταί τε καὶ τόδε τὸ ξύμπαν, εἴ τις αὐτὸ πιστεύσειε σώματος συνέρξει, διδοὺς αὐτῷ ψυχῆς τάξιν μέχρι τῶν ὀνομάτων, ἀέρι καὶ πνεύματι σκεδαστοτάτῳ καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι ἔχοντι οὐ παρ' αὐτοῦ. Πῶς γὰρ τεμνομένων τῶν πάντων σωμάτων ᾡτινιοῦν τις ἀναθεὶς τόδε τὸ πᾶν οὐκ *[30]* ἀνόητόν τε καὶ φερόμενον εἰκῇ ποιήσει; Τίς γὰρ τάξις ἐν πνεύματι δεομένῳ παρὰ ψυχῆς τάξεως ἢ λόγος ἢ νοῦς; Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν οὔσης ὑπουργὰ ταῦτα πάντα αὐτῇ εἰς σύστασιν κόσμου καὶ ζῴου ἑκάστου, ἄλλης παρ' ἄλλου δυνάμεως εἰς τὸ ὅλον συντελούσης· ταύτης δὲ μὴ παρούσης *[35]* ἐν τοῖς ὅλοις οὐδὲν ἂν εἴη ταῦτα, οὐχ ὅτι ἐν τάξει.

4. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἀγόμενοι, ὡς δεῖ τι πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι κρεῖττον αὐτῶν ψυχῆς εἶδος, ἔννουν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερὸν τιθέμενοι, ὥσπερ ἄνευ πυρὸς καὶ πνεύματος οὐ δυναμένης τῆς *[5]* κρείττονος μοίρας ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι, τόπον δὲ ζητούσης εἰς τὸ ἱδρυθῆναι, δέον ζητεῖν, ὅπου τὰ σώματα ἱδρύσουσιν, ὡς ἄρα δεῖ ταῦτα ἐν ψυχῆς δυνάμεσιν ἱδρῦσθαι. Εἰ δὲ μηδὲν παρὰ τὸ πνεῦμα τὴν ζωὴν καὶ τὴν ψυχὴν τίθενται, τί τὸ πολυθρύλλητον αὐτοῖς πως ἔχον, εἰς ὃ *[10]* καταφεύγουσιν ἀναγκαζόμενοι τίθεσθαι ἄλλην παρὰ τὰ σώματα φύσιν δραστήριον; Εἰ οὖν οὐ πᾶν μὲν πνεῦμα ψυχή, ὅτι μυρία πνεύματα ἄψυχα, τὸ δέ πως ἔχον πνεῦμα φήσουσι, τό πως ἔχον τοῦτο καὶ ταύτην τὴν σχέσιν ἢ τῶν ὄντων τι φήσουσιν ἢ μηδέν. Ἀλλ' εἰ μὲν *[15]* μηδέν, πνεῦμα ἂν εἴη μόνον, τὸ δέ πως ἔχον ὄνομα. Καὶ οὕτω συμβήσεται αὐτοῖς οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν εἶναι λέγειν ἢ τὴν ὕλην καὶ ψυχὴν καὶ θεόν, καὶ ὀνόματα πάντα, ἐκεῖνο δὲ μόνον. Εἰ δὲ τῶν ὄντων ἡ σχέσις καὶ ἄλλο παρὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ τὴν ὕλην, ἐν ὕλῃ μέν, ἄυλον δὲ αὐτὸ τῷ *[20]* μὴ πάλιν αὖ συγκεῖσθαι ἐξ ὕλης, λόγος ἂν εἴη τις καὶ οὐ σῶμα καὶ φύσις ἑτέρα. Ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε οὐχ ἧττον φαίνεται ἀδύνατον ὂν τὴν ψυχὴν εἶναι σῶμα ὁτιοῦν. Ἢ γὰρ θερμόν ἐστιν ἢ ψυχρόν, ἢ σκληρὸν ἢ μαλακόν, ὑγρόν τε ἢ πεπηγός, μέλαν τε ἢ λευκόν, καὶ πάντα ὅσα ποιότητες *[25]* σωμάτων ἄλλαι ἐν ἄλλοις. Καὶ εἰ μὲν θερμὸν μόνον, θερμαίνει, ψυχρὸν δὲ μόνον, ψύξει· καὶ κοῦφα ποιήσει τὸ κοῦφον

avendo tutti la stessa materia. O piuttosto, nemmeno giungerebbero all'esistenza, ma tutti rimarrebbero allo stadio di materia, se non ci fosse chi la informasse. E, forse, nemmeno la materia esisterebbe. *[25]*

Anche questo nostro universo dovrebbe distruggersi, se si affidasse a un corpo la congiunzione delle sue parti, assegnando la funzione dell'anima, e persino il nome, a un corpo, ad esempio di aria o di vento[159], che è molto inconsistente e non trae da se stesso la sua unità. Se tutti i corpi si dividono, come si potrà fondare questo universo su uno qualunque di essi, *[30]* senza fare di esso un dissennato che si muova a casaccio? Quale ordine o ragione o intelligenza potremmo trovare in un «soffio» che ha bisogno di ordine da parte dell'anima? Ma, se l'Anima esiste, tutti questi corpi sono al suo servizio per la costituzione dell'universo e di ogni vivente, e ciascuna forza, quale in un modo quale in un altro, contribuisce al tutto; se invece l'Anima non è presente, *[35]* queste cose non ci sarebbero affatto; e certamente non in ordine.

4. *[Contro gli Stoici]*

Essi stessi, spinti dalla verità, testimoniano che è necessaria prima dei corpi una forma ad essi superiore, l'anima[160], perché ammettono come intelligente il soffio e intellettuale il fuoco[161], come se senza il fuoco e senza il soffio, *[5]* la parte più preziosa nel mondo non potesse esistere ma dovesse cercarsi un luogo per stabilirvisi, mentre dovrebbero invece cercare un luogo in cui i corpi potessero insediarsi, dato che sono proprio i corpi che devono stabilirsi nelle potenze dell'anima. Ma se essi non ammettono nient'altro che il soffio come vita e come anima, che significato ha per loro quel tanto abusato «modo d'essere» al quale *[10]* ricorrono, costretti a porre un principio naturale attivo oltre i corpi? Certamente, non ogni soffio è anima – poiché infiniti sono i soffi inanimati –; perciò, se essi affermano che l'anima è «soffio in un certo modo d'essere»[162], dovranno poi precisare se questo «modo d'essere» e questo «stato» sia un certo essere, oppure sia nulla; e *[15]* se è nulla, non ci sarà che il soffio, e il «modo d'essere» sarà soltanto una parola. Per conseguenza essi dovranno confessare che anima e Dio non sono che materia e che tutte le altre cose sono parole e che solo il «soffio» esiste[163].

Se però il «modo d'essere» esiste ed è cosa diversa dal substrato e dalla materia e, pur essendo nella materia, è tuttavia immateriale *[20]* perché non è composto di materia, esso allora sarà una certa forma razionale e non un corpo, ma di natura diversa. E inoltre: anche dalle cose seguenti risulta non meno impossibile che l'anima sia un corpo qualsiasi. Il corpo infatti è caldo o freddo, duro o molle, liquido o solido, nero o bianco: ha cioè tutte le qualità *[25]* che variano da corpo a corpo. Se è caldo, riscalda soltanto; se è freddo, raffredda soltanto; se è leggero,

προσγενόμενον καὶ παρόν, καὶ βαρυνεῖ τὸ βαρύ· καὶ μελανεῖ τὸ μέλαν, καὶ τὸ λευκὸν λευκὸν ποιήσει. Οὐ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν, οὐδὲ τοῦ ψυχροῦ θερμὰ ποιεῖν. Ἀλλ' *[30]* ἥ γε ψυχὴ καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ζῴοις ἄλλα, τὰ δ' ἄλλα ποιεῖ, καὶ ἐν τῷ δὲ αὐτῷ τὰ ἐναντία, τὰ μὲν πηγνῦσα, τὰ δὲ χέουσα, καὶ τὰ μὲν πυκνά, τὰ δὲ ἀραιά, μέλανα λευκά, κοῦφα βαρέα. Καίτοι ἓν δεῖ ποιεῖν κατὰ τὴν τοῦ σώματος ποιότητά τε τὴν ἄλλην καὶ δὴ καὶ χρόαν· νῦν δὲ πολλά.

5. Τὰς δὲ δὴ κινήσεις πῶς διαφόρους, ἀλλ' οὐ μίαν, μιᾶς οὔσης παντὸς σώματος κινήσεως; Εἰ δὲ τῶν μὲν προαιρέσεις, τῶν δὲ λόγους αἰτιάσονται, ὀρθῶς μὲν τοῦτο· ἀλλ' οὐ σώματος ἡ προαίρεσις οὐδὲ οἱ λόγοι διάφοροί γε ὄντες, ἑνὸς ὄντος καὶ *[5]* ἁπλοῦ τοῦ σώματος, καὶ οὐ μετὸν αὐτῷ τοιούτου γε λόγου, ἢ ὅσος δέδοται αὐτῷ παρὰ τοῦ ποιήσαντος θερμὸν αὐτὸ ἢ ψυχρὸν εἶναι. Τὸ δὲ καὶ ἐν χρόνοις αὔξειν, καὶ μέχρι τοσούτου μέτρου, πόθεν ἂν τῷ σώματι αὐτῷ γένοιτο, ᾧ προσήκει ἐναύξεσθαι, αὐτῷ δὲ *[10]* ἀμοίρῳ τοῦ αὔξειν εἶναι, ἢ ὅσον παραληφθείη ἂν ἐν ὕλης ὄγκῳ ὑπηρετοῦν τῷ δι' αὐτοῦ τὴν αὔξην ἐργαζομένῳ; Καὶ γὰρ εἰ ἡ ψυχὴ σῶμα οὖσα αὔξοι, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν αὔξεσθαι, προσθήκῃ δηλονότι ὁμοίου σώματος, εἰ μέλλει εἰς ἴσον ἰέναι τῷ αὐξομένῳ ὑπ' αὐτῆς. Καὶ ἢ ψυχὴ ἔσται *[15]* τὸ προστιθέμενον ἢ ἄψυχον σῶμα. Καὶ εἰ μὲν ψυχή, πόθεν καὶ πῶς εἰσιούσης, καὶ πῶς προστιθεμένης; Εἰ δὲ ἄψυχον τὸ προστιθέμενον, πῶς τοῦτο ψυχώσεται καὶ τῷ πρόσθεν ὁμογνωμονήσει καὶ ἓν ἔσται καὶ τῶν αὐτῶν δοξῶν τῇ πρόσθεν μεταλήψεται;' Ἀλλ' οὐχ[a] ὥσπερ ξένη ψυχὴ αὕτη ἐν *[20]* ἀγνοίᾳ ἔσται ὧν ἡ ἑτέρα.[b] Εἰ δὲ καί, ὥσπερ ὁ ἄλλος ὄγκος ἡμῶν, τὸ μέν τι ἀπορρεύσεται αὐτοῦ, τὸ δέ τι προσελεύσεται, οὐδὲν δὲ ἔσται τὸ αὐτό, πῶς οὖν ἡμῖν αἱ μνῆμαι, πῶς δὲ ἡ γνώρισις οἰκείων οὐδέποτε τῇ αὐτῇ ψυχῇ χρωμένων; Καὶ μὴν εἰ σῶμά ἐστι, φύσις δὲ σώματος μεριζόμενον *[25]* εἰς πλείω ἕκαστον μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τῶν μερῶν τῷ ὅλῳ, εἰ τὸ τοσόνδε μέγεθος ψυχή, ὃ ἐὰν ἔλαττον ᾖ ψυχὴ οὐκ ἔσται, ὥσπερ πᾶν ποσὸν ἀφαιρέσει τὸ εἶναι τὸ πρόσθεν ἠλλάξατο – εἰ δέ τι τῶν μέγεθος ἐχόντων τὸν ὄγκον ἐλαττωθὲν τῇ ποιότητι ταὐτὸν μένοι, ᾗ μὲν σῶμα ἕτερόν ἐστι, *[30]* καὶ ᾗ ποσόν, τῇ δὲ ποιότητι ἑτέρᾳ τῆς ποσότητος οὔσῃ τὸ ταὐτὸν

produce cose leggere; se è pesante, produce cose pesanti; se è nero, rende nere le cose e bianche se è bianco. Non appartiene al fuoco di raffreddare, né al freddo di riscaldare. *[30]* L'anima, invece, produce in alcuni esseri viventi certi effetti e, in altri, effetti diversi; nello stesso animale ne produce di contrari, ora rendendo solide certe parti, ora rendendone liquide altre, rendendo dense queste e sottili quelle, nere le bianche e leggere le pesanti. Eppure, l'anima dovrebbe produrre una sola operazione secondo la sua qualità corporea, e soprattutto secondo il suo colore. E invece ne produce molte.

5. *[L'anima non è quantità]*

Ma allora, come mai l'anima produce diversi movimenti, e non uno solo, dato che il movimento di ogni corpo è unico? Se la causa di alcuni viene attribuita alla scelta volontaria e quella di altri alla ragione, ciò è giusto; però né la scelta volontaria né la ragione appartengono al corpo perché sono diversi, *[5]* mentre il corpo è uno e semplice e partecipa di una tale ragione se non in quanto essa gli è stata data da ciò che lo fece essere caldo o freddo.

Il far crescere a suo tempo, e fino a un certo limite donde potrebbe derivare al corpo? Ad esso appartiene il crescere, *[10]* non il far crescere, se non in quanto, nella massa della materia, sia riservato quel tanto che serve all'anima per operare, per suo mezzo, quell'accrescimento. Se l'anima fosse corpo e facesse crescere il corpo, dovrebbe crescere anch'essa aggiungendo a sé, evidentemente, un corpo simile, ov'essa debba crescere proporzionatamente al corpo che essa ha fatto crescere. Ora, questa aggiunta sarà o anima, *[15]* o corpo inanimato. Se è anima, donde e come entra e come vi si aggiunge? Se l'aggiunta è qualcosa di inanimato, in che modo essa si animerà e si metterà d'accordo con l'anima già esistente, e diventerà unitaria e parteciperà delle medesime opinioni della precedente? In effetti, non dovrebbe, come anima straniera, *[20]* ignorare quelle cose che l'altra conosce. E se anche nell'anima, come nella rimanente massa del nostro corpo, qualcosa se ne va e qualcosa si aggiunge, sicché nulla rimanga identico, come potremmo avere dei ricordi? Come potremmo riconoscere le nostre cose più intime se non avessimo sempre la stessa anima?

Se l'anima è corpo e il corpo si divide, per sua natura, *[25]* in più parti, ogni parte non sarà identica al tutto; se l'anima è una grandezza determinata, essa non sarà più anima qualora quella grandezza diminuisca, allo stesso modo che ogni altra quantità cambia, per sottrazione, il suo essere di prima; ma se essa è una grandezza che, pur diminuendo di massa, resta identica in qualità, allora essa, in quanto corpo, è diversa da sé *[30]* in quanto qualità, però a causa della qualità che è diversa dalla quantità può conservare la sua identità.

ἀποσῴζειν δύναται –τί τοίνυν φήσουσιν οἱ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι λέγοντες; Πρῶτον μὲν περὶ ἑκάστου μέρους τῆς ψυχῆς τῆς ἐν τῷ αὐτῷ σώματι πότερον ἕκαστον ψυχήν, οἵα ἐστὶ καὶ ἡ ὅλη; Καὶ πάλιν τοῦ μέρους [35] τὸ μέρος; Οὐδὲν ἄρα τὸ μέγεθος συνεβάλλετο τῇ οὐσίᾳ αὐτῆς· καίτοι ἔδει γε ποσοῦ τινος ὄντος· καὶ ὅλον πολλαχῇ, ὅπερ σώματι παρεῖναι ἀδύνατον ἐν πλείοσι τὸ αὐτὸ ὅλον εἶναι καὶ τὸ μέρος ὅπερ τὸ ὅλον ὑπάρχειν. Εἰ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν οὐ ψυχὴν φήσουσιν, ἐξ ἀψύχων ψυχὴ αὐτοῖς [40] ὑπάρξει. Καὶ προσέτι ψυχῆς ἑκάστης τὸ μέγεθος ὡρισμένον ἔσται, οὐδὲ ἐφ' ἑκάτερα ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττόν γε ἢ ἐπὶ τὸ μεῖζον ψυχὴ οὐκ ἔσται. Ὅταν τοίνυν ἐκ συνόδου μιᾶς καὶ ἑνὸς σπέρματος δίδυμα γένηται γεννήματα, ἢ καί, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις, πλεῖστα τοῦ σπέρματος εἰς πολλοὺς [45] τόπους μεριζομένου, οὗ δὴ ἕκαστον ὅλον ἐστί, πῶς οὐ διδάσκει τοῦτο τοὺς βουλομένους μανθάνειν, ὡς, ὅπου τὸ μέρος τὸ αὐτό ἐστι τῷ ὅλῳ, τοῦτο ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ τὸ ποσὸν εἶναι ὑπερβέβηκεν, ἄποσον δὲ αὐτὸ εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης; Οὕτω γὰρ ἂν μένοι τὸ αὐτὸ τοῦ ποσοῦ κλεπτομένου, ἅτε [50] μὴ μέλον αὐτῷ ποσότητος καὶ ὄγκου, ὡς ἂν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἕτερόν τι οὔσης. Ἄποσον ἄρα ἡ ψυχὴ καὶ οἱ λόγοι.

6. Ὅτι δέ, εἰ σῶμα εἴη ἡ ψυχή, οὔτε τὸ αἰσθάνεσθαι οὔτε τὸ νοεῖν οὔτε τὸ ἐπίστασθαι οὔτε ἀρετὴ οὔτε τι τῶν καλῶν ἔσται, ἐκ τῶνδε δῆλον. Εἴ τι μέλλει αἰσθάνεσθαί τινος, ἓν αὐτὸ δεῖ εἶναι καὶ τῷ αὐτῷ παντὸς [5] ἀντιλαμβάνεσθαι, καὶ εἰ διὰ πολλῶν αἰσθητηρίων πλείω τὰ εἰσιόντα εἴη ἢ πολλαὶ περὶ ἓν ποιότητες, κἂν δι' ἑνὸς ποικίλον οἷον πρόσωπον. Οὐ γὰρ ἄλλο μὲν ῥινός, ἄλλο δὲ ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ ταὐτὸν ὁμοῦ πάντων. Καὶ εἰ τὸ μὲν δι' ὀμμάτων, τὸ δὲ δι' ἀκοῆς, ἕν τι δεῖ εἶναι, εἰς [10] ὃ ἄμφω. Ἢ πῶς ἂν εἴποι, ὅτι ἕτερα ταῦτα, μὴ εἰς τὸ αὐτὸ ὁμοῦ τῶν αἰσθημάτων ἐλθόντων; Δεῖ τοίνυν τοῦτο ὥσπερ κέντρον εἶναι, γραμμὰς δὲ συμβαλλούσας ἐκ περιφερείας κύκλου τὰς πανταχόθεν αἰσθήσεις πρὸς τοῦτο περαίνειν, καὶ τοιοῦτον τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἶναι, ἓν ὂν [15] ὄντως. Εἰ δὲ διεστὼς τοῦτο γένοιτο, καὶ οἷον γραμμῆς ἐπ' ἄμφω τὰ πέρατα αἱ αἰσθήσεις προσβάλλοιεν, ἢ συνδραμεῖται εἰς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πάλιν, οἷον τὸ μέσον, ἢ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ἑκάτερον ἑκατέρου αἴσθησιν ἕξει· ὥσπερ ἂν εἰ ἐγὼ μὲν ἄλλου, σὺ δὲ ἄλλου

Cosa diranno dunque coloro che riducono l'anima a corpo? Anzitutto, riguardo a ciascuna parte dell'anima che è nello stesso corpo, diranno che ciascuna parte dell'anima è qualitativamente eguale all'anima intera? E poi, che diranno di una parte rispetto *[35]* a un'altra parte? Nulla dunque la grandezza aggiunge alla sua essenza; eppure, sarebbe necessario, se essa è quantità. E poi: anche come tutto essa può moltiplicarsi; ma ciò è impossibile per un corpo, cioè che la stessa cosa sia tutta in più luoghi e che la sua parte sia identica al tutto. Se diranno che ciascuna parte non è un'anima, l'anima allora sarà, per loro, formata di parti inanimate. *[40]* E ancora: ogni anima sarà una grandezza determinata e ai due limiti, sia dalla parte dell'accrescimento sia dalla parte della diminuzione, non sarà più anima. Sappiamo che da un solo accoppiamento o da un solo seme nascono dei gemelli o, come negli altri animali, molti piccoli, poiché il seme si è diviso in più *[45]* luoghi[164], e perciò ogni sua parte è un tutto; questo fatto non insegna forse a coloro che vogliono imparare che ciò in cui la parte è identica al tutto ha sorpassato, nella sua essenza, la categoria della quantità e dev'essere necessariamente senza quantità? Esso può così rimanere identico a se stesso, anche se venga privato della quantità, poiché *[50]* non ha a che fare né con la quantità né con la massa, essendo la sua essenza di altra specie. Perciò l'anima e le ragioni <seminali> sono senza quantità.

6. *[Il soggetto senziente è un essere unitario]*

Se l'anima è un corpo, risulterà evidente da ciò che diremo che non ci saranno più né sensazioni, né pensieri, né scienze, né virtù, né altri valori. Chi vuol percepire qualcosa, dev'essere uno in se stesso e deve cogliere ogni oggetto con lo stesso principio, *[5]* anche se molte sensazioni penetrino addentro per varie vie sensoriali, o se molte qualità riguardino un solo senso, o se attraverso un unico senso giunga una percezione complessa come quella di un volto (qui non c'è una percezione del naso e un'altra degli occhi, ma una percezione sola per tutto); *[10]* e anche se una percezione si ha per mezzo degli occhi e un'altra per mezzo dell'udito, ci deve essere però un centro unico in cui ambedue confluiscano; se le sensazioni non confluissero insieme in un unico punto, come si potrebbe giudicare della loro differenza? È dunque necessario che questo punto sia come un centro e che le sensazioni che vengono da tutte le parti siano simili a raggi che convergono dalla circonferenza del cerchio e terminino in esso. Così è il soggetto senziente: veramente uno[165]. *[15]* Ma se tale essere fosse esteso e le sensazioni convergessero come ai due estremi di una linea, o esse si ricongiungeranno in un solo e medesimo punto – circa nel punto di mezzo – oppure i due estremi avranno ciascuno sensazioni diverse: come se io sentissi una cosa e tu un'altra[166].

αἴσθοιο. Καὶ εἰ ἓν *[20]* εἴη τὸ αἴσθημα, οἷον πρόσωπον, ἢ εἰς ἓν συναιρεθήσεται – ὅπερ καὶ φαίνεται· συναιρεῖται γὰρ καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς κόραις· ἢ πῶς ἂν τὰ μέγιστα διὰ ταύτης ὁρῷτο; ὥστε ἔτι μᾶλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα γίγνεσθαι –καὶ ἔσται ἀμερὲς τοῦτο· ἢ μεγέθει ὄντι τούτῳ *[25]* συμμερίζοιτο ἄν, ὥστε ἄλλο ἄλλου μέρος καὶ μηδένα ἡμῶν ὅλου τοῦ αἰσθητοῦ τὴν ἀντίληψιν ἴσχειν. Ἀλλὰ γὰρ ἕν ἐστι τὸ πᾶν· πῶς γὰρ ἂν καὶ διαιροῖτο; Οὐ γὰρ δὴ τὸ ἴσον τῷ ἴσῳ ἐφαρμόσει, ὅτι οὐκ ἴσον τὸ ἡγεμονοῦν παντὶ αἰσθητῷ. Κατὰ πηλίκα οὖν ἡ διαίρεσις. Ἢ εἰς τοσαῦτα *[30]* διαιρεθήσεται, καθόσον ἂν ἀριθμοῦ ἔχοι εἰς ποικιλίαν τὸ εἰσιὸν αἴσθημα; Καὶ ἕκαστον δὴ ἐκείνων τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς ἄρα καὶ τοῖς μορίοις αὐτοῦ αἰσθήσεται. Ἢ ἀναίσθητα τὰ μέρη τῶν μορίων ἔσται; Ἀλλὰ ἀδύνατον. Εἰ δὲ ὁτιοῦν παντὸς αἰσθήσεται, εἰς ἄπειρα διαιρεῖσθαι τοῦ *[35]* μεγέθους πεφυκότος ἀπείρους καὶ αἰσθήσεις καθ' ἕκαστον αἰσθητὸν συμβήσεται γίγνεσθαι ἑκάστῳ οἷον τοῦ αὐτοῦ ἀπείρους ἐν τῷ ἡγεμονοῦντι ἡμῶν εἰκόνας. Καὶ μὴν σώματος ὄντος τοῦ αἰσθανομένου οὐκ ἂν ἄλλον τρόπον γένοιτο τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων *[40]* σφραγῖδες, εἴτ' οὖν εἰς αἷμα, εἴτ' οὖν εἰς ἀέρα τῶν αἰσθητῶν ἐνσημαινομένων. Καὶ εἰ μὲν ὡς ἐν σώμασιν ὑγροῖς, ὅπερ καὶ εὔλογον, ὥσπερ εἰς ὕδωρ συγχυθήσεται, καὶ οὐκ ἔσται μνήμη· εἰ δὲ μένουσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνσημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων, ὥστε ἄλλαι *[45]* αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται, ἢ γινομένων ἄλλων ἐκεῖνοι οἱ πρότεροι ἀπολοῦνται· ὥστε οὐδὲν ἔσται μνημονεύειν. Εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν καὶ ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ' ἄλλοις οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι.

7. Ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τοῦ ἀλγεῖν καὶ ἐκ τῆς τοῦ ἀλγεῖν αἰσθήσεως τὸ αὐτὸ τοῦτο. Ὅταν δάκτυλον λέγηται ἀλγεῖν ἄνθρωπος, ἡ μὲν ὀδύνη περὶ τὸν δάκτυλον δήπουθεν, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ ἀλγεῖν δῆλον ὅτι ὁμολογήσουσιν, ὡς περὶ τὸ *[5]* ἡγεμονοῦν γίγνεται. Ἄλλου δὴ ὄντος τοῦ πονοῦντος μέρους τοῦ πνεύματος τὸ ἡγεμονοῦν αἰσθάνεται, καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ πάσχει. Πῶς οὖν τοῦτο συμβαίνει; Διαδόσει, φήσουσι, παθόντος μὲν πρώτως τοῦ περὶ τὸν δάκτυλον ψυχικοῦ πνεύματος, μεταδόντος δὲ τῷ ἐφεξῆς καὶ *[10]* τούτου ἄλλῳ, ἕως πρὸς τὸ ἡγεμονοῦν ἀφίκοιτο. Ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τὸ πρῶτον πονοῦν ᾔσθετο, ἄλλην τὴν αἴσθησιν τοῦ δευτέρου εἶναι, εἰ κατὰ διάδοσιν ἡ αἴσθησις, καὶ τοῦ τρίτου

Ora, se la sensazione è una, *[20]* come, ad esempio, un volto, o essa si contrarrà in un punto (e ciò è evidente: essa si contrae infatti nelle pupille; altrimenti, come potrebbe la pupilla vedere oggetti molto grandi? A maggior ragione, entrando nel principio egemonico, le sensazioni diventano pensieri indivisibili) e allora essa sarà indivisibile; oppure, se sarà grandezza, *[25]* il senziente si dividerà con essa, e allora ogni parte ne percepirà un'altra e nessuno di noi percepirà l'oggetto sensibile intero. Ma l'intero soggetto senziente è veramente unitario; e allora, come potrebbe essere diviso? Non è possibile proporzionare «eguale ad eguale», poiché il principio egemonico non è eguale a nessun oggetto sensibile. Secondo quale grandezza *[30]* si farebbe la divisione? Sarà diviso in tante parti quante son quelle che l'oggetto che vi entra possiede numericamente nella sua complessità? E ciascuna di queste parti dell'anima percepirà anche con le particelle della parte, oppure le particelle delle parti saranno insensibili? Ma è impossibile. Se qualsiasi parte del tutto deve percepire, allora, essendo la grandezza naturalmente divisibile all'infinito, *[35]* ne conseguirà che ciascuno dovrà avere di ogni oggetto innumerevoli sensazioni, quasi altrettante infinite immagini dello stesso oggetto giacenti nel nostro principio egemonico.

Se ciò che sente è un corpo, il sentire non si produrrà se non nel modo in cui delle impronte vengono impresse dagli anelli sulla cera[167], *[40]* solo che qui gli oggetti sensibili lasciano il loro segno nell'aria o nel sangue. E se la cosa avviene come nei corpi umidi – e questo è più verosimile – le impronte si cancelleranno, come nell'acqua, e allora non ci sarà più memoria; ma se le impronte dureranno, o non sarà possibile tracciarne altre finché le prime persistono, e allora non potranno esserci nuove *[45]* sensazioni; oppure, quando le nuove sopravvengono, quelle precedenti scompaiono, e allora non potremo ricordare più nulla. Ma se è possibile ricordare e percepire cose sempre nuove senza che le precedenti siano d'ostacolo, è impossibile che l'anima sia un corpo.

7. *[Il senziente è diverso dal corpo]*

Si può arrivare alla stessa conclusione considerando il dolore e la percezione del dolore. Quando si dice che un uomo ha male a un dito, il dolore è sì nel dito, ma la percezione del dolore, per comune riconoscimento, avrà luogo evidentemente *[5]* nella parte egemonica[168]. Quando la parte dolente è un'altra – cioè il soffio – il principio egemonico percepisce e l'anima intera soffre allo stesso modo. Ma come accade questo? Per trasmissione, diranno: il soffio psichico che è nel dito è affetto per primo e trasmette la affezione alla parte più vicina *[10]* e questa ad un'altra fino a giungere al principio egemonico. Se la prima parte dolente ebbe la sua sensazione e se la sensazione si propaga per trasmissione, è dunque necessario che la seconda parte abbia una

ἄλλην καὶ πολλὰς αἰσθήσεις καὶ ἀπείρους περὶ ἑνὸς ἀλγήματος γίγνεσθαι, καὶ τούτων ἁπασῶν ὕστερον *[15]* τὸ ἡγεμονοῦν αἴσθεσθαι καὶ τῆς ἑαυτοῦ παρὰ ταύτας. Τὸ δὲ ἀληθὲς ἑκάστην ἐκείνων μὴ τοῦ ἐν τῷ δακτύλῳ ἀλγήματος, ἀλλὰ τὴν μὲν ἐφεξῆς τῷ δακτύλῳ, ὅτι ὁ ταρσὸς ἀλγεῖ, τὴν δὲ τρίτην, ὅτι ἄλλο τὸ πρὸς τῷ ἄνωθεν, καὶ πολλὰς εἶναι ἀλγηδόνας, τό τε ἡγεμονοῦν μὴ τοῦ *[20]* πρὸς τῷ δακτύλῳ ἀλγήματος αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ τοῦ πρὸς αὐτῷ, καὶ τοῦτο γινώσκειν μόνον, τὰ δ' ἄλλα χαίρειν ἐᾶν μὴ ἐπιστάμενον, ὅτι ἀλγεῖ ὁ δάκτυλος. Εἰ τοίνυν κατὰ διάδοσιν οὐχ οἷόν τε τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιούτου γίγνεσθαι μηδὲ σώματος, ὄγκου ὄντος, ἄλλου παθόντος ἄλλου γνῶσιν εἶναι – *[25]* παντὸς γὰρ μεγέθους τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἐστί – δεῖ τοιοῦτον τίθεσθαι τὸ αἰσθανόμενον, οἷον πανταχοῦ αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι. Τοῦτο δὲ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἢ σώματι ποιεῖν προσήκει.

8. Ὅτι δὲ οὐδὲ νοεῖν οἷόν τε, εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ ὁτιοῦν εἴη, δεικτέον ἐκ τῶνδε. Εἰ γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαί ἐστι τὸ σώματι προσχρωμένην τὴν ψυχὴν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν, οὐκ ἂν εἴη καὶ τὸ νοεῖν τὸ διὰ σώματος *[5]* καταλαμβάνειν, ἢ ταὐτὸν ἔσται τῷ αἰσθάνεσθαι. Εἰ οὖν τὸ νοεῖν ἐστι τὸ ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι, πολὺ πρότερον δεῖ μὴ σῶμα αὐτὸ τὸ νοῆσον εἶναι. Ἔτι εἰ αἰσθητῶν μὲν ἡ αἴσθησις, νοητῶν δὲ ἡ νόησις – εἰ δὲ μὴ βούλονται, ἀλλ' οὖν ἔσονταί γε καὶ νοητῶν τινων νοήσεις *[10]* καὶ ἀμεγέθων ἀντιλήψεις – πῶς οὖν μέγεθος ὂν τὸ μὴ μέγεθος νοήσει καὶ τῷ μεριστῷ τὸ μὴ μεριστὸν νοήσει; Ἢ μέρει τινὶ ἀμερεῖ αὐτοῦ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐ σῶμα ἔσται τὸ νοῆσον· οὐ γὰρ δὴ τοῦ ὅλου χρεία πρὸς τὸ θίγειν· ἀρκεῖ γὰρ καθ' ἕν τι. Εἰ μὲν οὖν συγχωρήσονται τὰς πρώτας *[15]* νοήσεις, ὅπερ ἀληθές ἐστιν, εἶναι τῶν πάντη σώματος καθαρωτάτων αὐτοεκάστου, ἀνάγκη καὶ τὸ νοοῦν σώματος καθαρὸν ὂν ἢ γιγνόμενον γινώσκειν. Εἰ δὲ τῶν ἐν ὕλῃ εἰδῶν τὰς νοήσεις φήσουσιν εἶναι, ἀλλὰ χωριζομένων γε τῶν σωμάτων γίγνονται τοῦ νοῦ χωρίζοντος. Οὐ *[20]* γὰρ δὴ μετὰ σαρκῶν ἢ ὅλως ὕλης ὁ χωρισμὸς κύκλου καὶ τριγώνου καὶ γραμμῆς καὶ σημείου. Δεῖ ἄρα καὶ τὴν ψυχὴν σώματος αὐτὴν ἐν τῷ τοιούτῳ χωρίσαι. Δεῖ ἄρα μηδὲ αὐτὴν σῶμα εἶναι.

Ἀμέγεθες δέ, οἶμαι, καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον· καὶ *[25]* ἡ τούτων ἄρα νόησις. Ὥστε καὶ προσιόντα ἀμερεῖ αὐτῆς ὑποδέξεται καὶ ἐν αὐτῇ ἐν ἀμερεῖ κείσεται. Πῶς δ' ἂν καὶ σώματος

sensazione diversa e che la terza ne abbia un'altra, sicché per un solo stimolo doloroso sorgerebbero innumerevoli sensazioni, *[15]* e il principio egemonico proverebbe per ultimo tutte queste sensazioni e, in più, quella sua propria. È vero, invece, che ciascuna di quelle sensazioni non è la sensazione del dolore del dito, ma quella che è vicina al dito sentirebbe il dolore nel piede, la terza sentirebbe il dolore della parte più alta: ci sarebbero così tanti dolori e il principio egemonico *[20]* non percepirebbe il dolore nel dito ma il dolore che è in lui stesso e quello soltanto, e lascerebbe da parte il resto, perché non saprebbe che è il dito che soffre. Se è dunque impossibile che la sensazione del dolore del dito si propaghi per trasmissione, se in un corpo, che è soltanto massa, l'affezione di un punto non può essere cognizione *[25]* di un altro (poiché ogni grandezza ha parti distinte), è necessario ammettere che il senziente è tale da essere identico, in ogni sua parte, a se stesso. Ma questo operare appartiene soltanto a un essere che sia diverso dal corpo.

8. *[L'anima non è corpo]*

E nemmeno è possibile pensare, se l'anima è un corpo <qualunque esso sia>: lo dimostreremo così. Se il sentire consiste nell'uso che l'anima fa del corpo per percepire gli oggetti sensibili, il pensiero non può ridursi a percepire per mezzo del corpo: *[5]* altrimenti esso sarà identico alla sensazione. Ora, se il pensare consiste in un apprendere incorporeo, a più forte ragione dev'essere incorporeo lo stesso principio pensante. E poiché la sensazione ha i suoi oggetti sensibili, il pensiero ha i suoi oggetti intelligibili[169]. Non lo ammettono? Eppure, ci sono pensieri di alcune cose intelligibili *[10]* e intuizioni di cose inestese. Ma come ciò che è grandezza può pensare ciò che non è grandezza? e col divisibile pensare l'indivisibile[170] ?

Forse con una parte indivisibile di se stesso?

Ma in questo caso, ciò che pensa non sarà corpo, poiché non c'è bisogno del tutto per toccare l'oggetto: gli basterà un solo punto. Se essi ammetteranno che i pensieri superiori *[15]* – e ciò è vero – si riferiscono a oggetti assolutamente incorporei, è necessario allora che anche il soggetto pensante li conosca perché è o diventa puro dal corporeo. E se diranno che i pensieri si riferiscono a forme che sono nella materia, noi risponderemo che, se i pensieri nascono per astrazione dagli elementi corporei, è l'intelligenza che astrae. *[20]* Non è certamente in compagnia della carne o della materia che si può astrarre il concetto di cerchio, di triangolo, di linea, di punto. È necessario che anche l'anima si astragga, in questo caso, dal corpo: essa perciò non può essere corpo. È inesteso, io penso, anche il bello e il giusto: *[25]* perciò è inesteso anche il pensiero di queste cose. Quando esse si presentano, sono accolte dalla parte indivisibile dell'anima e s'insediano in essa, nella sua parte

ὄντος τῆς ψυχῆς ἀρεταὶ αὐτῆς, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη ἀνδρία τε καὶ αἱ ἄλλαι; Πνεῦμά τι γὰρ ἢ αἷμά τι ἂν τὸ σωφρονεῖν εἴη ἢ δικαιότης ἢ ἀνδρία, εἰ μὴ ἄρα ἡ *[30]* ἀνδρία τὸ δυσπαθὲς τοῦ πνεύματος εἴη, καὶ ἡ σωφροσύνη ἡ εὐκρασία, τὸ δὲ κάλλος εὐμορφία τις ἐν τύποις, καθ' ἣν λέγομεν ἰδόντες ὡραίους καὶ καλοὺς τὰ σώματα. Ἰσχυρῷ μὲν οὖν καὶ καλῷ ἐν τύποις πνεύματι εἶναι προσήκοι ἄν· σωφρονεῖν δὲ τί δεῖ πνεύματι; Ἀλλ' οὐ τοὐναντίον ἐν *[35]* περιπτύξεσι καὶ ἁφαῖς εὐπαθεῖν, ὅπου ἢ θερμανθήσεται ἢ συμμέτρως ψύχεος ἱμείροι ἢ μαλακοῖς τισι καὶ ἁπαλοῖς καὶ λείοις πελάσει; Τὸ δὲ κατ' ἀξίαν νεῖμαι τί ἂν αὐτῷ μέλοι; Πότερον δὲ ἀιδίων ὄντων τῶν τῆς ἀρετῆς θεωρημάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν νοητῶν[a] ἡ ψυχὴ ἐφάπτεται, *[40]* ἢ γίνεταί τῳ ἡ ἀρετή, ὠφελεῖ καὶ πάλιν φθείρεται; Ἀλλὰ τίς ὁ ποιῶν καὶ πόθεν; Οὕτω γὰρ ἂν ἐκεῖνο πάλιν μένοι. Δεῖ ἄρα ἀιδίων εἶναι καὶ μενόντων, οἷα καὶ τὰ ἐν γεωμετρίᾳ. Εἰ δὲ ἀιδίων καὶ μενόντων, οὐ σωμάτων. Δεῖ ἄρα καὶ ἐν ᾧ ἔσται τοιοῦτον εἶναι· δεῖ ἄρα μὴ σῶμα εἶναι. *[45]* Οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα.

8[1]. Εἰ δὲ τὰς τῶν σωμάτων ποιήσεις ὁρῶντες θερμαινούσας καὶ ψυχούσας καὶ ὠθούσας καὶ βαρυνούσας ἐνταῦθα τάττουσι τὴν ψυχὴν οἷον ἐν δραστηρίῳ τόπῳ ἱδρύοντες αὐτήν, πρῶτον μὲν ἀγνοοῦσιν, ὡς καὶ ταῦτα[a] *[5]* τὰ σώματα δυνάμεσι ταῖς ἐν αὐτοῖς ἀσωμάτοις ταῦτα ἐργάζεται· ἔπειτα, ὅτι οὐ ταύτας τὰς δυνάμεις περὶ ψυχὴν εἶναι ἀξιοῦμεν, ἀλλὰ τὸ νοεῖν, τὸ αἰσθάνεσθαι, λογίζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, ἐπιμελεῖσθαι ἐμφρόνως κακῶς[b], ἃ πάντα ἄλλην οὐσίαν ζητεῖ. Τὰς οὖν δυνάμεις τῶν ἀσωμάτων *[10]* μεταβιβάσαντες εἰς τὰ σώματα οὐδεμίαν ἐκείνοις καταλείπουσιν. Ὅτι δὲ καὶ τὰ σώματα ἀσωμάτοις δυνάμεσι δύναται ἃ δύναται, ἐκ τῶνδε δῆλον. Ὁμολογήσουσι γὰρ ἕτερον ποιότητα καὶ ποσότητα εἶναι, καὶ πᾶν σῶμα ποσὸν εἶναι, καὶ ἔτι οὐ πᾶν σῶμα ποιὸν εἶναι, ὥσπερ τὴν ὕλην. *[15]* Ταῦτα δὲ ὁμολογοῦντες τὴν ποιότητα ὁμολογήσουσιν ἕτερον οὖσαν ποσοῦ ἕτερον σώματος εἶναι. Πῶς γὰρ μὴ ποσὸν οὖσα σῶμα ἔσται, εἴπερ πᾶν σῶμα ποσόν; Καὶ μήν, ὅπερ καὶ ἄνω που ἐλέγετο, εἰ πᾶν σῶμα μεριζόμενον καὶ ὄγκος πᾶς ἀφαιρεῖται ὅπερ ἦν, κερματιζομένου δὲ τοῦ *[20]* σώματος

indivisibile. Se l'anima è corpo, come sono possibili le sue virtù, la temperanza, la giustizia, il coraggio e le altre?[171] La temperanza o la giustizia o il coraggio consisterebbero allora in un po' di soffio o di sangue, a meno che *[30]* il coraggio non consista nell'impassibilità del soffio e la temperanza nella sua giusta commistione e la bellezza in una certa formosità dei lineamenti, per la quale diciamo che i corpi, quando li vediamo, sono graziosi e belli. Forse da un soffio dipende che uno sia vigoroso e bello nei suoi lineamenti; ma la temperanza che rapporto ha con un soffio? Anzi, non cerca esso, al contrario, *[35]* il suo benessere fra abbracci e contatti dove possa riscaldarsi, e non desidera forse un fresco moderato e non si avvicina a cose molli, morbide, levigate? Che importa al soffio la ripartizione delle cose secondo il merito?

Sono eterni quei valori che la virtù contempla, e tutti gli altri intelligibili con cui l'anima entra in contatto, *[40]* oppure la virtù nasce in qualcuno, lo assiste e infine perisce? Ma allora chi ne è il creatore e come la produce? Poiché, in tal caso, costui dovrebbe sussistere. Le virtù devono dunque essere eterne e permanenti come i concetti della geometria. Ma se le virtù sono eterne e permanenti, non sono corporee; perciò anche l'essere, in cui la virtù dimora, dev'esser tale, cioè non deve essere corpo, *[45]* poiché la natura corporea non persiste ma scorre tutta quanta.

8¹. *[Soltanto l'anima penetra ovunque]*

Ma se essi, osservando le azioni dei corpi – riscaldare, raffreddare, spingere, pesare – pongono fra queste il posto dell'anima per farla appartenere così all'ambito dell' attività, anzitutto ignorano che questi *[5]* corpi producono tali effetti con le forze incorporee che sono in essi; e ignorano ancora che noi apprezziamo l'anima non per queste forze, ma per il pensare, il percepire, il ragionare, il desiderare, il prendersi cura con saggezza e in bellezza[172]; e tutte queste cose esigono un'essenza diversa. E così, dopo aver trasferito nei corpi le potenze proprie delle realtà incorporee, *[10]* non lasciano più alcuna potenza agli esseri incorporei.

Che invece i corpi possano quello che possono per mezzo di forze incorporee, diventa chiaro da ciò che segue. Essi ammetteranno certo che qualità e quantità sono cose diverse, che ogni corpo è quantità (però non ogni corpo è qualità: per esempio, la materia). *[15]* Ma, ammettendo questo, ammetteranno pure che la qualità, essendo diversa dalla quantità, è diversa anche dal corpo. Se essa non è quantità, come potrà essere corpo, se ogni corpo è quantità? E se ogni corpo e ogni massa, come abbiamo detto[173], una volta divisi, non sono più quello che erano, la medesima qualità persiste interamente, malgrado questo sminuzzamento, *[20]* in ogni singola particella del corpo: la dolcezza del

ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ἡ αὐτὴ ὅλη ποιότης μένει, οἷον γλυκύτης ἡ τοῦ μέλιτος οὐδὲν ἔλαττον γλυκύτης ἐστὶν ἡ ἐφ' ἑκάστῳ, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ γλυκύτης. Ὁμοίως καὶ αἱ ἄλλαι. Ἔπειτα, εἰ σώματα ἦσαν αἱ δυνάμεις, ἀναγκαῖον ἦν τὰς μὲν ἰσχυρὰς τῶν δυνάμεων μεγάλους *[25]* ὄγκους, τὰς δὲ ὀλίγον δρᾶν δυναμένας ὄγκους μικροὺς εἶναι. Εἰ δὲ μεγάλων μὲν ὄγκων μικραί, ὀλίγοι δὲ καὶ μικρότατοι τῶν ὄγκων μεγίστας ἔχουσι τὰς δυνάμεις, ἄλλῳ τινὶ ἢ μεγέθει τὸ ποιεῖν ἀναθετέον· ἀμεγέθει ἄρα. Τὸ δὲ ὕλην μὲν τὴν αὐτὴν εἶναι σῶμα, ὥς φασιν, οὖσαν, διάφορα *[30]* δὲ ποιεῖν ποιότητας προσλαβοῦσαν, πῶς οὐ δῆλον ποιεῖ τὰ προσγενόμενα λόγους ἀύλους καὶ ἀσωμάτους εἶναι; Μή, διότι πνεύματος ἢ αἵματος ἀποστάντων ἀποθνῄσκει τὰ ζῷα, λεγόντων. Οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων εἶναι, οὐδ' ἄνευ πολλῶν ἄλλων, ὧν οὐδὲν ἂν ἡ ψυχὴ εἴη. Καὶ *[35]* μὴν οὔτε πνεῦμα διὰ πάντων οὔτε αἷμα, ψυχὴ δέ.

8[2]. Ἔτι εἰ σῶμα οὖσα ἡ ψυχὴ διῆλθε διὰ παντός, κἂν κραθεῖσα εἴη, ὃν τρόπον τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἡ κρᾶσις. Εἰ δὲ ἡ τῶν σωμάτων κρᾶσις οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἐᾷ εἶναι τῶν κραθέντων, οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ ἔτι ἐνεργείᾳ ἐνείη τοῖς *[5]* σώμασιν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον ἀπολέσασα τὸ εἶναι ψυχή· ὥσπερ, εἰ γλυκὺ καὶ πικρὸν κραθείη, τὸ γλυκὺ οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἔχομεν ψυχήν. Τὸ δὲ δὴ σῶμα ὂν σώματι κεκρᾶσθαι ὅλον δι' ὅλων, ὡς ὅπου ἂν ᾖ θάτερον, καὶ θάτερον εἶναι, ἴσον ὄγκων ἀμφοτέρων καὶ τόπον κατεχόντων, καὶ *[10]* μηδεμίαν αὔξην γεγονέναι ἐπεμβληθέντος τοῦ ἑτέρου, οὐδὲν ἀπολείψει ὃ μὴ τέμῃ. Οὐ γὰρ κατὰ μεγάλα μέρη παραλλὰξ ἡ κρᾶσις –οὕτω γάρ φησι παράθεσιν ἔσεσθαι –διεληλυθὸς δὲ διὰ παντὸς τὸ ἐπεμβληθέν, ἔτι εἰ σμικρότερον –ὅπερ ἀδύνατον, τὸ ἔλαττον ἴσον γενέσθαι τῷ *[15]* μείζονι –ἀλλ' οὖν διεληλυθὸς πᾶν τέμοι κατὰ πᾶν· ἀνάγκη τοίνυν, εἰ καθ' ὁτιοῦν σημεῖον καὶ μὴ μεταξὺ σῶμα ἔσται ὃ μὴ τέτμηται, εἰς σημεῖα τὴν διαίρεσιν τοῦ σώματος γεγονέναι, ὅπερ ἀδύνατον. Εἰ δέ, ἀπείρου τῆς τομῆς οὔσης –ὃ γὰρ ἂν λάβῃς σῶμα, διαιρετόν ἐστιν –*[20]* οὐ δυνάμει μόνον, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ ἄπειρα ἔσται. Οὐ τοίνυν ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν δυνατὸν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχὴ δι' ὅλων· ἀσώματος ἄρα.

miele, per esempio, non è meno dolcezza nella singola parte che nel tutto. Dunque, la dolcezza non è un corpo. Ed è così delle altre qualità.

Inoltre: se le forze fossero corpi, sarebbe necessario che forze più possenti avessero *[25]* grandi masse e quelle più deboli piccole masse. Ma se invece piccole forze sono in grandi masse, mentre piccole anzi piccolissime masse posseggono enormi potenze, allora questa attività va attribuita a qualcosa che non è grandezza: cioè all'inesteso. E se la materia, come dicono[174], è sempre la stessa, vale a dire corpo, e tuttavia produce cose differenti *[30]* a seconda delle qualità che riceve, non è forse evidente che queste aggiunte sono concetti immateriali e incorporei? E non vengano a dirci che i viventi muoiono perché il soffio o il sangue li abbandonano.

Certamente, senza queste cose non è possibile vivere; ma è impossibile vivere anche senza molte altre, nessuna delle quali è l'anima. Eppure, *[35]* né soffio né sangue penetrano ovunque, ma soltanto l'anima.

8². *[L'anima è incorporea]*

E poi, se l'anima che penetra nel tutto fosse commista, la commistione si effettuerebbe nello stesso modo che negli altri corpi. Se la commistione non lascia sussistere in atto nessuno dei corpi commisti, nemmeno l'anima rimarrebbe in atto *[5]* nei corpi ma solo in potenza, cessando così di essere anima: come quando mescolando il dolce e l'amaro, il dolce non c'è più. Ma allora non avremmo più anima.

Se essa è un corpo ed è commista al corpo da parte a parte[175] (in questa commistione totale dove c'è l'uno dei corpi c'è anche l'altro, poiché ambedue sono masse eguali ed occupano lo stesso luogo; e poi nessun aumento *[10]* si effettua nel primo per l'intervento del secondo), non lascerà alcun punto in cui non penetri. La commistione non avviene infatti per l'accostamento di grandi parti alternate (si avrebbe così quella che vien chiamata «giustapposizione» [176], ma la cosa introdotta penetra in tutto il corpo, anche se più piccola; però è impossibile che il più piccolo si eguagli in estensione *[15]* al più grande: comunque, mentre lo penetra, lo ridurrebbe tutto in frantumi.

Ora, se deve frantumarlo in tutti i singoli punti e se non rimane alcuna parte che esso non attraversi, sarebbe necessario che il corpo si dividesse in punti: ma ciò è impossibile. Se la divisione procedesse all'infinito (ma un corpo, per piccolo che tu lo prenda, è sempre divisibile), *[20]* l'infinito dovrebbe esistere non solo in potenza, ma anche in atto. È impossibile dunque che un corpo penetri totalmente un altro parte per parte. Ma l'anima penetra ovunque: essa è dunque incorporea.

8[3]. Τὸ δὲ καὶ φύσιν μὲν προτέραν τὸ αὐτὸ πνεῦμα λέγειν, ἐν δὲ ψυχρῷ γενομένην καὶ στομωθεῖσαν ψυχὴν γίνεσθαι λεπτοτέραν ἐν ψυχρῷ γιγνομένην –ὃ δὴ καὶ αὐτὸ ἄτοπον· πολλὰ γὰρ ζῷα ἐν θερμῷ γίγνεται καὶ ψυχὴν *[5]* ἔχει οὐ ψυχθεῖσαν – ἀλλ' οὖν φασί γε προτέραν φύσιν ψυχῆς εἶναι κατὰ συντυχίας τὰς ἔξω γιγνομένην. Συμβαίνει οὖν αὐτοῖς τὸ χεῖρον πρῶτον ποιεῖν καὶ πρὸ τούτου ἄλλο ἔλαττον, ἣν λέγουσιν ἕξιν, ὁ δὲ νοῦς ὕστατος ἀπὸ τῆς ψυχῆς δηλονότι γενόμενος. Ἢ εἰ πρὸ πάντων νοῦς, ἐφεξῆς ἔδει *[10]* ψυχὴν ποιεῖν, εἶτα φύσιν, καὶ αἰεὶ τὸ ὕστερον χεῖρον, ᾗπερ πέφυκεν. Εἰ οὖν καὶ ὁ θεὸς αὐτοῖς κατὰ τὸν νοῦν ὕστερος καὶ γεννητὸς καὶ ἐπακτὸν τὸ νοεῖν ἔχων, ἐνδέχοιτο ἂν μηδὲ ψυχὴν μηδὲ νοῦν μηδὲ θεὸν εἶναι. Εἰ τὸ δυνάμει, μὴ ὄντος πρότερον τοῦ ἐνεργείᾳ καὶ νοῦ, γένοιτο, οὐδὲ ἥξει εἰς *[15]* ἐνέργειαν. Τί γὰρ ἔσται τὸ ἄγον μὴ ὄντος ἑτέρου παρ' αὐτὸ προτέρου; Εἰ δ' αὐτὸ ἄξει εἰς ἐνέργειαν, ὅπερ ἄτοπον, ἀλλὰ βλέπον γε πρός τι ἄξει, ὃ οὐ δυνάμει, ἐνεργείᾳ δὲ ἔσται. Καίτοι τὸ ἀεὶ μένειν τὸ αὐτὸ εἴπερ τὸ δυνάμει ἕξει καθ' ἑαυτό,[b] εἰς ἐνέργειαν ἄξει, καὶ τοῦτο κρεῖττον ἔσται τοῦ *[20]* δυναμένου οἷον ὀρεκτὸν ὂν ἐκείνου. Πρότερον ἄρα τὸ κρεῖττον καὶ ἑτέραν φύσιν ἔχον σώματος καὶ ἐνεργείᾳ ὂν ἀεί· πρότερον ἄρα καὶ νοῦς καὶ ψυχὴ φύσεως. Οὐκ ἄρα οὕτως ψυχὴ ὡς πνεῦμα οὐδ' ὡς σῶμα. Ἀλλ' ὅτι μὲν μὴ σῶμα λέγοιτ' ἄν, καὶ εἴρηται καὶ ἄλλοις ἕτερα, ἱκανὰ δὲ καὶ *[25]* ταῦτα.

8[4]. Ἐπεὶ δὲ ἄλλης φύσεως, δεῖ ζητεῖν, τίς αὕτη. Ἆρ' οὖν ἕτερον μὲν σώματος, σώματος δέ τι, οἷον ἁρμονία; Τοῦτο γὰρ ἁρμονίαν τῶν ἀμφὶ Πυθαγόραν λεγόντων ἕτερον τρόπον ᾠήθησαν αὐτὸ τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον καὶ ἡ *[5]* περὶ χορδὰς ἁρμονία. Ὡς γὰρ ἐνταῦθα ἐντεταμένων τῶν χορδῶν ἐπιγίνεταί τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, ὃ λέγεται ἁρμονία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ ἡμετέρου σώματος ἐν κράσει ἀνομοίων γινομένου τὴν ποιὰν κρᾶσιν ζωήν τε ἐργάζεσθαι καὶ ψυχὴν οὖσαν τὸ ἐπὶ τῇ κράσει πάθημα. Ὅτι *[10]* δὲ ἀδύνατον, πολλὰ ἤδη πρὸς ταύτην τὴν δόξαν εἴρηται· καὶ

8³. *[Intelligenza e anima sono anteriori alla natura]*

Essi affermano poi che il soffio in se stesso sia in un primo tempo soltanto potenza vegetativa e che diventi anima entrando nel freddo e temprandosi in esso, attraverso un progressivo assottigliamento; ma anche questo è assurdo, poiché molti viventi nascono nel caldo e posseggono un'anima *[5]* che non ha subìto alcun raffreddamento. Essi affermano dunque che il principio vegetativo è anteriore all'anima e diventerebbe anima solo per circostanze esterne[177]. Avviene così che essi attribuiscano il primo posto a ciò che è inferiore, anzi, prima di questo ne pongono un altro, ancora minore, che essi chiamano «stato»: sicché l'Intelligenza è l'ultima in quanto nasce, ovviamente, dall'anima![178] Ma se l'Intelligenza è anteriore a tutte le cose, bisogna porre l'anima subito dopo *[10]* e poi la potenza vegetativa, e l'inferiore al posto più basso, secondo l'ordine naturale.

Se dunque, secondo loro, Dio stesso viene dopo l'Intelligenza ed è generato e possiede il pensiero come cosa importata, allora sarebbe possibile che non esistano né anima, né Intelligenza, né Dio, poiché l'essere in potenza non esisterebbe né passerebbe all'atto, se prima non ci fosse l'essere in atto. *[15]* Che cosa lo condurrebbe all'atto, se non esistesse, al di là di lui, un altro essere anteriore? E se egli portasse se stesso all'atto (cosa assurda!), almeno dovrebbe guardare a qualcosa che non sarà in potenza ma in atto. Eppure, se un essere potenziale ha la capacità di rimanere sempre se stesso, può passare da se stesso all'atto; e questo vale di più *[20]* di ciò che è in potenza, in quanto è l'oggetto, in certo modo, del suo desiderio.

È dunque anteriore ciò che vale di più e possiede una natura diversa dal corpo ed è sempre in atto. Sono perciò anteriori alla potenza vegetativa l'Intelligenza e l'anima. L'anima dunque non è simile né a un soffio, né a un corpo. Che non possa dirsi corpo, l'hanno affermato altri e con altri argomenti[179]. Ma anche i nostri possono bastare. *[25]*

8⁴. *[L'anima non è armonia]*

Poiché l'anima è di altra natura, bisogna cercare quale essa sia. È forse diversa dal corpo, pur essendo qualcosa del corpo, come una armonia? I Pitagorici, pur intendendo questa armonia in un altro senso, hanno creduto che essa fosse simile *[5]* all'armonia che è nelle corde[180]. Se le corde sono tese, sopraggiunge ad esse qualcosa, una certa affezione, che vien chiamata armonia; allo stesso modo, poiché il nostro corpo consiste di una commistione di parti dissimili, la loro commistione, così e così qualificata, produce vita ed anima, la quale perciò sarebbe l'affezione di quel miscuglio. *[10]*

Per dimostrare che ciò è impossibile, molti argomenti sono stati già

γάρ, ὅτι τὸ μὲν πρότερον ἡ ψυχή, ἡ δ' ἁρμονία ὕστερον, καὶ ὡς τὸ μὲν ἄρχει τε καὶ ἐπιστατεῖ τῷ σώματι καὶ μάχεται πολλαχῇ, ἁρμονία δὲ οὐκ ἂν οὖσα ταῦτα ποιοῖ, καὶ ὡς τὸ μὲν οὐσία, ἡ δ' ἁρμονία οὐκ οὐσία, καὶ ὅτι ἡ [15] κρᾶσις τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν συνέσταμεν, ἐν λόγῳ οὖσα ὑγεία ἂν εἴη, καὶ ὅτι καθ' ἕκαστον μέρος ἄλλως κραθὲν εἴη ἂν ψυχὴ ἑτέρα, ὥστε πολλὰς εἶναι, καὶ τὸ δὴ μέγιστον, ὡς ἀνάγκη πρὸ τῆς ψυχῆς ταύτης ἄλλην ψυχὴν εἶναι τὴν ποιοῦσαν τὴν ἁρμονίαν ταύτην, οἷον ἐπὶ τῶν ὀργάνων τὸν [20] μουσικὸν τὸν ἐντιθέντα ταῖς χορδαῖς τὴν ἁρμονίαν λόγον ἔχοντα παρ' αὐτῷ, καθ' ὃν ἁρμόσει. Οὔτε γὰρ ἐκεῖ αἱ χορδαὶ παρ' αὐτῶν οὔτ' ἐνταῦθα τὰ σώματα ἑαυτὰ εἰς ἁρμονίαν ἄγειν δυνήσεται. Ὅλως δὲ καὶ οὗτοι ἐξ ἀψύχου ἔμψυχα ποιοῦσι καὶ τὰ ἐξ ἀτάκτων[a] κατὰ συντυχίαν τεταγμένα [25] καὶ τὴν τάξιν οὐκ ἐκ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' αὐτὴν ἐκ τῆς αὐτομάτου τάξεως τὴν ὑπόστασιν εἰληφέναι. Τοῦτο δὲ οὔτε ἐν τοῖς κατὰ μέρος οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις δυνατὸν γενέσθαι. Οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία.

8[5]. Τὸ δὲ τῆς ἐντελεχείας ὧδ' ἄν τις ἐπισκέψαιτο, πῶς περὶ ψυχῆς λέγεται· τὴν ψυχήν φασιν ἐν τῷ συνθέτῳ εἴδους τάξιν ὡς πρὸς ὕλην τὸ σῶμα ἔμψυχον[a] ἔχειν, σώματος δὲ οὐ παντὸς εἶδος οὐδὲ ᾗ σῶμα, ἀλλὰ φυσικοῦ [5] ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Εἰ μὲν οὖν ᾗ παραβέβληται ὡμοίωται, ὡς μορφὴ ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν, καὶ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμμερίζεσθαι τὴν ψυχήν, καὶ ἀποκοπτομένου τινὸς μέρους μετὰ τοῦ ἀποκοπέντος ψυχῆς μόριον εἶναι, τήν τε ἐν τοῖς ὕπνοις ἀναχώρησιν [10] μὴ γίνεσθαι, εἴπερ δεῖ προσφυᾶ τὴν ἐντελέχειαν οὗ ἐστιν εἶναι, τὸ δ' ἀληθές, μηδὲ ὕπνον γίνεσθαι· καὶ μὴν ἐντελεχείας οὔσης οὐδὲ ἐναντίωσιν λόγου πρὸς ἐπιθυμίας, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν δι' ὅλου πεπονθέναι τὸ πᾶν οὐ διαφωνοῦν ἑαυτῷ. Αἰσθήσεις δὲ μόνον δυνατὸν ἴσως [15] γίνεσθαι, τὰς δὲ νοήσεις ἀδύνατον. Διὸ καὶ αὐτοὶ ἄλλην ψυχὴν ἢ νοῦν εἰσάγουσιν, ὃν ἀθάνατον τίθενται. Τὴν οὖν λογιζομένην ψυχὴν ἄλλως ἐντελέχειαν ἢ τοῦτον τὸν τρόπον ἀνάγκη εἶναι, εἰ δεῖ τῷ ὀνόματι τούτῳ χρῆσθαι. Οὐδ' ἡ αἰσθητική, εἴπερ καὶ αὕτη τῶν αἰσθητῶν ἀπόντων [20] τοὺς τύπους ἔχει, αὐτοὺς οὐ μετὰ τοῦ σώματος ἄρα ἕξει· εἰ δὲ μὴ οὕτως, ἐνέσονται ὡς μορφαὶ καὶ εἰκόνες· ἀλλ' ἀδύνατον ἄλλους δέχεσθαι, εἰ οὕτως ἐνεῖεν. Οὐκ ἄρα ὡς ἀχώριστος ἐντελέχεια. Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ἐπιθυμοῦν, μὴ σιτίων

portati contro questa teoria. Si è obiettato, per esempio, che l'anima viene prima e l'armonia, invece, dopo; che l'anima domina e comanda al corpo e spesso lo combatte[181], mentre, se ne fosse l'armonia, non potrebbe fare nulla di simile; che l'anima è sostanza e l'armonia non è sostanza, e che *[15]* la commistione degli elementi di cui siamo composti, se è regolata, è la salute[182]; che per ciascuna parte del corpo, essendo diversamente commista, ci sarebbe un'anima diversa, sicché le anime sarebbero molte; e, soprattutto, che è necessario che prima di questa anima ci sia un'altra anima che produce l'armonia, come, negli strumenti, *[20]* c'è il musicista che infonde l'armonia nelle corde, in quanto ha in sé il rapporto secondo il quale deve armonizzarle. Infatti, le corde non potranno mai accordarsi per se stesse, né lo potranno i corpi. In generale, anche costoro fanno nascere gli esseri animati da ciò che è inanimato, e gli esseri ordinati da un concorso casuale di cose disordinate; *[25]* non fanno derivare l'ordine dall'anima, ma fanno derivare l'anima da un ordine casuale. Ma questo non può accadere né negli individui né nell'universo. L'anima, dunque, non è armonia[183].

8⁵. *[L'anima non è entelechia]*

Ed ora esaminiamo in che senso si applichi all'anima il termine entelechia. Si dice che l'anima tiene, nel composto umano, il posto della forma rispetto alla materia; essa però non è forma di qualsiasi corpo, cioè di un corpo in quanto tale, ma di un «corpo naturale *[5]* organico che ha la vita in potenza»[184]. Ora, se essa è assimilata a ciò con cui è messa a raffronto – come la forma di una statua rispetto al bronzo – l'anima deve, qualora il corpo venga diviso, dividersi anch'essa e, se una parte del corpo sia amputata, una parte dell'anima è amputata insieme con essa; il ritiro dell'anima durante il sonno *[10]* non è ammissibile, poiché l'entelechia deve aderire a ciò di cui è entelechia; ma, in verità, nemmeno il sonno potrebbe esistere. Se fosse entelechia, non ci sarebbe conflitto fra ragione e desiderî; e poiché non è mai in dissenso con se stessa, sarebbe tutta pervasa da un senso di unità e di identità. Forse potrebbero essere possibili le sensazioni, *[15]* non certo i pensieri, Perciò anch'essi ammettono un'altra anima, o meglio, un'intelligenza, che considerano immortale.

È dunque necessario che l'anima razionale sia entelechia in un altro senso, se si vuole proprio adoperare questo termine. Anche l'anima sensitiva, dato che essa conserva le impronte degli oggetti assenti, *[20]* potrà conservarle senza l'aiuto del corpo; altrimenti, esse vi sarebbero come forme e immagini; ma se vi fossero in questo modo, sarebbe impossibile che ne ricevesse delle altre. L'anima sensitiva non è dunque un'entelechia inseparabile dal corpo.

Nemmeno la parte appetitiva, che desidera non solo cibi e bevande,

μηδὲ ποτῶν ἀλλ' ἄλλων παρὰ τὰ τοῦ σώματος, οὐδ' *[25]* αὐτὸ ἀχώριστος ἐντελέχεια. Λοιπὸν δὲ τὸ φυτικὸν ἂν εἴη, ὃ ἀμφισβήτησιν ἂν δόξειεν ἔχειν, μὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἐντελέχεια ἀχώριστος ᾖ. Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο φαίνεται οὕτως ἔχον. Εἰ γὰρ ἡ ἀρχὴ παντὸς φυτοῦ περὶ τὴν ῥίζαν καὶ αὐαινομένου τοῦ ἄλλου σώματος περὶ τὴν ῥίζαν καὶ τὰ *[30]* κάτω ἐν πολλοῖς τῶν φυτῶν, ἡ ψυχή δηλονότι[b] ἀπολιποῦσα τὰ ἄλλα μέρη εἰς ἕν τι συνεστάλη· οὐκ ἄρα ἦν ἐν τῷ ὅλῳ ὡς ἀχώριστος ἐντελέχεια. Καὶ γὰρ αὖ ἐστι πρὶν αὐξηθῆναι τὸ φυτὸν ἐν τῷ ὀλίγῳ ὄγκῳ. Εἰ οὖν καὶ εἰς ὀλίγον ἔρχεται ἐκ μείζονος φυτοῦ καὶ ἐξ ὀλίγου ἐπὶ πᾶν, τί *[35]* κωλύει καὶ ὅλως χωρίζεσθαι; Πῶς δ' ἂν καὶ ἀμερὴς οὖσα μεριστοῦ τοῦ σώματος ἐντελέχεια γένοιτο; Ἥ τε αὐτὴ ψυχὴ ἐξ ἄλλου ζῴου ἄλλου γίνεται· πῶς οὖν ἡ τοῦ προτέρου τοῦ ἐφεξῆς ἂν γένοιτο, εἰ ἦν ἐντελέχεια ἑνός; Φαίνεται δὲ τοῦτο ἐκ τῶν μεταβαλλόντων ζῴων εἰς ἄλλα ζῷα. *[40]* Οὐκ ἄρα τῷ εἶδος εἶναί τινος τὸ εἶναι ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οὐσία οὐ παρὰ τὸ ἐν σώματι ἱδρῦσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ' οὖσα πρὶν καὶ τοῦδε γενέσθαι, οἷον ζῴου οὐ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει. Τίς οὖν οὐσία αὐτῆς; Εἰ δὲ μήτε σῶμα, μήτε πάθος σώματος, πρᾶξις δὲ καὶ ποίησις, καὶ πολλὰ *[45]* καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς, οὐσία παρὰ τὰ σώματα οὖσα ποία τίς ἐστιν; Ἢ δῆλον ὅτι ἥν φαμεν ὄντως οὐσίαν εἶναι. Τὸ μὲν γὰρ γένεσις, ἀλλ' οὐκ οὐσία, πᾶν τὸ σωματικὸν εἶναι λέγοιτ' ἄν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος σῳζόμενον, *[50]* καθόσον ἂν αὐτοῦ μεταλαμβάνῃ.

9. Ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίνεται οὔτε ἀπόλλυται· ἢ τὰ ἄλλα πάντα οἰχήσεται, καὶ οὐκ ἂν ὕστερον γένοιτο τούτου ἀπολωλότος, ὃ παρέχει αὐτοῖς σωτηρίαν, τοῖς τε ἄλλοις *[5]* καὶ τῷδε τῷ παντὶ διὰ ψυχῆς σῳζομένῳ καὶ κεκοσμημένῳ. Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὕτη[a] δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα, αὕτη[b] δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα. Οὐ γὰρ δὴ πάντα *[10]* ἐπακτῷ ζωῇ χρῆται· ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν· ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν. Ἔνθα δὴ καὶ τὸ θεῖον ἅπαν καὶ τὸ μακάριον ἱδρῦσθαι δεῖ ζῶν παρ' αὐτοῦ

ma anche cose diverse da quelle corporee, [25] può essere un'entelechia inseparabile.

Rimane la parte vegetativa, della quale si potrebbe sospettare che sia un'inseparabile entelechia in codesto senso. Eppure, nemmeno questa appare tale. Infatti, poiché il principio di ogni pianta è nella radice, anche quando il resto del corpo sia inaridito, l'anima se ne sta, in molte piante, nella radice [30] e nelle parti inferiori, evidentemente perché essa ha abbandonato le altre parti e si è contratta in una sola: dunque essa non è nel tutto come inseparabile entelechia. Inoltre: prima che la pianta sia cresciuta, essa è in una piccola massa: se essa dunque va da una pianta più grande in una più piccola e da un piccolo spazio in una pianta intera, [35] che cosa le impedisce che essa si separi completamente?

E poi, se l'anima è priva di parti, come potrebbe diventare l'entelechia di un corpo divisibile? Ancora: la stessa anima passa da un animale all'altro; ma allora, come l'anima di un primo vivente può diventare l'anima del successivo, se essa era l'entelechia di un solo corpo? Questa obiezione appare chiara in quei viventi che si mutano in altri viventi. [40] L'anima dunque non ha il suo essere perché sia la forma di qualcosa: è invece una sostanza che non deve il suo essere al fatto che essa sia insediata in un corpo: poiché essa esisteva ancor prima di appartenere a un determinato essere vivente: mai il corpo genererà l'anima.

Qual è dunque la sua essenza? Se essa non è corpo, né modo di essere di un corpo, ma azione e creatività, [45] e se in essa e da essa scaturisce la molteplicità, se la sua essenza è estranea alla corporeità, che cosa è dunque[185]? È evidente che essa è ciò che noi chiamiamo vera sostanza. Poiché si può ben dire che il corporeo sia un divenire e non sostanza: «esso nasce e muore e non è realmente mai»[186] e si conserva perché partecipa dell'essere [50] e fintantoché ne partecipa.

9. *[L'anima è principio di movimento]*

Ma c'è un'altra realtà che possiede da se stessa l'essere, ed è l'Essere vero che non nasce né muore; tutte le altre cose si annienterebbero e non rinascerebbero più una volta che sia scomparso ciò che garantisce ad esse [5] e a questo universo, diretto e governato da un'anima, la loro conservazione. Essa, principio di movimento[187], fornisce il movimento a tutte le altre cose; essa, però, si muove da se stessa e dà al corpo inanimato quella vita che essa ha da se stessa e che non perde mai, proprio perché la possiede da se stessa. Non tutti i viventi, infatti, [10] ricevono dal di fuori la vita, altrimenti si andrebbe all'infinito; ma è necessario che esista una natura che viva di vita originaria e sia imperitura e immortale[188], in quanto è il principio della vita anche per gli altri esseri. Qui anche il Divino nella sua totalità e il Beato deve avere la sua dimora,

καὶ ὂν παρ' αὐτοῦ, πρώτως *[15]* ὂν καὶ ζῶν πρώτως, μεταβολῆς κατ' οὐσίαν ἄμοιρον, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον. Πόθεν γὰρ ἂν καὶ γένοιτο, ἢ εἰς τί ἀπόλοιτο; Καὶ εἰ δεῖ ἐπαληθεύειν τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν, αὐτὸ οὐ ποτὲ μὲν εἶναι, ποτὲ δὲ οὐκ εἶναι δεήσει. Ὡς καὶ τὸ λευκόν, αὐτὸ τὸ χρῶμα, οὐ ποτὲ μὲν *[20]* λευκόν, ποτὲ δὲ οὐ λευκόν· εἰ δὲ καὶ ὂν ἦν τὸ λευκὸν μετὰ τοῦ λευκὸν εἶναι, ἦν ἂν ἀεί· ἀλλὰ μόνον ἔχει τὸ λευκόν. Ὧι δ' ἂν τὸ ὂν ᾖ παρὸν παρ' αὐτοῦ καὶ πρώτως, ὂν ἀεὶ ἔσται. Τοῦτο τοίνυν τὸ ὂν πρώτως καὶ ἀεὶ ὂν οὐχὶ νεκρόν, ὥσπερ λίθον ἢ ξύλον, ἀλλὰ ζῶν εἶναι δεῖ, καὶ *[25]* ζωῇ καθαρᾷ κεχρῆσθαι, ὅσον ἂν αὐτοῦ μένῃ μόνον· ὃ δ' ἂν συμμιχθῇ χείρονι, ἐμπόδιον μὲν ἔχειν πρὸς τὰ ἄριστα – οὔτι γε μὴν τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀπολωλέναι – ἀναλαβεῖν δὲ τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν ἐπὶ τὰ αὑτοῦ ἀναδραμόν.

10. Ὅτι δὲ τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῇ ἀιδίῳ, δῆλον μὲν ποιεῖ καὶ τὸ μὴ σῶμα αὐτὴν δεδεῖχθαι. Καὶ μὴν οὐδὲ σχῆμα ἔχει οὐδὲ χρῶμα ἀναφής τε. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶνδε ἔστι δεικνύναι. Ὁμολογουμένου δὴ *[5]* ἡμῖν παντὸς τοῦ θείου καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ζωῇ ἀγαθῇ κεχρῆσθαι καὶ ἔμφρονι, σκοπεῖν δεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, οἷόν ἐστι τὴν φύσιν. Λάβωμεν δὲ ψυχὴν μὴ τὴν ἐν σώματι ἐπιθυμίας ἀλόγους καὶ θυμοὺς προσλαβοῦσαν καὶ πάθη ἄλλα ἀναδεξαμένην, ἀλλὰ τὴν ταῦτα *[10]* ἀποτριψαμένην καὶ καθόσον οἷόν τε μὴ κοινωνοῦσαν τῷ σώματι. Ἥτις καὶ δῆλον ποιεῖ, ὡς προσθῆκαι τὰ κακὰ τῇ ψυχῇ καὶ ἄλλοθεν, καθηραμένῃ δὲ αὐτῇ ἐνυπάρχει τὰ ἄριστα, φρόνησις καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή, οἰκεῖα ὄντα. Εἰ οὖν τοιοῦτον ἡ ψυχή, ὅταν ἐφ' ἑαυτὴν ἀνέλθῃ, πῶς οὐ τῆς *[15]* φύσεως ἐκείνης, οἵαν φαμὲν τὴν τοῦ θείου καὶ ἀιδίου παντὸς εἶναι; Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθὴς θεῖα ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον. Διὸ καὶ ὅστις τοιοῦτος *[20]* ἡμῶν ὀλίγον ἂν παραλλάττοι τῶν ἄνω τῇ ψυχῇ αὐτῇ μόνον τοῦτο, ὅσον ἐστὶν ἐν σώματι, ἐλαττούμενος. Διὸ καί, εἰ πᾶς ἄνθρωπος τοιοῦτος ἦν, ἢ πλῆθός τι τοιαύταις ψυχαῖς κεχρημένον, οὐδεὶς οὕτως ἦν ἄπιστος, ὡς μὴ πιστεύειν τὸ τῆς ψυχῆς αὐτοῖς πάντῃ ἀθάνατον εἶναι. Νῦν *[25]* δὲ πολλαχοῦ λελωβημένην τὴν ἐν τοῖς πλείστοις ψυχὴν ὁρῶντες οὔτε ὡς περὶ θείου οὔτε ὡς περὶ

quello che vive da se stesso ed è da se stesso, l'Essere primo *[15]* e il primo Vivente, libero per essenza dal mutamento, non soggetto né al nascere né al morire[189]. Donde nascerebbe infatti e dove finirebbe morendo[190]?

E se vogliamo considerare seriamente l'attributo «essere», questo non dovrà essere una volta essere e una volta non-essere: come anche il bianco, in quanto è colore, non è a volte bianco *[20]* e a volte non-bianco. Ma se il bianco, oltre che bianco, fosse anche ente, esso sarebbe per sempre; ma esso è soltanto bianco. Ma ciò che possiede l'essere, da se stesso e originariamente, sarà sempre essere.

Questo ente, che è originariamente ed eternamente ente, non è un che di morto, come una pietra o un legno, ma dev'essere vivente; e ciò che in lui persiste in sé solo, deve vivere *[25]* di vita pura; ma ciò che si frammischi a qualcosa di inferiore, diventa un ostacolo[191] per una realtà migliore; però non perde mai la sua propria natura, anzi riprende la sua antica condizione[192] se risale alla sua sede.

10. *[La catarsi ci rende consapevoli dell'immortalità]*

Che l'anima sia affine a una natura più divina, anzi alla natura eterna, risulta evidente dalla prova che abbiamo dato della sua incorporeità[193]. Infatti «essa non ha né forma né colore, ed è impalpabile»[194]. Ma lo possiamo dimostrare anche con altri argomenti.

Poiché abbiamo riconosciuto *[5]* che tutto ciò che è divino ed essere reale gode di una vita buona e saggia[195], dobbiamo esaminare quale sia la natura di ciò che vien dopo, a partire dall'anima nostra. Prendiamo però l'anima, non quella che, caduta nel corpo, accoglie desiderî e sentimenti irrazionali e si rende disponibile ad altre passioni, ma quella che, *[10]* purificatasi da tutte queste cose, non comunica più, per quanto le è possibile, col corpo[196]. Quest'anima inoltre ci mostra che i mali sono delle aggiunte esterne e vengono dal di fuori; ma, se essa si purifica, i valori superiori, la saggezza e le altre virtù, sono in lei come sue proprietà[197].

Ora, se tale è l'anima, quando risalga in se stessa, come non sarebbe *[15]* di quella natura che, secondo noi, appartiene a tutto ciò che è divino ed eterno? Infatti, la saggezza e la vera virtù, che sono divine, non potrebbero essere in cosa vile e mortale; ma è necessario che un tale essere sia divino perché partecipa del Divino per la sua affinità e consustanzialità. Perciò chiunque di noi sia tale, *[20]* è poco lontano dagli esseri superiori in ciò che riguarda l'anima, anche se, per il fatto che è nel corpo, ne è inferiore. Se tutti gli uomini fossero tali, o se la maggior parte di loro avesse un'anima simile, nessuno sarebbe così scettico da non credere che l'anima che è in loro sia del tutto immortale. *[25]* Ma poiché osservano che l'anima, spesso nella maggior parte di loro, è corrotta, non arrivano più a pensarla come divina e immortale.

ἀθανάτου χρήματος διανοοῦνται. Δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπείπερ τὸ προστεθὲν ἐμπόδιον ἀεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ᾧ προσετέθη γίγνεται. [30] Σκόπει δὴ ἀφελών, μᾶλλον δὲ ὁ ἀφελὼν ἑαυτὸν ἰδέτω καὶ πιστεύσει ἀθάνατος εἶναι, ὅταν ἑαυτὸν θεάσηται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγενημένον. Ὄψεται γὰρ νοῦν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ ἀιδίῳ τὸ ἀίδιον κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ [35] νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθείᾳ καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν· ὡς πολλάκις αὐτῷ δόξαι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρῆσθαι· χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβὰς εἰς τὴν [40] πρὸς αὐτὸ[a] ὁμοιότητα ἀτενίσας. Εἰ δ' ἡ κάθαρσις ποιεῖ ἐν γνώσει τῶν ἀρίστων εἶναι, καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἔνδον οὖσαι ἀναφαίνονται, αἳ δὴ καὶ ὄντως ἐπιστῆμαί εἰσιν. Οὐ γὰρ δὴ ἔξω που δραμοῦσα ἡ ψυχὴ σωφροσύνην καθορᾷ καὶ δικαιοσύνην, ἀλλ' αὐτὴ παρ' αὐτῇ ἐν τῇ κατανοήσει [45] ἑαυτῆς καὶ τοῦ ὃ πρότερον ἦν ὥσπερ ἀγάλματα ἐν αὐτῇ ἱδρυμένα ὁρῶσα οἷα ὑπὸ χρόνου ἰοῦ πεπληρωμένα καθαρὰ ποιησαμένη· οἷον εἰ χρυσὸς ἔμψυχος εἴη, εἶτα ἀποκρουσάμενος ὅσον γεηρὸν ἐν αὐτῷ, ἐν ἀγνοίᾳ πρότερον ἑαυτοῦ ὤν, ὅτι μὴ χρυσὸν ἑώρα, τότε δὴ αὐτὸν ἤδη τοῦ χρήματος [50] θαυμάσειεν ὁρῶν μεμονωμένον, καὶ ὡς οὐδὲν ἄρα ἔδει αὐτῷ κάλλους ἐπακτοῦ ἐνθυμοῖτο, αὐτὸς κρατιστεύων, εἴ τις αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐῴη εἶναι.

11. Περὶ τοιούτου χρήματος τίς ἂν ἀμφισβητοίη νοῦν ἔχων, ὡς οὐκ ἀθάνατον; Ὧι πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν οὐχ οἷόν τε ἀπολέσθαι· πῶς γὰρ οὐκ ἐπίκτητόν γε οὖσαν οὐδ' αὖ οὕτως ἔχουσαν, ὡς τῷ πυρὶ ἡ θερμότης [5] πάρεστι; Λέγω δὲ οὐχ ὡς ἐπακτὸν ἡ θερμότης τῷ πυρί, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ μὴ τῷ πυρί, ἀλλὰ τῇ ὑποκειμένῃ τῷ πυρὶ ὕλῃ. Ταύτῃ γὰρ καὶ διαλύεται τὸ πῦρ. Ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ οὕτω τὴν ζωὴν ἔχει, ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδεῖξαι. Ἢ γὰρ [10] οὐσία ἐστὶν ἡ ζωή, καὶ ἔστιν οὐσία ἡ τοιαύτη παρ' αὐτῆς ζῶσα —ὅπερ ἐστίν, ὃ ζητοῦμεν, ἡ ψυχή —καὶ τοῦτο ἀθάνατον ὁμολογοῦσιν, ἢ ἀναλύσουσιν ὡς σύνθετον καὶ τοῦτο πάλιν, ἕως ἂν εἰς ἀθάνατον ἔλθωσι παρ' αὐτοῦ κινούμενον, ᾧ μὴ θέμις θανάτου μοῖραν δέχεσθαι. Ἢ πάθος ἐπακτὸν τῇ ὕλῃ [15] λέγοντες τὴν ζωήν, παρ'

È necessario invece esaminarne la natura guardando al suo stato puro, poiché tutto ciò che le si aggiunge è sempre un ostacolo[198] alla conoscenza di ciò, cui sono state fatte le aggiunte. *[30]* Esamina dunque l'anima dopo aver eliminato ciò che essa non è; o meglio, la esamini colui che ha purificato se stesso e crederà di essere immortale, quando contempli se stesso in una sede intelligibile e pura. Egli vedrà allora una Intelligenza che non contempla nulla di sensibile, nessuna di queste cose mortali, ma nell'atto di intuire l'eterno con l'eterno; egli vedrà tutto ciò *[35]* che è nel mondo intelligibile, diventato egli stesso un cosmo intelligibile e splendente[199], illuminato dalla verità che procede dal Bene, il quale, su tutti gli esseri intelligibili, irraggia verità: sicché gli sembrerà spesso che questo verso sia stato detto con bellezza:

Salute: io sono per voi un dio immortale[200],

mentre egli ascende al Divino *[40]* ed è tutto proteso alla somiglianza con lui. Se la purificazione ci immette nella conoscenza delle cose migliori, anche le scienze, quelle che sono scienze autentiche, sono all'interno dell'anima. Infatti, non già vagando in qualche modo fuori, l'anima «contempla la temperanza e la giustizia»[201], ma le vede per se stessa nella coscienza *[45]* di ciò che essa è e di ciò che era in principio, e le vede insediate in se stessa, come statue coperte dalla ruggine del tempo, dalla quale essa le ripulisce: è come se dell'oro fosse animato e si liberasse poi del terriccio che lo ricopre[202]; esso era prima nell'ignoranza di se stesso poiché non vedeva l'oro, ma ora, vedendosi isolato, *[50]* stupirebbe del proprio splendore e penserebbe di non aver bisogno di alcuna bellezza estranea, poiché esso vale per se stesso ove lo si lasci esistere in se stesso.

11. *[La vita è sostanza: perciò l'anima è immortale]*

Chi, avendo senno, dubiterebbe che un tale essere non sia immortale? Egli possiede da se stesso una vita che non può perire; e come potrebbe perire se essa non è acquisita e non appartiene all'anima come il calore nel fuoco? *[5]* Voglio dire non che il calore sia acquisito dal fuoco, ma che sia acquisito, non dico dal fuoco, ma dalla materia che fa da substrato al fuoco: poiché in questa maniera anche il fuoco si distrugge. Ma l'anima non possiede la vita in questo senso: essa non è il substrato, cioè la materia della vita, come se la vita, aggiungendosi ad essa, la rivelasse anima. Infatti, *[10]* o la vita è sostanza, e allora una sostanza è vivente per se stessa – ed è proprio questo che cerchiamo: l'anima – ed essi dovranno riconoscere che essa è immortale, o la risolveranno come un composto, e così via, fino a quando arrivino a un immortale, che si muove da sé e che non è permesso sottoporre a un destino di morte; oppure diranno[203] che la vita è soltanto un'affezione acquisita dalla materia, *[15]* e allora saranno costretti a riconoscere

ὅτου τοῦτο τὸ πάθος ἐλήλυθεν εἰς τὴν ὕλην, αὐτὸ ἐκεῖνο ἀναγκασθήσονται ὁμολογεῖν ἀθάνατον εἶναι, ἄδεκτον ὂν τοῦ ἐναντίου ᾧ ἐπιφέρει. Ἀλλὰ γάρ ἐστι μία φύσις ἐνεργείᾳ ζῶσα.

12. Ἔτι εἰ πᾶσαν ψυχὴν φήσουσι φθαρτήν, πάλαι ἂν ἔδει πάντα ἀπολωλέναι· εἰ δὲ τὴν μέν, τὴν δ' οὔ, οἷον τὴν τοῦ παντὸς ἀθάνατον εἶναι, τὴν δ' ἡμετέραν μή, λεκτέον αὐτοῖς τὴν αἰτίαν. Ἀρχή τε γὰρ κινήσεως ἑκατέρα, καὶ ζῇ *[5]* παρ' αὑτῆς ἑκατέρα, καὶ τῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ ἐφάπτεται νοοῦσα τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ τά τε οὐρανοῦ ἐπέκεινα καὶ πᾶν ὅ ἐστι κατ' οὐσίαν ζητοῦσα καὶ μέχρι τῆς πρώτης ἀρχῆς ἀναβαίνουσα. Ἥ τε δὴ παρ' αὑτῆς ἐκ τῶν ἐν αὑτῇ θεαμάτων κατανόησις αὐτοεκάστου καὶ ἐξ ἀναμνήσεως *[10]* γιγνομένη πρὸ σώματός τε αὐτῇ δίδωσι τὸ εἶναι καὶ ἀιδίοις ἐπιστήμαις κεχρημένην ἀίδιον καὶ αὐτὴν εἶναι. Πᾶν τε τὸ λυόμενον σύνθεσιν εἰς τὸ εἶναι εἰληφὸς ταύτῃ διαλύεσθαι πέφυκεν, ᾗ συνετέθη. Ψυχὴ δὲ μία καὶ ἁπλῆ ἐνεργείᾳ οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις· οὐ τοίνυν ταύτῃ *[15]* φθαρήσεται. Ἀλλ' ἄρα μερισθεῖσα κερματιζομένη ἀπόλοιτο ἄν. Ἀλλ' οὐκ ὄγκος τις οὐδὲ ποσόν, ὡς ἐδείχθη, ἡ ψυχή. Ἀλλ' ἀλλοιωθεῖσα ἥξει εἰς φθοράν. Ἀλλ' ἡ ἀλλοίωσις φθείρουσα τὸ εἶδος ἀφαιρεῖ, τὴν δὲ ὕλην ἐᾷ· τοῦτο δὲ συνθέτου πάθος. Εἰ οὖν κατὰ μηδὲν τούτων οἷόν τε *[20]* φθείρεσθαι, ἄφθαρτον εἶναι ἀνάγκη.

13. Πῶς οὖν τοῦ νοητοῦ χωριστοῦ ὄντος ἥδε εἰς σῶμα ἔρχεται; Ὅτι, ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς νοητοῖς ζωὴν μόνον νοερὰν ἔχων ἐκεῖ ἀεὶ μένει – οὐ γὰρ ἔνι ὁρμὴ οὐδ' ὄρεξις – ὃ δ' ἂν ὄρεξιν προσλάβῃ ἐφεξῆς ἐκείνῳ *[5]* τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπιπλέον καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον καθὰ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδῖνον γεννῆσαι, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ. Καὶ τῇ σπουδῇ ταύτῃ περὶ τὸ αἰσθητὸν τεταμένη, μετὰ μὲν πάσης τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς *[10]* ὑπερέχουσα τοῦ διοικουμένου εἰς τὸ ἔξω καὶ τοῦ παντὸς συνεπιμελουμένη, μέρος δὲ διοικεῖν βουληθεῖσα μονουμένη καὶ ἐν

come immortale quell'essere dal quale quell'affezione discese nella materia, poiché esso non può ricevere il contrario di ciò che apporta[204]. Esiste dunque una natura unitaria che vive in atto.

12. *[L'Anima universale e l'anima nostra sono immortali]*

Inoltre: se diranno[205] che ogni anima è corruttibile, tutto dovrebbe essere già perito da lungo tempo; se diranno che una è corruttibile e l'altra no, che, per esempio, l'Anima del mondo è immortale e che la nostra non lo è, dovranno dirne la ragione: poiché tanto l'una che l'altra sono principio di movimento e vivono *[5]* per se stesse e sono in contatto con le stesse cose mediante la medesima facoltà, pensando sia le cose celesti sia le cose ultracelesti, cercando tutto ciò che è essenzialmente e salendo sino al primo Principio.

E poi, la conoscenza di ciascun essere che essa ricava per se stessa dagli enti che contempla nel suo intimo, dipende dalla reminiscenza *[10]* e dà ad essa un'esistenza che è anteriore al corpo, cioè un'esistenza eterna, in quanto si serve di eterne conoscenze[206]. Tutto ciò che si dissolve, avendo ottenuto l'esistenza per via di composizione, deve dissolversi naturalmente allo stesso modo in cui fu composto; l'anima, però, è una natura unitaria e semplice che vive in atto, perciò *[15]* non perirà mai. Ma forse potrebbe perire se fosse divisa e frantumata?

Ma l'anima non è una massa, né una quantità, come abbiamo dimostrato[207].

Forse potrebbe avviarsi alla distruzione per alterazione?

L'alterazione, però, quando distrugge, sopprime la forma e lascia stare la materia; ma ciò accade soltanto al composto. Se dunque l'anima *[20]* non può essere distrutta, essa è necessariamente incorruttibile.

13. *[L'anima non discende tutta nel corpo]*

Se l'essere intelligibile è separato, come mai l'anima entra in un corpo?

Tutto ciò che è soltanto Intelligenza, impassibile fra gli enti, possiede una vita puramente intellettuale e permane lassù in eterno: perché in lui non ci sono né impulsi né desideri. Ma l'essere che vien dopo *[5]* l'Intelligenza, qualora accolga in sé il desiderio, si protende, proprio per il sopraggiungere di questo desiderio, verso un più ampio spazio e cerca di creare un ordine che sia conforme a quello contemplato nell'Intelligenza[208]: egli ne è come gravido e, già nei dolori del parto, ha l'ansia di creare e crea. Così l'anima, tutta protesa per questa ansia verso il sensibile e pur librandosi, insieme con l'Anima universale, *[10]* al di sopra di ciò che questa governa, e partecipando alla provvidenza dell'universo, è bramosa, d'altra parte, di governarne da sola un frammento; venuta

ἐκείνῳ γιγνομένη, ἐν ᾧ ἐστιν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλά τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα. Οὔκουν οὐδὲ ὁ ταύτης νοῦς ἐμπαθής· αὕτη δὲ ὁτὲ μὲν ἐν *[15]* σώματι, ὁτὲ δὲ σώματος ἔξω, ὁρμηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα εἰς τὰ ἐπίταδε νοῦ, ἐνέργεια νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος, ἀθανάτου δι' ἀθανάτου, εἴπερ ἀεὶ καὶ αὐτὸς ὢν ἔσται δι' ἐνεργείας ἀπαύστου.

14. Περὶ δὲ τῆς τῶν ἄλλων ζῴων ψυχῆς, ὅσαι μὲν αὐτῶν σφαλεῖσαι καὶ μέχρι θηρίων ἧκον σωμάτων, ἀνάγκη καὶ ταύτας ἀθανάτους εἶναι. Εἰ δὲ ἔστιν ἄλλο τι εἶδος ψυχῆς, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ τῆς ζώσης φύσεως δεῖ καὶ *[5]* ταύτην εἶναι καὶ αὐτὴν οὖσαν ζωῆς τοῖς ζῴοις αἰτίαν, καὶ δὴ καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς· ἅπασαι γὰρ ὡρμήθησαν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ζωὴν ἔχουσαι οἰκείαν ἀσώματοί τε καὶ αὗται καὶ ἀμερεῖς καὶ οὐσίαι. Εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῆ οὖσαν τῷ συνθέτῳ † λυθήσεσθαι[a], καὶ ἡμεῖς *[10]* φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσπλασθὲν ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τούτῳ συνέσεσθαι ἐπὶ πλεῖστον· ἀφειμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολεῖσθαι, ἕως ἂν ᾖ, ὅθεν ἔχει τὴν ἀρχήν. Οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται.

15. Ἃ μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἀποδείξεως δεομένους ἐχρῆν λέγεσθαι, εἴρηται. Ἃ δὲ καὶ πρὸς τοὺς δεομένους πίστεως αἰσθήσει κεκρατημένης, ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα πολλῆς οὔσης ἐκλεκτέον, ἔκ τε ὧν θεοὶ ἀνεῖλον κελεύοντες *[5]* μῆνιν ψυχῶν ἠδικημένων ἱλάσκεσθαι τιμάς τε νέμειν τεθνηκόσιν ὡς ἐν αἰσθήσει οὖσι, καθὰ καὶ πάντες ἄνθρωποι ποιοῦσιν εἰς τοὺς ἀπεληλυθότας. Πολλαὶ δὲ ψυχαὶ πρότερον ἐν ἀνθρώποις οὖσαι σωμάτων ἔξω γενόμεναι οὐκ ἀπέστησαν τοῦ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους· αἳ δὴ καὶ μαντεῖα ἀποδειξάμεναι *[10]* εἴς τε τὰ ἄλλα χρῶσαι ὠφελοῦσι καὶ δεικνύουσι δι' αὐτῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν, ὅτι μή εἰσιν ἀπολωλυῖαι.

in questo mondo nel quale essa è, non appartiene tuttavia interamente al corpo, ma conserva ancora qualcosa fuori del corporeo. La sua intelligenza dunque non ne è affetta; essa stessa però ora è nel *[15]* corpo, ora fuori del corpo; ricevuto lo slancio da ciò che è Primo, essa procede sino al terzo per un atto dell'Intelligenza che rimane ferma nella propria identità e, per il tramite dell'anima, ricolma tutto di ordine e di bellezza: essere immortale per mezzo di un ente immortale, l'Intelligenza, esisterà eternamente per la sua inesauribile attività.

14. *[Tutte le anime sono immortali]*

Quanto alle anime degli altri esseri viventi, anche quelle che siano discese in corpi di bestie, è necessario che siano immortali. E qualora esista qualche altra specie di anima, anch'essa non può non provenire dall'essenza vivente, *[5]* poiché anch'essa è causa di vita per gli animali, com'è anche per l'anima che è nelle piante. Tutte quante infatti provennero da uno stesso principio, in quanto hanno una vita propria e sono incorporee anch'esse, indivisibili ed enti sostanziali.

Ma se diranno che l'anima umana, essendo tripartita[209], dopo tale composizione dovrà decomporsi, noi *[10]* risponderemo che le anime che si staccano dal corpo in stato di purezza abbandoneranno ciò che si è aggiunto durante il divenire; le altre invece lo conserveranno più a lungo; nemmeno l'elemento inferiore, una volta abbandonato, potrà mai perire, finché ci sia qualcosa che gli sia principio. Nulla, infatti, può essere eliminato dall'essere[210].

15. *[Immortalità e fede religiosa]*

E così abbiamo detto ciò che dovevamo dire a coloro che esigono una dimostrazione. Per coloro che richiedono una prova sensibile, possiamo ricavarla da una tradizione assai diffusa su questo soggetto dagli oracoli degli dei[211], i quali comandano *[5]* di placare l'ira delle anime offese, di rendere culto ai morti come se fossero ancora dotati di sensibilità: cose che tutti gli uomini fanno verso i defunti. Molte anime, che furono una volta in persone umane, uscite che siano dai corpi, non cessano dal beneficare gli uomini[212]; esse ci sono utili perché ci danno oracoli *[10]* ed altre cose ancora, ma dimostrano inoltre, col loro esempio, che anche le altre anime non sono perite.

IV 8 (6) ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΤΑ ΣΩΜΑΤΑ ΚΑΘΟΔΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

1. Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωήν τε ἀρίστην ἐνεργήσας *[5]* καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἱδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἱδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ *[10]* σώματος τοῦτο οὖσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὖσα ἐν σώματι. Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβάς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς *[15]* αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν. Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἁμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς φυγὰς θεόθεν γενόμενος ἥκειν *[20]* πίσυνος μαινομένῳ νείκει τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ᾐνίττοντο περί τε τούτου περί τε πολλῶν ἄλλων. Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ ποίησιν οὐ σαφεῖ εἶναι. Λείπεται δὴ ἡμῖν ὁ θεῖος Πλάτων, ὃς πολλά τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς εἶπε περί τε ἀφίξεως *[25]* αὐτῆς πολλαχῇ εἴρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὥστε ἐλπίδα ἡμῖν εἶναι λαβεῖν παρ' αὐτοῦ σαφές τι. Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος; Οὐ ταὐτὸν λέγων πανταχῇ φανεῖται, ἵνα ἄν τις ἐκ ῥᾳδίας τὸ τοῦ ἀνδρὸς βούλημα εἶδεν, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν πᾶν πανταχοῦ ἀτιμάσας καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα *[30]* κοινωνίαν τῆς ψυχῆς μεμψάμενος ἐν δεσμῷ τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν λέγει, καὶ τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχήν φησιν εἶναι· καὶ τὸ σπήλαιον αὐτῷ, ὥσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ ἄντρον, τόδε τὸ πᾶν – δοκῶ μοι – λέγειν, ὅπου *[35]* γε λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον ἐκ τοῦ σπηλαίου τῇ ψυχῇ φησιν εἶναι τὴν πρὸς τὸ νοητὸν πορείαν. Ἐν δὲ Φαίδρῳ πτερορρύησιν αἰτίαν τῆς ἐνταῦθα ἀφίξεως· καὶ περίοδοι αὐτῷ ἀνελθοῦσαν πάλιν φέρουσι τῇδε, καὶ κρίσεις δὲ καταπέμπουσιν ἄλλας ἐνταῦθα

1. *[L'anima è in ciascuno di noi per la perfezione del tutto]*

Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino; realizzando una vita migliore, *[5]* unificato col Divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale[213]. Ma dopo questo riposo in seno al Divino, disceso dall'Intelligenza alla riflessione, io mi domando come sia possibile, ora, questa discesa e in qual modo l'anima abbia potuto entrare nel *[10]* corpo, pur essendo in se stessa così come mi apparve, benché dimorante in un corpo.

Eraclito, che ci invita a questa ricerca, quando afferma la «necessità dei trapassi da contrario a contrario» e parla di una «via all'insù e all'ingiù» e di un «riposo nel cambiamento» e dell'«affanno *[15]* di affaticarsi e di ricominciare le stesse cose»[214], ci ha offerto delle immagini ma non si è curato di renderci chiaro il suo pensiero, forse perché è dovere che ciascuno cerchi da sé, come egli stesso aveva trovato cercando.

Empedocle disse[215] che è legge per le anime peccatrici di cadere quaggiù: egli stesso, esiliato dal dio, è qui disceso *[20]* perché ebbe fede nella «folle discordia»: perciò egli non ha chiarito il problema, credo, più di quanto abbiano fatto Pitagora e i suoi seguaci, che su di esso come su molti altri fecero soltanto delle allusioni. A Empedocle poi la forma poetica impediva di essere chiaro.

Ci resta dunque solo il divino Platone, il quale disse molte e nobili cose sull'anima nelle sue opere, e spesso anche sulla sua venuta quaggiù, *[25]* sicché abbiamo la speranza di trarre da lui qualcosa di chiaro. Che dice dunque questo filosofo? Sembra che egli non insegni ovunque le stesse cose in maniera che chiunque possa conoscere facilmente le sue intenzioni: egli però disprezza sempre tutto ciò che è sensibile e rimprovera all'anima la sua unione col corpo; *[30]* dice che essa è «in ceppi» ed è sepolta in esso e considera grande quella parola che nei misteri dice che l'anima è «in un carcere»; la «caverna» per lui, come l'«antro» per Empedocle, penso che voglia significare questo universo visibile, là dove *[35]* egli dice che la «liberazione dai ceppi» e la «risalita dalla caverna» sono per l'anima il cammino verso l'Intelligibile. Nel *Fedro* egli afferma che la perdita delle ali è la causa della sua venuta quaggiù; che determinati periodi <di tempo> riportano nuovamente quaggiù l'anima dopo la sua salita, e che sempre nuove anime sono

καὶ κλῆροι καὶ τύχαι καὶ *[40]* ἀνάγκαι. Καὶ ἐν τούτοις ἅπασι μεμψάμενος τὴν τῆς ψυχῆς ἄφιξιν πρὸς σῶμα, ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων τόν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα τήν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ πρὸς τὸ ἔννουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι δεδόσθαι, ἐπειδὴ *[45]* ἔννουν μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἷόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. Ἥ τε οὖν ψυχὴ ἡ τοῦ παντὸς τούτου χάριν εἰς αὐτὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπέμφθη, ἥ τε ἑκάστου ἡμῶν, πρὸς τὸ τέλεον αὐτὸ εἶναι· ἐπειδὴ ἔδει, ὅσα ἐν νοητῷ κόσμῳ, τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῴων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ *[50]* ὑπάρχειν.

2. Ὥστε ἡμῖν συμβαίνει περὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς παρ' αὐτοῦ μαθεῖν ζητήσασιν ἐξ ἀνάγκης ἐφάπτεσθαι καὶ περὶ ψυχῆς ὅλως ζητῆσαι, πῶς ποτε κοινωνεῖν σώματι πέφυκε, καὶ περὶ κόσμου φύσεως οἷόν τινα δεῖ αὐτὸν *[5]* τίθεσθαι, ἐν ᾧ ψυχὴ ἐνδιαιτᾶται ἑκοῦσα εἴτε ἀναγκασθεῖσα εἴτε τις ἄλλος τρόπος· καὶ περὶ ποιητοῦ δέ, εἴτε ὀρθῶς εἴτε ὡς ἡμέτεραι ψυχαὶ ἴσως, ἃς ἔδει σώματα διοικούσας χείρω δι' αὐτῶν εἴσω πολὺ δῦναι, εἴπερ ἔμελλον κρατήσειν, σκεδασθέντος μὲν ἂν ἑκάστου καὶ *[10]* πρὸς τὸν οἰκεῖον τόπον φερομένου –ἐν δὲ τῷ παντὶ πάντα ἐν οἰκείῳ κατὰ φύσιν κεῖται –πολλῆς δὲ καὶ ὀχλώδους προνοίας δεομένων, ἅτε πολλῶν τῶν ἀλλοτρίων αὐτοῖς προσπιπτόντων ἀεί τε ἐνδείᾳ συνεχομένων καὶ πάσης βοηθείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχερείᾳ δεομένων. Τὸ δὲ *[15]* τέλεόν τε ὂν καὶ ἱκανὸν καὶ αὔταρκες καὶ οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν βραχέος οἷον κελεύσματος δεῖται· καὶ ὡς πέφυκε ψυχὴ ἐθέλειν, ταύτῃ καὶ ἀεὶ ἔχει οὔτ' ἐπιθυμίας ἔχουσα οὔτε πάσχουσα· οὐδὲν γὰρ ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι. Διὸ καί φησι καὶ τὴν ἡμετέραν, εἰ μετ' ἐκείνης *[20]* γένοιτο τελέας, τελεωθεῖσαν καὶ αὐτὴν μετεωροπορεῖν καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν, ὅτε ἀφίσταται εἰς τὸ μὴ ἐντὸς εἶναι τῶν σωμάτων μηδέ τινος εἶναι, τότε καὶ αὐτὴν ὥσπερ τὴν τοῦ παντὸς συνδιοικήσειν ῥᾳδίως τὸ πᾶν, ὡς οὐ κακὸν ὂν ψυχῇ ὁπωσοῦν σώματι παρέχειν τὴν *[25]* τοῦ εὖ δύναμιν καὶ τοῦ εἶναι, ὅτι μὴ πᾶσα πρόνοια τοῦ χείρονος ἀφαιρεῖ τὸ ἐν τῷ ἀρίστῳ τὸ προνοοῦν μένειν. Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῷ τινι ποιήσει συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ *[30]* πρᾶττον

mandate quaggiù dalle Sentenze, dalla Sorte, dalla Fortuna, dalla [40] Necessità.

In tutti questi passi[216] Platone condanna la discesa dell'anima nel corpo; ma nel *Timeo*[217], parlando di questo universo, fa l'elogio del cosmo e afferma che esso è un dio beato: l'Anima è stata donata dalla bontà del Demiurgo affinché infondesse intelligenza all'universo, poiché [45] era necessario che esso fosse dotato di intelligenza, ma senza un'anima ciò non era possibile. L'Anima è stata dunque infusa dal dio nell'universo ed anche in ciascuno di noi, perché il tutto fosse perfetto: poiché era necessario che tutte le specie viventi che sono nel mondo intelligibile si trovassero anche nel mondo sensibile. [50]

2. [*L'Anima infonde ordine e bellezza nell'universo*]

Avviene così che noi, cercando da lui un insegnamento intorno all'anima nostra, dobbiamo affrontare anche il problema in generale: come mai essa sia naturalmente unita a un corpo; e sulla natura del mondo: [5] in esso infatti abita l'anima o volontariamente, o costretta, o in un altro modo; ed anche sul creatore: se cioè egli ...[218] abbia operato bene, o se fu inevitabile che le nostre anime, reggendo corpi inferiori, penetrassero in essi bene addentro, dal momento che dovevano dominarli; altrimenti, ogni singola parte sarebbe dispersa [10] e portata verso il suo proprio luogo (poiché nell'universo tutte le cose hanno il loro luogo secondo natura); questi corpi avevano bisogno di una provvidenza varia e dettagliata, poiché molti elementi estranei cadono dall'esterno su di essi, sicché, trovandosi nel disagio e in grandi difficoltà, esigono ogni specie di aiuto. [15] Ma il corpo dell'universo, che è perfetto, indefettibile e sufficiente a se stesso e che non ha nulla che si opponga alla sua natura, ha bisogno appena di un cenno di comando; e l'anima, che non possiede né desiderî né passioni, è come vuole che sia la sua stessa natura: poiché «nulla si stacca <dal mondo> e nulla gli si aggiunge».

Perciò <Platone> dice anche che la nostra anima, se è unita all'Anima perfetta [20] ed ha raggiunto anch'essa la perfezione, si aggira nel cielo e domina il mondo intero[219]. Finché non se ne allontana, così da non entrare nei corpi e non darsi a uno di essi, anch'essa, non meno dell'Anima dell'universo, governerà facilmente l'universo, perché non è male per l'anima elargire, in qualche modo, al corpo [25] la potenza di partecipare del bene e dell'essere, dato che non sempre la provvidenza verso l'essere inferiore impedisce che il principio provvidente permanga nell'essere migliore. Poiché duplice è il modo di governare: uno, dell'insieme, che governa le cose con autorità regale, in tranquilla sorveglianza; un altro, delle cose singole, che si esercita ormai con un'azione diretta, a contatto col soggetto dell'azione, [30] in cui l'agente

τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα. Τῆς δὲ θείας ψυχῆς τοῦτον τὸν τρόπον τὸν οὐρανὸν ἅπαντα διοικεῖν ἀεὶ λεγομένης, ὑπερεχούσης μὲν τῷ κρείττονι, δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω πεμπούσης, αἰτίαν μὲν ὁ θεὸς οὐκ ἂν ἔτι λέγοιτο ἔχειν τὴν τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ *[35]* παντὸς ἐν χείρονι πεποιηκέναι, ἥ τε ψυχὴ οὐκ ἀπεστέρηται τοῦ κατὰ φύσιν ἐξ ἀιδίου τοῦτ' ἔχουσα καὶ ἕξουσα ἀεί, ὃ μὴ οἷόν τε παρὰ φύσιν αὐτῇ εἶναι, ὅπερ διηνεκῶς αὐτῇ ἀεὶ ὑπάρχει οὔποτε ἀρξάμενον. Τάς τε τῶν ἀστέρων ψυχὰς τὸν αὐτὸν τρόπον πρὸς τὸ σῶμα ἔχειν λέγων, ὥσπερ *[40]* τὸ πᾶν – ἐντίθησι γὰρ καὶ τούτων τὰ σώματα εἰς τὰς τῆς ψυχῆς περιφοράς – ἀποσῴζοι ἂν καὶ τὴν περὶ τούτους πρέπουσαν εὐδαιμονίαν. Δύο γὰρ ὄντων δι' ἃ δυσχεραίνεται ἡ ψυχῆς πρὸς σῶμα κοινωνία, ὅτι τε ἐμπόδιον πρὸς τὰς νοήσεις γίγνεται, καὶ ὅτι ἡδονῶν καὶ *[45]* ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν, οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο ψυχῇ, ἥτις μὴ εἰς τὸ εἴσω ἔδυ τοῦ σώματος, μηδέ τινός ἐστι, μηδὲ ἐκείνου ἐγένετο, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτῆς, ἔστι τε τοιοῦτον, οἷον μήτε τινὸς δεῖσθαι μήτε τινὶ ἐλλείπειν· ὥστε μηδὲ τὴν ψυχὴν ἐπιθυμιῶν πίμπλασθαι ἢ *[50]* φόβων· οὐδὲν γὰρ δεινὸν μήποτε περὶ σώματος προσδοκήσῃ τοιούτου, οὔτε τις ἀσχολία νεῦσιν ποιοῦσα κάτω ἀπάγει τῆς κρείττονος καὶ μακαρίας θέας, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις ἀπράγμονι δυνάμει τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.

3. Περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, ἣ ἐν σώματι πάντα λέγεται κακοπαθεῖν καὶ ταλαιπωρεῖν ἐν ἀνοίαις καὶ ἐπιθυμίαις καὶ φόβοις καὶ τοῖς ἄλλοις κακοῖς γιγνομένη, ᾗ καὶ δεσμὸς τὸ σῶμα καὶ τάφος, καὶ ὁ κόσμος αὐτῇ σπήλαιον *[5]* καὶ ἄντρον, ἥντινα γνώμην οὐ διάφωνον ἔχει ἐκ τῶν αἰτιῶν οὐ τῶν αὐτῶν τῆς καθόδου, νῦν λέγωμεν. Ὄντος τοίνυν παντὸς νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ὅλου τε καὶ παντός, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα – *[10]* οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί – πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους, ὥσπερ ἐκ γένους ἑνὸς εἴδη τὰ μὲν ἀμείνω, τὰ δὲ χείρω, νοερώτερα, τὰ δ' ἧττον ἐνεργείᾳ τοιαῦτα. Καὶ γὰρ ἐκεῖ ἐν τῷ νῷ τὸ μὲν νοῦς περιέχων δυνάμει *[15]* τἆλλα οἷον ζῷον μέγα, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ ἕκαστον, ἃ δυνάμει περιεῖχε θάτερον· οἷον

s'impregna della natura della cosa effettuata[220]. Ma se l'Anima divina – dice Platone – governa tutto l'universo nella prima maniera; se essa, sopravanzandolo con la sua parte migliore, invia all'interno del mondo soltanto la sua ultima potenza, non si potrebbe più accusare Dio di aver creato l'Anima *[35]* dell'universo in un luogo inferiore: l'Anima non è affatto privata del suo essere essenziale, poiché possiede questo essere sin dall'eternità e lo possederà sempre: questo suo essere è tale che non può essere contro la sua natura: esso le appartiene sempre e senza interruzione e non ha mai avuto un inizio.

Dicendo poi che le anime degli astri hanno coi loro corpi lo stesso rapporto che l'Anima universale ha *[40]* col tutto, <Platone> colloca anche i corpi degli astri all'interno del movimento circolare dell'Anima[221] e salva così anche la beatitudine che ad essi conviene. Sono due le ragioni, per le quali l'unione dell'anima col corpo appare insopportabile: perché essa è di ostacolo al pensare[222], e perché riempie l'anima di piaceri, *[45]* di brame, di dolori[223]. Ora, nulla di tutto ciò accade a un'anima che non s'immerge nell'interno del corpo e non appartiene a nessuno: essa non sottostà al corpo, ma il corpo ad essa; e questo corpo è tale da non aver bisogno di nulla e da non mancare di nulla, e perciò nemmeno l'anima si riempie di desiderî *[50]* e di timori. Nulla di male essa si aspetta da un tale corpo; nessuna preoccupazione può inclinarla verso il basso e distrarla dalla sua contemplazione superiore e beata[224]: essa è sempre rivolta all'Intelligibile e mantiene in ordine il nostro universo con infaticabile potenza.

3. *[Intelligenza e intelligenze; Anima e anime]*

Ma l'anima umana – così si dice – è tutta in un corpo, dove soffre ogni specie di mali ed è afflitta da tristezze, desiderî, timori e da altri malanni[225], e per essa il corpo è prigione e sepolcro e il mondo è caverna *[5]* ed antro. Noi vogliamo ora trattare di questa dottrina, la quale non è in disaccordo <con la nostra> perché le cause della discesa non sono le stesse. Tutto ciò che è Intelligenza, sia come tutto sia come insieme, dimora nella regione del pensiero, che noi chiamiamo cosmo intelligibile, ma vi sono altresì le potenze intellettuali, comprese in esso, cioè le intelligenze individuali, poiché l'Intelligenza *[10]* non è solo unità, ma unità e pluralità; anche per le anime si è parlato di unità e pluralità, poiché dall'unità scaturisce necessariamente la pluralità e la diversità, come da un unico genere derivano le specie diverse, alcune di maggior valore, altre di minore; alcuni esseri sono intellettualmente più dotati, altri esercitano un'attività inferiore. Anche lassù, nell'ambito dell'Intelligenza, c'è l'Intelligenza che, *[15]* come un grande vivente[226], contiene nella sua potenza ogni altra cosa, e vi sono altresì le singole intelligenze, ciascuna delle quali contiene in atto ciò che l'altra conteneva in potenza.

εἰ πόλις ἔμψυχος ἦν περιεκτικὴ ἐμψύχων ἄλλων, τελειοτέρα μὲν ‹ἡ› πόλεως καὶ δυνατωτέρα, οὐδὲν μὴν ἐκώλυε τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι καὶ τὰς ἄλλας. Ἢ ὡς ἐκ τοῦ παντὸς πυρὸς τὸ μὲν μέγα, τὸ *[20]* δὲ μικρὰ πυρὰ εἴη· ἔστι δὲ ἡ πᾶσα οὐσία ἡ τοῦ παντὸς πυρός, μᾶλλον δὲ ἀφ' ἧς καὶ ἡ τοῦ παντός. Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; Προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθὸ νοῦς οὐκ ἔμεινεν· ἔχει τε ἔργον καὶ *[25]* αὐτή, εἴπερ πᾶν, ὅ, ἐὰν ᾖ, τῶν νοητῶν[a]. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετ' αὐτήν, ὃ κοσμεῖ[b] τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ· ὅτι μηδὲ οἷόν τε ἦν στῆναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ, δυναμένου ἐφεξῆς καὶ ἄλλου γενέσθαι ἐλάττονος μέν, ἀναγκαίου δὲ εἶναι, εἴπερ *[30]* καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ.

4. Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς ὀρέξει μὲν νοερᾷ χρωμένας ἐν τῇ ἐξ οὗ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ, δύναμιν δὲ καὶ εἰς τὸ ἐπὶ τάδε ἐχούσας, οἷά περ φῶς ἐξηρτημένον μὲν κατὰ τὰ ἄνω ἡλίου, τῷ δὲ μετ' αὐτὸ οὐ φθονοῦν τῆς *[5]* χορηγίας, ἀπήμονας μὲν εἶναι μετὰ τῆς ὅλης μενούσας ἐν τῷ νοητῷ, ἐν οὐρανῷ δὲ μετὰ τῆς ὅλης συνδιοικεῖν ἐκείνῃ, οἷα οἱ βασιλεῖ τῶν πάντων κρατοῦντι συνόντες συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων· καὶ γάρ εἰσιν ὁμοῦ ἐν τῷ αὐτῷ *[10]* τότε. Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτῶν ἑκάστη. Ὅταν δὴ τοῦτο διὰ χρόνων ποιῇ φεύγουσα τὸ πᾶν καὶ τῇ διακρίσει ἀποστᾶσα καὶ μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπῃ, μέρος γενομένη μονοῦταί *[15]* τε καὶ ἀσθενεῖ καὶ πολυπραγμονεῖ καὶ πρὸς μέρος βλέπει καὶ τῷ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῷ ἑνός τινος ἐπιβᾶσα καὶ τὸ ἄλλο πᾶν φυγοῦσα, ἐλθοῦσα καὶ στραφεῖσα εἰς τὸ ἓν ἐκεῖνο πληττόμενον ὑπὸ τῶν [ὅλων καὶ] πάντων[a], τοῦ τε ὅλου ἀπέστη καὶ τὸ καθέκαστον μετὰ περιστάσεως διοικεῖ *[20]* ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἴσω. Ἔνθα καὶ συμβαίνει αὐτῇ τὸ λεγόμενον πτερορρυῆσαι καὶ ἐν δεσμοῖς τοῖς τοῦ σώματος γενέσθαι ἁμαρτούσῃ τοῦ ἀβλαβοῦς τοῦ ἐν τῇ διοικήσει τοῦ κρείττονος, ὃ

È come se una città animata contenga esseri animati: se l'anima della città è più perfetta e potente, nulla impedisce che anche le altre anime siano della sua stessa natura. Oppure è come se dall'insieme del fuoco universale sorga qua un grande fuoco *[20]* e là dei piccoli fuochi: però l'essenza complessiva è quella del fuoco universale, o piuttosto quella da cui si accese anche l'essenza del fuoco universale.

Il compito dell'anima razionale è il pensare, ma non soltanto il pensare, perché, allora, che cosa la distinguerebbe dall'Intelligenza? Poiché essa aggiunge al suo essere intellettuale qualche cosa d'altro, per il quale acquista la sua propria essenza, l'Anima non resta pura Intelligenza, ma ottiene anch'essa una sua particolare funzione, *[25]* come qualsiasi altro ente. Ma quando guarda a ciò che è prima di essa, l'Anima pensa; quando guarda se stessa, si conserva; quando guarda ciò che le è posteriore, l'anima ordina, regge e governa su di esso. Poiché l'universo non poteva fermarsi al piano dell'Intelligenza, dal momento che c'era la possibilità che qualcosa d'altro venisse dopo, inferiore sì ma necessario, essendo necessario *[30]* anche ciò che è sopra di essa.

4. *[La doppia vita delle anime]*

Le anime individuali si servono del loro impulso intellettuale nel ritornare all'essere dal quale ebbero origine, ma posseggono anche un potere sugli esseri inferiori: allo stesso modo della luce, la quale, sospesa nell'alto al sole, non rifiuta tuttavia i suoi doni alle cose che sono sotto di essa. *[5]* Finché rimangono nel mondo intelligibile insieme con l'Anima universale, esistono senza alcun affanno; unite nel cielo all'Anima universale, condividono con essa il governo del mondo, simili a re che siano accanto al supremo Signore e governino insieme con lui senza discendere personalmente dalle loro dimore regali: allo stesso modo stanno insieme, allora, le anime e nella stessa sede. *[10]* Ma esse si allontanano dal Tutto sino ad essere anime parziali: ciascuna vuole appartenere a se stessa e, come stanca di essere in comunione con le altre, si ritrae in se stessa. Qualora l'anima faccia questo per lungo tempo fuggendo il Tutto e distinguendosi dal Tutto, e più non rivolga lo sguardo all'Intelligibile, essa diventa un frammento, si isola, *[15]* perde il suo vigore e, dedicandosi alle faccende pratiche, guarda soltanto alle cose particolari; separata dal Tutto, si abbassa a qualsiasi cosa parziale e fuggendo ogni altra realtà, va incontro a questo suo unico oggetto, in contrasto con tutti gli altri; allontanatasi dall'universo, essa governa con fatica l'essere particolare *[20]* e rimane in contatto con esso, si dedica alle cose esterne ed è loro presente e vi si sprofonda dentro in buona parte. Le accade allora ciò che si dice di essa, cioè che «perdette le ali» e che «cadde nelle catene del corpo», poiché abbandonò quell'innocenza con cui si curava prima di cose più alte e che

ἦν παρὰ τῇ ψυχῇ τῇ ὅλῃ· τὸ *[25]* δὲ πρὸ τοῦ ἦν παντελῶς ἄμεινον ἀναδραμούσῃ· εἴληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὖσα καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργοῦσα διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῷ ἐνεργεῖν καταρχάς, τεθάφθαι τε λέγεται καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι, ἐπιστραφεῖσα δὲ πρὸς νόησιν λύεσθαί τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν, *[30]* ὅταν ἀρχὴν λάβῃ ἐξ ἀναμνήσεως θεᾶσθαι τὰ ὄντα· ἔχει γάρ τι ἀεὶ οὐδὲν ἧττον ὑπερέχον τι. Γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλεῖον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἳ δύνανται πλεῖον τῷ νῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεῖον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει *[35]* ἢ τύχαις ὑπῆρξεν. Ἃ δὴ ὑποδεικνὺς ὁ Πλάτων ἠρέμα, ὅτε διαιρεῖ αὐτὰ ἐκ τοῦ ὑστέρου κρατῆρος καὶ μέρη ποιεῖ, τότε καί φησιν ἀναγκαῖον εἶναι εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἐπείπερ ἐγένοντο μέρη τοιαῦτα. Εἰ δὲ λέγει σπεῖραι τὸν θεὸν αὐτάς, οὕτως ἀκουστέον, ὥσπερ ὅταν καὶ λέγοντα *[40]* καὶ οἷον δημηγοροῦντα ποιῇ· ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων, ταῦτα ἡ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα.

5. Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ἥ τε εἰς γένεσιν σπορὰ ἥ τε εἰς τελείωσιν κάθοδος τοῦ παντός, ἥ τε δίκη τό τε σπήλαιον, ἥ τε ἀνάγκη τό τε ἑκούσιον, ἐπείπερ ἔχει τὸ ἑκούσιον ἡ ἀνάγκη, καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι· *[5]* οὐδ' ἡ Ἐμπεδοκλέους φυγὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πλάνη οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἐφ' ᾗ ἡ δίκη, οὐδ' ἡ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ, οὐδ' ὅλως τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. Πᾶν μὲν γὰρ ἰὸν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ἰὸν πάσχον τὰ χείρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' *[10]* οἷς ἔπραξε δίκην. Ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ᾖ ἀναγκαῖον ἀιδίως φύσεως νόμῳ, τὸ δὲ συμβαῖνον εἰς ἄλλου του χρείαν ἐν τῇ προσόδῳ ἀπαντᾷ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτόν, θεὸν εἴ τις λέγοι καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη. Καὶ γὰρ ἀφ' ἧς *[15]* ἀρχῆς ἕκαστα, εἰ καὶ τὰ μεταξὺ πολλά, καὶ τὰ ἔσχατα εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται. Διττῆς δὲ τῆς ἁμαρτίας οὔσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίᾳ, τῆς

possedeva accanto all'Anima universale; *[25]* e questo stato anteriore era assolutamente migliore di quello dell'anima risalita.

L'anima, dopo la sua caduta, è imprigionata e messa in ceppi ed agisce soltanto per mezzo dei sensi poiché è impedita di agire, almeno all'inizio, mediante la sola intelligenza. Essa è, come si dice, «nel sepolcro» e «nella caverna»; ma quando si volge al pensare, si libera dalle catene e risale, *[30]* non appena la reminiscenza le abbia offerto l'avvio alla contemplazione dell'Essere[227]: essa infatti conserva sempre un qualcosa che, malgrado tutto, rimane in alto. Si hanno così le anime che necessariamente posseggono una duplice vita e vivono, in parte, della vita di lassù e, in parte, della vita di quaggiù, ora più dell'una, quando possono unirsi maggiormente all'Intelligenza, ora più dell'altra, quando o per loro natura *[35]* o per cause accidentali accade loro il contrario. È ciò che Platone[228] vuole in qualche modo insinuare allorché, nell'ultimo cratere, divide le anime e ne fa delle porzioni, e dice che è fatale che esse discendano nel divenire, non appena siano diventate porzioni di una certa misura. Quando dice che Dio le «semina», bisogna intenderlo nel senso in cui egli rappresenta Dio nell'atto di parlare *[40]* e di fare un discorso; cioè, egli immagina, nella sua ipotesi, che tutto ciò che esiste nella natura dell'universo sia come generato e creato, e rappresenta come successive quelle realtà che divengono e sono eternamente[229].

5. *[La colpa delle anime è duplice]*

Non si contraddicono dunque fra loro le espressioni: la semina delle anime nel divenire; la loro discesa destinata al perfezionamento dell'universo; la punizione; la caverna; la necessità e la libertà (poiché la necessità implica la libertà); la dimora nel corpo come in una cosa cattiva; *[5]* e poi, l'esilio dal dio, di cui parla Empedocle; il vagabondaggio; la colpa cui segue il castigo; e ancora, il riposo nella fuga, di cui parla Eraclito; e, in generale, non si contraddicono la discesa volontaria e la discesa involontaria. Tutto ciò che va verso il peggio è involontario; ma poiché ci si va col movimento proprio, si può dire che il male *[10]* è il castigo delle azioni compiute. Ma poiché questo patire e questo agire sono ineluttabili per l'anima secondo una legge eterna della natura, poiché ogni evento che le accade in questa sua discesa finisce per essere utile a qualche altro essere in quanto discende da una regione superiore, chi dicesse[230] che è Dio che l'ha inviata giù non sarebbe in contrasto né con la verità né con se stesso. Anche *[15]* le ultime conseguenze devono risalire tutte a un primo Principio, anche se gli esseri intermedi sono molti.

La colpa <dell'anima> è duplice: l'una è quella che ha dato luogo alla discesa, l'altra consiste nelle cattive azioni che essa compie, una volta

δὲ ἐπὶ τῷ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι, ἡ μὲν ἐστιν[a] αὐτὸ τοῦτο, ὃ πέπονθε κατελθοῦσα, τῆς δὲ τὸ ἔλαττον εἰς σώματα *[20]* ἄλλα δῦναι καὶ θᾶττον ἐκ κρίσεως τῆς κατ' ἀξίαν – ὃ δὴ θεσμῷ θείῳ γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς κρίσεως ὀνόματος δηλοῦται – τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμετρον εἶδος μείζονος καὶ τῆς δίκης ἠξίωται ἐπιστασίᾳ τινυμένων δαιμόνων. Οὕτω τοι καίπερ οὖσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων *[25]* τῶν ἄνω ἐντὸς γίνεται τοῦ σώματος καὶ θεὸς οὖσα ὁ ὕστερος ῥοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται· κἂν μὲν θᾶττον φύγῃ, οὐδὲν βέβλαπται γνῶσιν κακοῦ προσλαβοῦσα καὶ φύσιν κακίας γνοῦσα τάς τε δυνάμεις ἄγουσα αὐτῆς εἰς τὸ *[30]* φανερὸν καὶ δείξασα ἔργα τε καὶ ποιήσεις, ἃ ἐν τῷ ἀσωμάτῳ ἠρεμοῦντα μάτην τε ἂν ἦν εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἀεὶ οὐκ ἰόντα, τήν τε ψυχὴν αὐτὴν ἔλαθεν ἂν ἃ εἶχεν οὐκ ἐκφανέντα οὐδὲ πρόοδον λαβόντα· εἴπερ πανταχοῦ ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔδειξε κρυφθεῖσαν ἂν ἀπάντῃ καὶ οἷον *[35]* ἀφανισθεῖσαν καὶ οὐκ οὖσαν μηδέποτε ὄντως οὖσαν. Νῦν μὲν γὰρ θαῦμα ἔχει τῶν ἔνδον ἕκαστος διὰ τῆς ποικιλίας τῶν ἔξω, οἷόν ἐστιν ἐκ τοῦ τὰ γλαφυρὰ ταῦτα δρᾶσαι.

6. Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι – ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων *[5]* μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων, ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν – τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων, εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν *[10]* ἰούσης, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ ἀεί, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκῃ αἰτίᾳ δυνάμεως ἀπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' *[15]* αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιιδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης. Οὐ γὰρ δὴ ἦν ὃ ἐκώλυεν ὁτιοῦν ἄμοιρον εἶναι φύσεως ἀγαθοῦ, καθόσον ἕκαστον οἷόν τ' ἦν μεταλαμβάνειν. Εἴτ' οὖν ἦν ἀεὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὴν μὴ μετασχεῖν οὖσαν τοῦ πᾶσι τὸ

venuta quaggiù; il castigo della prima colpa è il fatto stesso di discendere; nel secondo caso, quanto meno l'anima si immerge in corpi via via diversi, *[20]* tanto più presto ne riemerge conforme a un giudizio di merito – qui con la parola «giudizio» si vuole indicare ciò che accade per decreto divino –; ma ad ogni grado enorme di malvagità corrisponde un degno castigo sotto la vigilanza di demoni vendicatori[231].

E così l'anima, benché sia un essere divino e venga dagli spazi *[25]* superiori, discende nell'interno del corpo; essa, che è l'ultima entità divina, con inclinazione spontanea viene quaggiù per esercitare la sua potenza e porre ordine in ciò che si trova dopo di essa; e se poi riesce a fuggire al più presto, non riceve alcun danno per aver sperimentato il male e aver conosciuto la natura del vizio, ma rivela *[30]* le sue azioni e le sue operazioni, le quali sarebbero inutili nel mondo corporeo perché rimarrebbero sempre inattuate: l'anima stessa non saprebbe di possederle se esse non si manifestassero e non si estrinsecassero: è l'atto che rende sempre manifesta la potenza, la quale rimarrebbe completamente nascosta e addirittura *[35]* invisibile e inesistente se non si realizzasse. Ciascuno infatti rimane meravigliato dell'interiore vedendo la ricchezza delle manifestazioni esteriori, com'esso si rivela dalla capacità di costruire cose tanto raffinate.

6. *[Il sensibile è rivelazione dell'Intelligibile]*

Non deve esistere soltanto l'Uno; altrimenti tutte le cose rimarrebbero nascoste, non possedendo nell'Uno una forma distinta; né esisterebbe cosa alcuna se l'Uno rimanesse immobile in se stesso; non ci sarebbe la pluralità di questi esseri che sono generati dall'Uno, *[5]* se da lui non avesse avuto origine il processo degli esseri che costituiscono l'ordine delle anime. Per la stessa ragione non dovettero esistere soltanto anime, senza che apparissero cose prodotte da esse: poiché appartiene alla natura di ciascun essere di creare qualcosa dopo di sé e di esplicarsi procedendo da un seme, da un principio indivisibile, sino al termine ultimo che è il fenomeno sensibile[232]. *[10]* Il termine anteriore rimane eternamente nella sua sede propria, ma quello che vien dopo è come generato da una potenza ineffabile, qual è quella che esiste negli esseri superiori, la quale non poteva arrestarsi come se fosse delimitata da invidia: essa deve procedere perennemente sino a che tutte le cose raggiungano l'ultimo grado agli ultimi limiti del possibile; e questo avviene per opera di una immensa potenza che diffonde se stessa su ogni cosa *[15]* e non può sopportare che nulla rimanga senza esserne partecipe. Nulla impedisce che un essere qualunque partecipi della natura del Bene, nella misura in cui è capace di parteciparne.

Anche la materia, se esiste dall'eternità, non può, appunto perché esiste, non partecipare di quella potenza che dispensa a tutti il bene

ἀγαθὸν καθόσον [20] δύναται ἕκαστον χορηγοῦντος· εἶτ' ἠκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις, οὐδ' ὡς ἔδει χωρὶς εἶναι, ἀδυναμίᾳ πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν στάντος τοῦ καὶ τὸ εἶναι οἷον ἐν χάριτι δόντος. Δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον, τῆς τε [25] δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰσαεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὑτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰσαεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθόσον δύναται φύσιν.

7. Διττῆς δὲ φύσεως ταύτης οὔσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ, εἰ [5] μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὖσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ τῶν παρ' αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ, προθυμίᾳ [10] δὲ πλείονι εἰς τὸ εἴσω δύοιτο μὴ μείνασα ὅλη μεθ' ὅλης, ἄλλως τε καὶ δυνατὸν αὐτῇ πάλιν ἐξαναδῦναι, ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα εἶδέ τε καὶ ἔπαθε προσλαβούσῃ καὶ μαθούσῃ, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι, καὶ τῇ παραθέσει τῶν οἷον ἐναντίων οἷον σαφέστερον τὰ ἀμείνω μαθούσῃ. [15] Γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμῃ τὸ κακὸν πρὸ πείρας γνῶναι. Ὥσπερ δὲ ἡ νοερὰ διέξοδος κατάβασίς ἐστιν εἰς ἔσχατον τὸ χεῖρον – οὐ γὰρ ἔνι εἰς τὸ ἐπέκεινα ἀναβῆναι, ἀλλ' ἀνάγκη ἐνεργήσασαν ἐξ ἑαυτῆς καὶ μὴ [20] δυνηθεῖσαν μεῖναι ἐφ' ἑαυτῆς φύσεως δὴ ἀνάγκῃ καὶ νόμῳ μέχρι ψυχῆς ἐλθεῖν· τέλος γὰρ αὐτῇ τοῦτο· ταύτῃ δὲ τὸ ἐφεξῆς παραδοῦναι αὐτὴν πάλιν ἀναδραμοῦσαν – οὕτως καὶ ψυχῆς ἐνέργεια· τὸ μὲν μετ' αὐτὴν τὰ τῇδε, τὸ δὲ πρὸ αὐτῆς ἡ θέα τῶν ὄντων, ταῖς μὲν παρὰ μέρος [25] καὶ χρόνῳ γιγνομένου τοῦ τοιούτου καὶ ἐν τῷ χείρονι γιγνομένης ἐπιστροφῆς πρὸς τὰ ἀμείνω, τῇ δὲ λεγομένῃ τοῦ παντὸς εἶναι τὸ μηδ' ἐν τῷ χείρονι ἔργῳ

secondo le possibilità di ciascuno; [20] e se la sua nascita è una necessaria conseguenza di cause anteriori, non deve tuttavia essere separata dal suo principio, come se questo principio, che le donò, come per grazia, l'esistenza, si arrestasse poi per impotenza di giungere sino ad essa.

Dunque, ciò che v'è di più bello nel mondo sensibile è la manifestazione di ciò che v'è di migliore negli esseri intelligibili, [25] della loro potenza e della loro bontà; e tutti gli esseri, quegli intelligibili e quelli sensibili, sono insieme uniti nell'eternità: gli uni esistono per se stessi, gli altri invece, partecipando dei primi, ricevono un'esistenza imperitura, in quanto imitano, secondo la loro potenza, la natura intelligibile.

7. *[Le due direzioni dell'anima]*

Se dunque l'essere è duplice, intelligibile e sensibile, è meglio per l'anima dimorare nell'intelligibile, ma è pur necessario che essa, avendo quella natura che sappiamo, partecipi dell'essere sensibile: non deve però irritarsi con se stessa se [5] non è un essere superiore sotto ogni aspetto: essa occupa, di fatto, un grado intermedio fra gli esseri[233] poiché, pur appartenendo a una sorte divina, si trova all'ultimo posto dell'Intelligibile: essa confina con l'essenza intelligibile e a questo nostro mondo dà qualcosa di se stessa e da esso riceve qualcosa in ricambio, dal momento che la sua sollecitudine non è eguale alla sua sicurezza, ma per troppo ardore [10] vi si immerge dentro, senza rimanere totalmente insieme con l'anima del Tutto. Essa ha tuttavia la capacità di riemergere nuovamente dopo aver acquisito l'esperienza di ciò che vide e sofferse quaggiù, e di comprendere che cosa voglia dire essere lassù e di conoscere più chiaramente, attraverso il raffronto col suo contrario, ciò che è il Bene. [15] Poiché l'esperienza del male porta a una conoscenza più precisa del Bene in quegli individui nei quali la potenza è troppo debole per poter conoscere il male con pura scienza ancor prima di averlo provato.

Il pensiero discorsivo è una discesa sino al grado inferiore dell'Intelligenza – poiché non gli è concesso di salire al di là ma deve necessariamente agire da se stesso e, [20] non potendo rimanere in se stesso, deve procedere, per una legge necessaria del suo essere, sino all'anima: ed è questo il suo termine! E così essa lo immette nel grado successivo mentre risale in direzione opposta –; così è anche l'attività dell'anima: ciò che viene dopo di essa è questo mondo sensibile, ciò che è prima di essa è la visione degli esseri reali. Per le anime individuali tale visione si effettua solo parzialmente [25] e nel tempo, e la conversione al meglio avviene in una sede inferiore; ma l'Anima che vien detta «universale» non si trova mai nell'ambito di un'attività inferiore: essa non subisce alcun male e con la sola contemplazione può prendersi cura

γεγονέναι, ἀπαθεῖ δὲ κακῶν οὔσῃ θεωρίᾳ τε περινοεῖν τὰ ὑπ' αὐτὴν ἐξηρτῆσθαί τε τῶν πρὸ αὐτῆς ἀεί· ἢ ἅμα δυνατὸν καὶ [30] ἄμφω, λαμβανούσῃ μὲν ἐκεῖθεν, χορηγούσῃ δὲ ἅμα ἐνταῦθα, ἐπείπερ ἀμήχανον ἦν μὴ καὶ τούτων ἐφάπτεσθαι ψυχῇ οὔσῃ.

8. Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, [5] οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαῖνον· οὐ γὰρ πᾶν, ὃ γίγνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος ψυχῆς, γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἥκῃ· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα [10] γιγνώσκεται[a] ἡμῖν, ἀλλ' ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα ἢ ἄμφω. Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῷ αὐτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι [15] μηδ' ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῷ, ὡς ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται τὸ κάτω[b] αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου. Αἱ δ' ἐν μέρει γινόμεναι καὶ μέρους ἔχουσι μὲν καὶ αὗται τὸ ὑπερέχον, ἄσχολοι δὲ τῇ αἰσθήσει καὶ ἀντιλήψει πολλῶν ἀντιλαμβανόμεναι τῶν παρὰ φύσιν καὶ λυπούντων καὶ [20] ταραττόντων, ἅτε οὗ ἐπιμέλονται μέρους καὶ ἐλλειποῦς καὶ πολλὰ ἔχοντος τὰ ἀλλότρια κύκλῳ, πολλὰ δὲ ὧν ἐφίεται· καὶ ἥδεται δὲ καὶ ἡδονὴ ἠπάτησε. Τὸ δέ ἐστι καὶ ἀνήδονον ὂν τὰς προσκαίρους ἡδονάς, ἡ δὲ διαγωγὴ ὁμοία.

di ciò che sta sotto di essa e, allo stesso tempo, rimanere sempre congiunta a ciò che la precede. Essa può l'una e l'altra cosa simultaneamente: *[30]* ricevere dall'alto e donare insieme quaggiù, poiché non è possibile che essa, essendo anima, non sia in contatto con le cose terrene.

8. *[Il destino delle anime singole]*

Se si deve anche avere il coraggio di dire il proprio parere contro l'opinione degli altri, diremo che anche la nostra anima non si è sprofondata tutta quanta, ma che qualcosa di essa rimane sempre nel mondo intelligibile; tuttavia, se ciò che è nel sensibile domina, o meglio, ne è dominato e turbato, *[5]* non permette che noi abbiamo coscienza di ciò che la parte superiore dell'anima contempla: poiché l'oggetto contemplato dall'intelligenza arriva sino a noi soltanto quando, discendendo, giunga alla nostra sensibilità. Noi non conosciamo tutto ciò che avviene in qualsiasi parte dell'anima prima ancora che arrivi all'anima intera. Così, per esempio, il desiderio: finché rimane nella parte concupiscibile dell'anima, *[10]* non è da noi conosciuto se non quando lo percepiamo o con l'attività sensitiva interna, o con la riflessione, o con ambedue. Ogni anima possiede qualcosa di inferiore che si volge al corpo e qualcosa di superiore che si volge all'Intelligenza. E l'Anima totale, cioè l'Anima del Tutto, ordina l'universo con quella parte di sé che è rivolta al corpo e si mantiene in alto senza fatica, poiché soltanto la sua parte inferiore ordina il Tutto, *[15]* non mediante il ragionamento, come noi, ma con l'intuizione intellettiva[234] come fa l'arte che non opera per calcolo. Ma le anime individuali, che appartengono a individui particolari, hanno anch'esse una parte superiore, ma sono inquiete a causa della sensibilità e assediate dall'apprensione di molte cose che contrastano il loro essere e apportano sofferenza *[20]* e turbamento: poiché ciò di cui esse si prendono cura è cosa parziale e difettosa e incontra intorno a sé molti oggetti estranei che essa in gran parte desidera: anzi, ne ha piacere e il piacere la inganna. Ma c'è anche una parte che non gode dei piaceri effimeri; e la sua vita è conforme al suo essere.

IV 9 (8) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΑΣΑΙ ΨΥΧΑΙ ΜΙΑ

1. Ἆρ' ὥσπερ ψυχὴν ἑκάστου μίαν φαμὲν εἶναι, ὅτι πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη πάρεστι, καὶ ἔστιν ὄντως τὸν τρόπον τοῦτον μία, οὐκ ἄλλο μέν τι αὐτῆς ὡδί, ἄλλο δὲ ὡδὶ τοῦ σώματος ἔχουσα, ἔν τε τοῖς αἰσθητικοῖς οὕτως *[5]* ἡ αἰσθητική, καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ ὅλη πανταχοῦ ἐν ἑκάστῳ μέρει, οὕτως καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ μία καὶ πᾶσαι μία; Καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἡ ἐν πᾶσι μία οὐχ ὡς ὄγκῳ μεμερισμένη, ἀλλὰ πανταχοῦ ταὐτόν; Διὰ τί γὰρ ἡ ἐν ἐμοὶ μία, ἡ δ' ἐν τῷ παντὶ οὐ μία; Οὐ γὰρ ὄγκος οὐδὲ *[10]* ἐκεῖ οὐδὲ σῶμα. Εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή, μία δὲ ἐκείνη, καὶ ταύτας δεῖ εἶναι μίαν. Εἰ δὲ καὶ ἡ τοῦ παντὸς καὶ ἡ ἐμὴ ἐκ ψυχῆς μιᾶς, πάλιν αὖ πᾶσαι μία. Αὕτη τοίνυν τίς ἡ μία; Ἀλλὰ πρότερον λεκτέον, εἰ ὀρθῶς λέγεται τὸ μίαν τὰς πάσας, ὥσπερ ἡ ἑνὸς *[15]* ἑκάστου. Ἄτοπον γάρ, εἰ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ὁτουοῦν ἄλλου· ἐχρῆν γὰρ ἐμοῦ αἰσθανομένου καὶ ἄλλον αἰσθάνεσθαι, καὶ ἀγαθοῦ ὄντος ἀγαθὸν ἐκεῖνον εἶναι καὶ ἐπιθυμοῦντος ἐπιθυμεῖν, καὶ ὅλως ὁμοπαθεῖν ἡμᾶς τε πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸ πᾶν, ὥστε ἐμοῦ παθόντος συναισθάνεσθαι τὸ πᾶν. *[20]* Πῶς δὲ καὶ μιᾶς οὔσης ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καὶ ἡ μὲν ἐν ζῴοις, ἡ δὲ ἐν φυτοῖς ἄλλη; Πάλιν δὲ εἰ μὴ θησόμεθα ἐκείνως, τό τε πᾶν ἓν οὐκ ἔσται, μία τε ἀρχὴ ψυχῶν οὐχ εὑρεθήσεται.

2. Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ, εἰ ἡ ψυχὴ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἄλλου, ἤδη καὶ τὸ συναμφότερον τῷ συναμφοτέρῳ ταὐτόν. Ἐν ἄλλῳ γὰρ καὶ ἐν ἄλλῳ ταὐτὸν ὂν οὐ τὰ αὐτὰ πάθη ἕξει ἐν ἑκατέρῳ, ὡς ἄνθρωπος ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ· ἐν ἐμοὶ *[5]* γὰρ κινουμένῳ καὶ ἐν σοὶ μὴ κινουμένῳ ἐν ἐμοὶ μὲν κινούμενος, ἐν σοὶ δὲ ἑστὼς ἔσται· καὶ οὐκ ἄτοπον οὐδὲ παραδοξότερον τὸ ἐν ἐμοὶ καὶ σοὶ ταὐτὸν εἶναι· οὐ δὴ ἀνάγκη αἰσθανομένου ἐμοῦ καὶ ἄλλον πάντη τὸ αὐτὸ πάθος ἔχειν. Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς σώματος τὸ τῆς ἑτέρας χειρὸς πάθημα *[10]* ἡ ἑτέρα ᾔσθετο, ἀλλ' ἡ ἐν τῷ ὅλῳ. Εἰ δὴ ἔδει τὸ ἐμὸν γινώσκειν καὶ σέ, ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ὄν, συνημμένον σῶμα ἐχρῆν εἶναι· οὕτω γὰρ συναφθεῖσαι ἑκατέρα

1. *[Tutte le anime formano un'anima sola?]*

Noi diciamo che l'anima di ogni singolo individuo è una perché è presente tutta in ogni punto del suo corpo; ed è realmente una in questo modo poiché non ha una parte di sé in un certo punto del corpo e un'altra in un altro punto; anche l'anima sensitiva negli esseri senzienti *[5]* e quella vegetativa nei vegetali è tutt'intera ovunque e in ciascuna parte. Dunque allo stesso modo la mia anima, la tua e tutte le altre sono un'anima sola? Anche nell'universo e in tutti gli esseri c'è dunque un'anima unica, non divisa secondo la massa, ma identica ovunque? Perché infatti, se l'anima mia è una, quella dell'universo non sarebbe una? Perché in esso l'anima non è né massa *[10]* né corpo. Dunque, se la mia e la tua anima provengono dall'Anima dell'universo e se l'Anima dell'universo è una, anch'esse non possono non essere che un'anima sola. Ma com'è poi quest'anima unica?

Dobbiamo vedere anzitutto se sia giusto dire che tutte le anime siano un'anima sola com'è unica l'anima di ogni singolo individuo. *[15]* È assurdo che la mia anima e quella di un altro siano un'anima unica: sarebbe inevitabile allora che quando io provo una sensazione, anche l'altro la provi; che egli sia buono quando io lo sono; che egli desideri quando io desidero e, in generale, che noi abbiamo le stesse passioni, l'uno quelle dell'altro e quelle dell'universo, in modo che quando io provo un'impressione anche l'universo la provi. *[20]* E poi, se l'anima fosse unica, come un'anima sarebbe razionale e un'altra irrazionale? e quella che è negli animali sarebbe diversa da quella che è nelle piante? D'altra parte, se non la pensassimo così, l'universo non sarebbe uno, né mai potremmo trovare l'origine unitaria delle anime.

2. *[L'anima è unità e pluralità]*

Anzitutto, qualora l'anima mia e quella di un altro siano un'anima sola, il composto di anima e corpo dell'uno non è identico però al composto dell'altro. Un'anima identica in due <corpi> differenti non proverà le stesse affezioni in tutt'e due: per esempio, l'«uomo», il quale si muove in me *[5]* se io mi muovo ed è in riposo in te se non ti muovi. Non è dunque assurdo né paradossale che l'anima sia identica in me e in te, e non è necessario perciò che, se io sento, un altro provi la stessa affezione. Anche in un unico corpo l'affezione sentita da una mano *[10]* non è sentita dall'altra, ma dall'anima che è in tutto il corpo. Se dunque anche tu dovessi sentire ciò che io provo, sarebbe necessario che un

ᾔσθετο ταὐτόν. Ἐνθυμεῖσθαι δὲ προσήκει τὸ καὶ πολλὰ λανθάνειν τὸ ὅλον καὶ τῶν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι γιγνομένων, καὶ τοσούτῳ, [15] ὅσῳ ἂν μέγεθος ἔχῃ τὸ σῶμα πολύ, ὥσπερ ἐπὶ κητῶν λέγεται μεγάλων, ἐφ' ὧν παθήματός τινος περὶ τὸ μέρος ὄντος τῷ ὅλῳ αἴσθησις διὰ μικρότητα τοῦ κινήματος οὐδεμία προσέρχεται· ὥστε οὐκ ἀνάγκη διάδηλον τύπῳ τὴν αἴσθησιν τῷ ὅλῳ καὶ παντὶ εἰσαφικνεῖσθαι ἑνός τινος παθόντος. [20] Ἀλλὰ συμπάσχειν μὲν οὐκ ἄτοπον οὐδὲ ἀπογνωστέον, τύπωσιν δὲ αἰσθητικὴν οὐκ ἀναγκαῖον γίγνεσθαι. Ἀρετὴν δὲ ἐν ἐμοὶ ἔχειν, κακίαν δὲ ἐν ἑτέρῳ, οὐκ ἄτοπον, εἴπερ καὶ κινεῖσθαι ἐν ἄλλῳ καὶ ἐν ἄλλῳ ἑστάναι ταὐτὸν οὐκ ἀδύνατον. Οὐδὲ γὰρ οὕτως μίαν λέγομεν, ὡς πάντῃ [25] πλήθους ἄμοιρον –τοῦτο γὰρ τῇ κρείττονι φύσει δοτέον –ἀλλὰ μίαν καὶ πλῆθος λέγομεν καὶ μετέχειν τῆς φύσεως τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς γινομένης καὶ τῆς ἀμερίστου αὖ, ὥστε πάλιν εἶναι μίαν. Ὥσπερ δὲ ἐπ' ἐμοῦ τὸ γενόμενον περὶ τὸ μέρος πάθος οὐκ ἀνάγκη [30] κρατεῖν τοῦ ὅλου, ὃ δ' ἂν περὶ τὸ κυριώτερον γένηται φέρει τι εἰς τὸ μέρος, οὕτω τὰ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς ἕκαστον σαφέστερα μᾶλλον ὁμοπαθούντων πολλαχοῦ τῷ ὅλῳ, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν ἄδηλον εἰ συντελεῖ πρὸς τὸ ὅλον.

3. Καὶ μὴν ἐκ τῶν ἐναντίων φησὶν ὁ λόγος καὶ συμπαθεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς καὶ συναλγοῦντας ἐκ τοῦ ὁρᾶν καὶ διαχεομένους καὶ εἰς τὸ φιλεῖν ἑλκομένους κατὰ φύσιν· μήποτε γὰρ τὸ φιλεῖν διὰ τοῦτο. Εἰ δὲ καὶ ἐπῳδαὶ καὶ ὅλως [5] μαγεῖαι συνάγουσι καὶ συμπαθεῖς πόρρωθεν ποιοῦσι, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς. Καὶ λόγος δὲ ἠρέμα λεχθεὶς διέθηκε τὸ πόρρω, καὶ κατακούειν πεποίηκε τὸ διεστὼς ἀμήχανον ὅσον τόπον· ἐξ ὧν ἔστι τὴν ἑνότητα μαθεῖν ἁπάντων τῆς ψυχῆς μιᾶς οὔσης. [10]

Πῶς οὖν, εἰ ψυχὴ μία, ἡ μὲν λογική, ἡ δὲ ἄλογος, καί τις καὶ φυτική; Ἢ ὅτι τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἓν μὲν ὂν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τὴν αἴσθησιν πανταχοῦ [15] ἄλλην δύναμιν αὐτῆς θετέον, τό τε πλαστικὸν αὐτῆς καὶ ποιητικὸν σωμάτων δύναμιν ἄλλην. Οὐχ ὅτι δὲ πλείους αἱ δυνάμεις, οὐ μία· καὶ γὰρ ἐν τῷ

corpo unico unisse insieme i nostri due corpi: così le nostre due anime, legate insieme, proverebbero le stesse cose.

Si deve anche pensare che molte delle affezioni che hanno luogo in un solo e medesimo corpo sfuggano spesso all'insieme, *[15]* e tanto più quanto più grande è il corpo; come si narra di certi grossi cetacei, nei quali un'affezione relativa a una parte del corpo non arriva ad essere sentita da tutto l'animale per l'esiguità dello stimolo: perciò non è necessario che, se soltanto una parte del corpo è affetta, giunga all'animale intero una sensazione ben chiara; *[20]* ora, che una certa simpatia si avveri nel tutto non è assurdo né si deve disconoscerlo, ma non è necessario che ci sia un'impressione consapevole.

Non c'è da meravigliarsi che la virtù sia in me e il vizio in un altro, poiché non è impossibile che la stessa cosa sia in movimento in un essere e immobile in un altro. Noi non diciamo che l'anima è una nel senso che *[25]* essa non partecipi affatto della molteplicità – ciò va riconosciuto soltanto agli esseri superiori – ma vogliamo dire che essa è una e molteplice e che partecipa «della essenza che è divisa nei corpi e di quella indivisibile»[235]: cosicché essa è, ancora una volta, una. E come in me l'affezione che avviene in una parte del corpo non domina necessariamente *[30]* sul tutto, mentre il fenomeno prodotto nella parte principale di me esercita un effetto sulle altre parti, così gli effetti dell'universo su ciascun essere sono piuttosto chiari, essendo gli individui in rapporto simpatetico col Tutto; ma non è altrettanto evidente che gli effetti che provengono da noi agiscano sul Tutto.

3. *[L'anima è una: obiezioni]*

Ma altre considerazioni, al contrario, ci dicono che noi siamo in una mutua relazione di simpatia; e che un semplice sguardo ci fa provare dolore o serenità e che da natura siamo portati all'amicizia: e forse l'amicizia nasce da codesta simpatia. Se incantesimi e *[5]* formule magiche ci avvicinano e ci fanno comunicare, simpateticamente, da grandi distanze, ciò avviene indubbiamente per l'unità dell'anima. Anche una parola pronunciata sommessamente agisce da lontano e si fa udire a molta distanza in maniera inconcepibile. Da ciò si può comprender l'unità di tutte le cose, poiché l'anima è una. *[10]*

Ma se l'anima è una, come mai un'anima è ragionevole e un'altra è irragionevole, e un'altra è vegetativa?

È perché l'«essenza indivisibile» dell'anima va identificata alla parte razionale che non si divide nei corpi, mentre l'«essenza che si divide nei corpi» e che è anch'essa una, in quanto si divide nei corpi produce ovunque la sensibilità: *[15]* e questa è da porre come un'altra facoltà; e quella di plasmare e di creare i corpi è un'altra facoltà ancora. Ma non è detto che l'anima, poiché le sue facoltà sono molte, non sia una. Anche

σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἕν· καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἕν. Διὰ τί οὖν οὐ πανταχοῦ πᾶσαι; Καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς μιᾶς ψυχῆς *[20]* πανταχοῦ λεγομένης εἶναι ἡ αἴσθησις οὐκ ἐν πᾶσι τοῖς μέρεσιν ὁμοία, ὅ τε λόγος οὐκ ἐν ὅλῳ, τό τε φυτικὸν καὶ ἐν οἷς μὴ αἴσθησις· καὶ ὅμως εἰς ἓν ἀνατρέχει ἀποστάντα τοῦ σώματος. Τὸ δὲ θρεπτικόν, εἰ ἐκ τοῦ ὅλου, ἔχει καὶ ἐκείνης. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ *[25]* θρεπτικόν; Ὅτι τὸ τρεφόμενον μέρος τοῦ ὅλου, ὃ καὶ παθητικῶς αἰσθητικόν, ἡ δὲ αἴσθησις ἡ κρίνουσα μετὰ νοῦ ἑκάστου, ᾗ οὐδὲν ἔδει πλάττειν τὸ ὑπὸ τοῦ ὅλου τὴν πλάσιν ἔχον. Ἐπεὶ κἂν ἐποίησεν αὐτήν, εἰ μὴ ἐν τῷ ὅλῳ τούτῳ ἔδει αὐτὴν εἶναι.

4. Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται ὡς μὴ θαυμάζειν τὴν εἰς ἓν ἀναγωγήν. Ἀλλὰ γὰρ ζητεῖ ὁ λόγος, πῶς μία; Ἆρα γὰρ ὡς ἀπὸ μιᾶς ἢ μία αἱ πᾶσαι; Καὶ εἰ ἀπὸ μιᾶς, μεριζομένης ταύτης ἢ μενούσης μὲν ὅλης, ποιούσης δὲ παρ' *[5]* αὐτῆς οὐδὲν ἧττον πολλάς. Καὶ πῶς ἂν μένουσα οὐσία πολλὰς ποιοῖ ἐξ αὐτῆς; Λέγωμεν οὖν θεὸν συλλήπτορα ἡμῖν γενέσθαι παρακαλέσαντες, ὡς δεῖ μὲν εἶναι μίαν πρότερον, εἴπερ πολλαί, καὶ ἐκ ταύτης τὰς πολλὰς εἶναι. Εἰ μὲν οὖν σῶμα εἴη, ἀνάγκη μεριζομένου τούτου τὰς *[10]* πολλὰς γίγνεσθαι, ἄλλην πάντη οὐσίαν, τὴν δὲ ἄλλην γινομένην· καὶ ὁμοιομεροῦς οὔσης ὁμοειδεῖς πάσας γενέσθαι εἶδος ἓν ταὐτὸν φερούσας ὅλον, τοῖς δὲ ὄγκοις ἑτέρας· καὶ εἰ μὲν κατὰ τοὺς ὄγκους εἶχον τοὺς ὑποκειμένους τὸ ψυχαὶ εἶναι, ἄλλας ἀλλήλων εἶναι, εἰ δὲ κατὰ τὸ *[15]* εἶδος, μίαν τῷ εἴδει ψυχὰς εἶναι. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μιᾶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὖ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μία, ὥσπερ εἴδωλον οὖσα πολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἑνὶ μιᾶς, οἷον εἰ ἐκ δακτυλίου *[20]* ἑνὸς πολλοὶ κηροὶ τὸν αὐτὸν τύπον ἀπομαξάμενοι φέροιεν. Ἐκείνως μὲν οὖν ἀνηλίσκετο ἂν εἰς πολλὰς ἡ μία, ὡς δὲ τὸ δεύτερον ἀσώματον μὲν ἡ ψυχὴ ἐγίνετο. Καὶ πάθημα μὲν ὂν

nel seme le forze sono molte, ma esso è uno e da questo non proviene una molteplicità che è una.

Perché dunque queste facoltà non sono tutte ovunque?

Anche nell'anima individuale *[20]* che, come si dice, è da per tutto nel corpo, la sensazione non è la stessa in tutte le parti, e nemmeno la ragione è in tutto il corpo; la facoltà vegetativa è presente nelle parti che non sentono e tuttavia, quando il corpo si stacca, ritorna alla sua unità. Se poi la forza accrescitiva deriva dalla totalità dell'anima, vuol dire che anch'essa le appartiene.

Ma allora perché la forza accrescitiva non deriva anch'essa dall'anima nostra? *[25]*

È perché la potenza nutritiva è parte del tutto, cioè quella che riceve passivamente le sensazioni; la percezione, invece, è quella che con l'aiuto dell'intelligenza giudica ogni cosa: con essa l'anima non dovette più plasmare ciò che aveva già ricevuto la sua formazione dall'universo. Indubbiamente, essa stessa l'avrebbe formato, se non avesse dovuto essere presente in questo universo.

4. *[Le molte anime derivano da una sola?]*

Tutto ciò l'ho detto perché non ci si meravigli che io riduca le anime all'unità. Ma la nostra indagine domanda: che senso ha questa unità? Esse sono tutte quante una sola in quanto provengono da una sola? E se è perché provengono da una sola, è perché questa si divide, o perché, rimanendo intera, ne trae *[5]* tuttavia molte da se stessa? Ma come essa, rimanendo una, potrebbe produrne tante da se stessa?

Dopo aver invocato l'aiuto di un dio, diremo dunque così: è necessario che esista prima un'unica anima – ammesso che ce ne siano molte – e che da questa ne provengano tante altre. Se l'anima unica fosse un corpo, le molte anime deriverebbero necessariamente dal frazionamento del corpo *[10]* e ciascuna sarebbe una sostanza distinta completamente da ogni altra; e se quella fosse formata di parti eguali, tutte sarebbero formate di parti eguali e avrebbero la medesima identica forma, ma differirebbero per la loro massa; se il loro esser anime dipendesse da queste masse sottostanti, sarebbero differenti l'una dall'altra; se invece dipendesse dalla forma, *[15]* le anime sarebbero, per la forma, un'anima sola. È lo stesso che dire che in molti corpi v'è una sola e identica anima e che prima di questa «unica in molti», ce n'è un'altra che non è in molti; da questa proviene l'anima «unica in molti», simile a un'immagine, ripetuta in molti luoghi, di un'anima «uno in uno», come quando da un unico anello *[20]* molti pezzi di cera ricevono la medesima impronta. Nel primo caso l'anima unica si esaurirebbe in una molteplicità di punti; nel secondo, invece, sarebbe incorporea. Se poi la si pensi come semplice affezione, non c'è da meravigliarsi che essa

θαυμαστὸν οὐδὲν εἶχε μίαν ποιότητα γενομένην ἐξ ἑνός τινος ἐν πολλοῖς εἶναι· καὶ εἰ κατὰ τὸ συναμφότερον *[25]* δὲ ἡ ψυχή, θαυμαστὸν οὐδέν. Νῦν δὲ ἀσώματόν τε αὐτὸ τιθέμεθα καὶ οὐσίαν.

5. Πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλαῖς; Ἢ γὰρ ἡ μία ἐν πᾶσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ ἐκείνης μενούσης. Ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν· ἱκανὴ γὰρ *[5]* πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία· δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἑκάστου οὐκ ἀποτέτμηται πάντῃ· τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς. Μὴ δή τις ἀπιστείτω· καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη, καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ὡς μένειν τὴν ὅλην καὶ ἀπ' αὐτῆς τὰ μέρη. Καὶ τὸ σπέρμα ὅλον καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὰ μέρη, ἐν *[10]* οἷς πέφυκε μερίζεσθαι, καὶ ἕκαστον ὅλον καὶ μένει ὅλον οὐκ ἠλαττωμένον τὸ ὅλον – ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε – καὶ πάντα ἕν. Ἀλλ' ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, εἴποι τις ἄν, τὸ μέρος οὐχ ὅλον. Ἢ κἀκεῖ ἐνεργείᾳ μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὗ χρεία, καὶ τοῦτο προτέτακται, ἕπεται μέντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει *[15]* λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει. Καὶ ἴσως ταύτῃ ἡ ὅλη λέγεται, τὸ δὲ μέρος· ἐκεῖ μὲν οἷον ἐνεργείᾳ ἅμα πάντα· ἕτοιμον οὖν ἕκαστον, ὃ προχειρίσασθαι θέλεις· ἐν δὲ τῷ μέρει τὸ ἕτοιμον, ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ. Ἔρημον δὲ τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐ δεῖ *[20]* νομίζειν· εἰ δὲ μή, ἔσται οὐκέτι τεχνικὸν οὐδὲ ἐπιστημονικόν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν καὶ εἰ παῖς λέγοι. Εἰ οὖν ἐπιστημονικόν, ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα. Ἐπιστήσας γοῦν ὁ ἐπιστήμων ἐπάγει τὰ ἄλλα οἷον ἀκολουθίᾳ· καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἓν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ *[25]* πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται. Ἀλλὰ ταῦτα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀπιστεῖται, καὶ διὰ τὸ σῶμα ἐπισκοτεῖται· ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον.

– la quale sarebbe allora una qualità proveniente da un uno – sia in molti; nemmeno se l'anima fosse un insieme di affezione e di substrato, *[25]* dovremmo meravigliarci. Ora, noi poniamo l'anima come incorporea e come sostanza.

5. *[L'anima è un identico nella pluralità]*

Ma come dunque essa, che è sostanza unica, può trovarsi in molte? O essa è tutt'intera in tutte; oppure le molte sostanze derivano dalla sostanza intera ed unica, che permane in se stessa.

Dunque essa è una, e le molte sostanze risalgono ad essa, la quale, in quanto è una, dà se stessa alla molteplicità e insieme non si dà: cioè essa è capace *[5]* di offrirsi a tutte e di rimanere, non di meno, una; s'immerge infatti nello stesso tempo in tutte e tuttavia non è separata da nessuna: un identico, dunque, nei molti.

Non c'è nulla d'incredibile: anche la scienza è una totalità e le sue parti sono tali che, pur derivando da essa, non ne compromettono l'interezza; anche il seme è un intero e ad esso appartengono le parti *[10]* nelle quali è naturalmente diviso, e ognuna di queste è un intero, eppure l'intero rimane tale, senza alcuna diminuzione. Soltanto la materia è divisibile, e tutte le parti sono un'unità.

Ma nella scienza – qualcuno potrebbe obiettare – la parte non è il tutto.

Rispondo: anche nella scienza è in atto soltanto la parte di cui c'è bisogno, e questa è in primo piano; seguono tuttavia anche le altre parti, potenzialmente *[15]* nascoste, e tutte sono nella parte; e forse è questo il significato, nella scienza, di «tutto e parte». Nel tutto sono egualmente in atto tutte le parti, ed è pronta perciò ogni parte che vuoi prendere in considerazione; nella parte, invece, ciò che è pronto trae la sua forza, dirò così, dalla sua vicinanza all'intero. Non si deve credere che esso sia separato dagli altri teoremi; *[20]* altrimenti, non sarà né tecnico né scientifico, ma somiglierà alle ciarle di un bambino. Ma se è scientifico, esso contiene in sé, potenzialmente, tutti gli altri. Lo scienziato che sa, riconduce in una conoscenza tutte le altre in virtù di connessioni logiche; e il matematico mostra, con la sua analisi, che un teorema contiene in sé tutti gli altri che lo precedono *[25]* e per i quali l'analisi è possibile, nonché i teoremi ulteriori che si generano da essa.

Queste virtù dell'anima appaiono incredibili a causa della debolezza umana e sono offuscate per opera del corpo; ma lassù, al contrario, tutto è ben chiaro, fino al minimo particolare.

IV 1

[1] Questo trattato (quarto nell'ordine cronologico porfiriano) ha sempre figurato come II nella quarta *Enneade*. E' merito dell'Henry l'aver dimostrato ch'esso ne era invece il I nell'edizione originaria. Nella loro edizione critica l'Henry e lo Schwyzer, pur collocandolo al suo giusto posto, hanno mantenuto il vecchio numero di IV 2.

[2] Cfr. *Enneadi,* IV 7, 8[4].

[3] Cfr. *Enneadi,* IV 7, 8[5].

[4] Sul simbolismo del cerchio, del centro e dei raggi, molto caro a Plotino, cfr. II 2; IV 2, 1; 3, 17; 4, 16, 18; 7, 6; VI 5, 5; 8, 18.

[5] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 1-4.

IV 2

[6] Cfr. *Enneadi,* IV 1, nota 1. Il presente trattato è dunque il II della IV *Enneade* (21 nell'ordine cronologico).

[7] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 1-3.

[8] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 1-3.

IV 3

[9] Cfr. Platone, *Protagora,* 343 B.

[10] Gli Stoici: cfr. *SVF* I 495; II 774.

[11] Cfr. Platone, *Filebo,* 30 A.

[12] Cfr. Platone, *Timeo,* 90 C.

[13] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 B.

[14] Sono gli Stoici: cfr. *SVF* II 1028.

[15] Cfr. cap. IV.

[16] Cioè gli Stoici: cfr. *SVF* II 828.

[17] Cfr. Platone, *Teeteto,* 184 D.

[18] Cfr. Parmenide, fr. B, 8.

[19] Cfr. *Enneadi,* V 3, 3-5.

[20] Platone, *Timeo,* 41 D.

[21] Platone, *Filebo,* 30 A-B.

[22] Platone, *Timeo,* 41 D.

[23] Platone, *Fedro,* 246 B.

[24] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 B.

[25] Cfr. Platone, *Timeo,* 90 C.

[26] Cfr. *Enneadi,* III 1, 8.

[27] Cfr. *Enneadi,* IV 3, 3.

[28] Cfr. Platone, *Repubblica,* 620 A.

[29] Cfr. *Enneadi,* IV 3, 6.

[30] Cfr. Platone, *Leggi,* 889 A; Aristotele, *Fisica,* B 2, 194 a 21.

[31] Riferimento al mito di Dioniso (cfr. fr. 209 Kern); per il significato dello specchio vedi gli affreschi del rito dionisiaco nella Villa dei Misteri di Pompei, sui quali cfr. R. Pettazzoni, *I Misteri,* Bologna 1924; V. Macchioro, *Zagreus, Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930.

[32] Cfr. Platone, *Simposio,* 191 B (riecheggiato da Agostino).

[33] Reminiscenze stoiche: cfr. *SVF* II 599.

[34] Cfr. Platone, *Leggi,* 904 A ss.

[35] Concetto caro a Goethe, di cui vedi la lirica *Urworte, Orphisch* .

[36] Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni,* 60-89.

[37] Cfr. Esiodo, *Teogonia,* 521-8.

[38] Cfr. Platone, *Ione*, 540 B.
[39] Cfr. Platone, *Timeo*, 35 A.
[40] Cfr. Platone, *Timeo*, 70 A-B, 71 A.
[41] Cfr. Platone, *Fedone*, 65 A-B.
[42] Cfr. Platone, *Timeo*, 35 A.
[43] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 2, 209 b 1-2.
[44] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 3, 210 a 24.
[45] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 5, 411 b 8.
[46] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 1, 413 a 9.
[47] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 1, 412 b 12.
[48] Cfr. Platone, *Timeo*, 36 D-E.
[49] Cfr. Platone, *Fedone*, 96 B.
[50] Cfr. Platone, *Fedone*, 96 B.
[51] Cfr. Platone, *Timeo*, 70 A-B.
[52] Cfr. Platone, *Leggi*, 904 A-E.
[53] Cfr. Platone, *Fedone*, 72 E.
[54] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 4, 408 b 13-18.
[55] Cfr. Platone, *Timeo*, 87 E.
[56] Cfr. Platone, *Timeo*, 87 E.
[57] Cfr. *SVF* I 484; II 343.
[58] Cfr. Platone, *Repubblica*, 621 C.
[59] Cfr. Platone, *Filebo*, 34 B.
[60] Cfr. R.M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Parigi 1959, pp. 77 ss.
[61] Cfr. cap. 27.
[62] Cfr. *Enneadi*, IV 6, 3.
[63] Cfr. Aristotele, *Sulla memoria*, I 449 b 31.
[64] Cfr. cap. 27.
[65] Cfr. Platone, *Fedro*, 249 C-D.
[66] Cfr. *Enneadi*, IV 3, 27.
[67] Porfirio, che aveva bisogno di dividere in due parti il trattato, spezza qui il periodo, che viene continuato all'inizio di IV 4.

IV 4

[68] Cfr. *Enneadi*, IV 3, 29.
[69] Cfr. *Enneadi*, IV 3, 27.
[70] Cfr. Esiodo, *Opera*, 471.
[71] Cfr. Platone, *Fedro*, 246 A.
[72] Cfr. Platone, *Filebo*, 30 D.
[73] Cfr. Anassagora, fr. B 1.
[74] Gli Stoici: cfr. *Epicurea*, fr. 352 Usener.
[75] Cfr. Platone, *Timeo*, 50 C.
[76] Cfr. cap. 18.
[77] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 221 a 18; 28-30.
[78] Cfr. cap. 11.
[79] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B.
[80] Cfr. Platone, *Repubblica*, 562 D.
[81] Cfr. ai capp. 15-17.
[82] Cfr. Platone, *Filebo*, 35 A.
[83] Cfr. Platone, *Timeo*, 36 E.
[84] Cfr. Platone, *Timeo*, 40 C.
[85] Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 C.
[86] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 13, 435 b 1.
[87] Cfr. cap. 24.

[88] Cfr. *Enneadi*, IV 5.
[89] Cfr. Platone, *Timeo*, 33 C.
[90] Cfr. Platone, *Timeo*, 33 D.
[91] Cfr. Platone, *Fedone*, 66 B.
[92] Cfr. cap. 20.
[93] Cfr. Platone, *Fedro*, 251 C.
[94] Cfr. Platone, *Repubblica*, 439 D-E e Aristotele, *L'anima*, Γ 9, 432 a 25-26.
[95] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 4, 409 a 9.
[96] Cfr. Democrito, fr. B 125.
[97] Cfr.*Enneadi*, IV 9.
[98] Alcuni codici plotiniani (AERJCM) conservano a questo punto lo scolio famoso: ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον· ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἑξῆς τῷ δευτέρῳ («giungeva fin qui nell'edizione di Eustochio il secondo libro *Dell'anima* e cominciava il terzo; ma nell'edizione di Porfirio i capitoli seguenti appartengono al secondo»). Da questo scolio si è arguita l'esistenza di un'edizione plotiniana a cura di Eustochio, della quale si sarebbero serviti, secondo l'opinione di P. Henry (*Recherches sur la «Préparation évangélique» d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin*, Paris 1935; *Les Etats du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles 1948), sia lo stesso Porfirio nelle *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, sia Eusebio che nella sua *Praeparatio evangelica* inserì lunghi brani da Plotino, *Enneadi*, IV 7 (vedi nota 1) e V 1.
[99] Cfr. ai capp. 6-8.
[100] Cfr. cap. 25.
[101] Cfr. ai capp. 6-8.
[102] Cfr. Anassagora, fr. A 20 bis.
[103] Cfr. Platone, *Leggi*, 889 D.
[104] Cfr. Platone, *Leggi*, 889 D.
[105] Cfr. ai capp. 40-42.
[106] Cfr. Aristotele, *Meteorologici*, I, 378 b 11-13; *La generazione e la corruzione*, B 3, 330 b 3 ss.
[107] Cfr. Platone, *Repubblica*, 344 B.
[108] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 D-31 A.
[109] Cfr. Platone, *Gorgia*, 485 A.
[110] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 D.
[111] Cfr. cap. 32.
[112] Cfr. Platone, *Sofista*, 248 C.
[113] Cfr. Platone, *Repubblica*, 617 E.
[114] Cfr. Platone, *Politico*, 305 E.
[115] Cfr. Empedocle, fr. B 17.
[116] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 D.
[117] Il testo greco (ed. Henry-Schwyzer) è il seguente: ὁ μηχανησάμενος † ἢ ἐλθεῖν ἢ ὁ λαβὼν † ἐκεῖνος ποιεῖ τῷ δεδωκέναι γοῦν τι οἷον μετατιθέν τι ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο. Per gli editori si tratta di un *locus nondum sanatus*; e la traduzione che ne risulta non può essere che incerta. Harder e Cilento accettano il testo e traducono rispettivamente: «Es ist so wie bei einem Feuer; wenn da jemand Feuer davon abnimmt und damit einem andern Ding schadet, so ist der Bewirker des Schadens derjenige, der ins Werk setzte dass das Feuer zu jenem kam; oder der der es abnindem er ja etwas dargegen hat das er von einem zu einem andern übertrug»; «autore del maldestro è colui che divisò di andarsene o quello stesso che lo staccò dal fuoco poiché fu il primo a dare quel tizzone di fuoco che di mano in mano da un punto ad un altro va a colui che se lo porta via».
[118] Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore*, 132 A 5.
[119] Cfr. Platone, *Leggi*, 644 E.

[120] Cfr. Euripide, *Troadi*, 887-8.
[121] Cfr. Platone, *Fedone*, 63 B-C.

IV 5

[122] Cfr. *Enneadi*, IV 4, 23.
[123] Cfr. *Enneadi*, IV 4, 23. Cfr. Platone, *Timeo*, 45 B-C.
[124] Cfr. cap. 5.
[125] Cfr. *SVF* II 864; ps. Plutarco, *Opinioni dei filosofi*, IV 15, 901 D.
[126] Cfr. *SVF* II 864.
[127] Cfr. Platone, *Timeo*, 45 B-C.
[128] ἔνστασιν: cfr. Ps. Plutarco, *Opinioni dei filosofi*, IV 13, 901 B.
[129] εἰδώλων: cfr. Ps. Plutarco, *Opinioni dei filosofi*, IV 13, 901 A.
[130] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Θ 10, 267 a 16-17.
[131] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 7, 419 a 12-13.
[132] Cfr. Platone, *Fedro*, 247 B 7-C 1.
[133] Cfr. cap. 8.
[134] Cfr. cap. 6.
[135] Cfr. *SVF* II 864, 867.
[136] Cfr. *Enneadi*, IV 4, 23.
[137] Cfr. *SVF* II 872.
[138] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 8, 419 b 19.
[139] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 8, 419 b 21-22.
[140] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 7, 418 b 9.
[141] Cfr. *Enneadi*, IV 4, 29.
[142] Cfr. *Enneadi*, IV 5, 3.

IV 6

[143] Cfr. Aristotele, *Sulla memoria*, I 450 a 30-32.
[144] Cfr. Platone, *Fedro*, 250 D.
[145] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 7, 419 a 15.
[146] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 7, 431 a 1-2.
[147] Cfr. V 6, 1-2.
[148] Cfr. Aristotele, *Sulla memoria*, I 450 a 25-27.
[149] Cfr. Aristotele, *Sulla memoria*, II 451 a 20.
[150] Cfr. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Parigi 1959, pp. 52-85.
[151] Cfr. Aristotele, *Sulla memoria*, I 449 b 7-8.

IV 7

[152] Questo trattato vien diviso in quattro parti, o pericopi, così:

Pericope A: cc. 1-8 («..la temperanza, la giustizia»); esiste in tutti i codici plotiniani e in Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV 22.

Pericope B: cc. 8 («il coraggio..») - 8^4: esiste solo nei codici plotiniani M (Marcuus gr. 240) e J (Parisinus gr. 2082) e in Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV 22 in continuazione alla pericope A.

Pericope C: 8^5: manca in tutta la tradizione enneadica ed è conservata solo da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV 10, nel quale precede la pericope A. Essa fu collocata al suo giusto posto da Kirchhoff, nella sua edizione delle *Enneadi*, Lipsia 1856.

Pericope D: cc. 9-15: si trova in tutti i codici plotiniani e non esiste in Eusebio.

Paul Henry, *Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Paris 1935, studiando le pericopi A, B e nelle due recensioni porfiriana ed eusebiana, giunse alla conclusione che

Eusebio non poté trarre IV 7 dall'edizione porfiriana perché ci sono moltissime varianti che separano nettamente l'archetipo di Eusebio da quello plotiniano. Si tratta dunque di due «stati» distinti: di Porfirio e di Eustochio. L'Henry poté perciò affermare l'origine non-porfiriana (e quindi «eustochiana») delle pericopi A, B e C nella recensione di Eusebio.

[153] La critica è rivolta contro il materialismo stoico ed epicureo e si avvale prevalentemente delle argomentazioni di Aristotele nel *L'anima*.

[154] Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore*, 129 E 5, 130 C 3; Aristotele, *Metafisica*, Z 10, 1035 b 14-16; H 3, 1043 b 3-4.

[155] Cfr. *SVF* I 142; 518; II 780, 790.

[156] Allusione a Democrito (cfr. fr. A, 105): cfr. Aristotele, *L'anima*, A 2, 403 B 31-4 a 3; e Epicuro, *Lettera I*.

[157] Cfr. *SVF* II 479.

[158] Cfr. *SVF* I 85; II 309.

[159] Cfr. *SVF* II 786.

[160] Cfr. Aristotele, *Parti degli animali*, A I 642 a 19.

[161] Cfr. *SVF* II 779; 806.

[162] Cfr. *SVF* II 806.

[163] Cfr. *SVF* II 1047.

[164] Cfr. Ps. Plutarco, *Opinioni dei filosofi*, V 10, 906 C.

[165] Cfr. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 63, 8.

[166] Aristotele, *L'anima*, Γ 2, 426 b 19 (Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 60, 25).

[167] Cfr. Platone, *Teeteto*, 191 D 7; Aristotele, *Sulla memoria*, I 450 a 32.

[168] Cfr. *SVF* II 854.

[169] Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, 7, 217.

[170] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 3, 407 a 18-19.

[171] Cfr. *SVF* III 305.

[172] Cfr. Platone, *Leggi*, 897 A 1-2.

[173] Cfr. cap. 5.

[174] Cfr. *SVF* II 325.

[175] Cfr. *SVF* I 102.

[176] Cfr. *SVF* II 41 (e cfr. qui al cap. 3).

[177] Cfr. *SVF* II 806.

[178] Cfr. *SVF* I 374, 377; II 835, 836, 837, 839 (e cfr. *Enneadi*, V 9, 4).

[179] Cfr. *Enneadi*, IV 2.1.

[180] Cfr. Platone, *Fedone*, 86 B 9-C 1; Aristotele, *L'anima*, A 4, 407 b 30.

[181] Cfr. Platone, *Fedone*, 92 B 9-C 1; *Leggi*, 896 C 2-3; *Politico*, 311 C 6.

[182] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 4, 408 a 2.

[183] Cfr. *Enneadi*, IV 2, 1.

[184] È la nota definizione dell'anima di Aristotele: *L'anima*, B I 412 a 27-b 1.

[185] Cfr. Platone, *Sofista*, 248 A 11.

[186] Cfr. Platone, *Timeo*, 28 A 3-4.

[187] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 C 9.

[188] Cfr. Platone, *Fedone*, 88 B 5-6.

[189] Cfr. Platone, *Simposio*, 211 A 1.

[190] Cfr. Parmenide, fr. B 8, 19.

[191] Cfr. Platone, *Fedone*, 65 A 10.

[192] Cfr. Platone, *Repubblica*, 547 B 6-7.

[193] Cfr. Platone, *Repubblica*, 611 E 2-3.

[194] Cfr. Platone, *Fedro*, 247 C 6-7.

[195] Cfr. Platone, *Repubblica*, 521 A 4.

[196] Cfr. Platone, *Fedone*, 80 E 3-4.

[197] Cfr. Platone, *Simposio*, 209 A 3-4.

[198] Cfr. Platone, *Fedone*, 65 A 10.

[199] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 D 5.
[200] Empedocle, fr. B 112, 4.
[201] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 D 6.
[202] Cfr. Platone, *Repubblica,* 547 B 6-7.
[203] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 B 4.
[204] Cfr. Platone, *Fedone,* 105 D 10-11.
[205] Cfr. *SVF* II 809.
[206] Cfr. Platone, *Fedone,* 72 E - 73 A.
[207] Cfr. cap. 5.
[208] Cfr. Platone, *Simposio,* 206 C-E.
[209] Cfr. Platone, *Repubblica,* 439 D-E; 441 A.
[210] Cfr. Platone, *Teeteto,* 176 A 5.
[211] Cfr. Platone, *Ippia maggiore,* 282 A 7.
[212] Cfr. Platone, *Leggi,* 927 A 1-3. Plotino indulge qui alle credenze popolari; ma il Bréhier esprime il sospetto che Plotino non sia l'autore di questo capitolo.

IV 8

[213] Questo stupendo esordio richiama a testi analoghi, anteriori: cfr. *Corpo Ermetico,* I, 1; Filone Alessandrino, *La migrazione di Abramo,* 34-35. Cfr. L. Sestov, *Potestas clavium,* trad. franc. Parigi 1928, p. 437.
[214] Cfr. Eraclito, fr. B 80; 60; 84 a; 84 B.
[215] Cfr. Empedocle, fr. B 115; 120.
[216] Cfr. Platone, *Fedone,* 65 A-D; 67 A-D; 62 B; 66 C; *Cratilo,* 400 C; *Repubblica,* 514 A; 515 C; 517 B; 532 E; 619 D; *Fedro,* 246 C-D; 248 C; 247 A-D; 249 A-B.
[217] Cfr. Platone, *Timeo,* 34 B; 29 A; 30 B; 92 C; 39 E; 33 C; 38 C.
[218] Qui il passo sembra guasto. Il Brehier corregge il testo ricorrendo alla *Theologia Aristotelis* (Dieterici, 12). Lo Harder lo integra così (in corsivo nella sua traduzione): Ob der Schöpfer.. wirklich zu ihrem Unheil die Seele dem Leibe verband, indem er die Weltseele in den Kosmos, die Sternseelen in die Gestirne und die Einzel seelen in den Menschen leib eingehen liess. - Die Welt- und All- Seele steht noch über unsern Einzelseelen.Sulla questione vedi la nota di B. Mariën pubblicata dal Cilento nel II volume della sua traduz. plotiniana, pp. 577-578 .
[219] Cfr. Platone, *Timeo,* 33 C; *Fedro,* 246 C.
[220] Cfr. Platone, *Fedone,* 67 A.
[221] Cfr. Platone, *Timeo,* 38 C.
[222] Cfr. Platone, *Fedone,* 65 A.
[223] Cfr. Platone, *Fedone,* 66 C.
[224] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 A.
[225] Cfr. Platone, *Fedone,* 81 A; 95 D.
[226] Cfr. Platone, *Timeo,* 30 C - 31 A.
[227] Cfr. Platone, *Fedro,* 249 E.
[228] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 A-E.
[229] Questa è per Plotino la vera funzione del mito: cfr. Sallustio, *Degli dei e del mondo, passim.*
[230] Cfr. Platone, *Fedone,* 113 A; *Timeo,* 34 B-C; 41 D-E.
[231] Cfr. Platone, *Fedone,* 83 D; 113 E.
[232] Cfr. Platone, *Timeo,* 42 E.
[233] Cfr. Platone, *Fedro,* 230 A.
[234] Cfr. Aristotele, *Fisica,* B 8, 199 B 28.

IV 9

[235] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A.

ENNEADE V

Τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἡ τῶνδε τιμὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία.

La causa della totale ignoranza di Dio è la stima delle cose terrene e il disprezzo di se stessi.

V 1, 1, 16-17

CONTENUTO DELL'ENNEADE V

6 (24) Ciò che è al di là dell'essere non pensa. Il pensante di primo e di secondo grado

1. Il pensante è uno in quanto pensa se stesso – 2. L'Uno non deve pensare – 3. Il pensare è posteriore all'Uno – 4. L'Uno è paragonabile alla luce – 5. Il pensare è qualcosa di secondario – 6. Il pensare è molteplicità

7 (18) Se esistano idee anche delle cose individuali

1. C'è un'idea anche del singolo individuo? – 2. Perché dai medesimi genitori nascono figli diversi? – 3. I semi e le forme razionali sono infiniti

8 (31) Il bello intelligibile

1. L'arte e il modello ideale – 2. Il bello è semplicità e interiorità – 3. Gli dèi sono belli perché contemplano – 4. Lassù la vita è sapienza immutabile – 5. La sapienza vera è essere – 6. I geroglifici egiziani e la sapienza – 7. L'universo è creazione silenziosa – 8. La Bellezza suprema è causa esemplare – 9. L'essere è desiderabile perché è bello – 10. La visione si compie nell'interiorità – 11. Solo chi è diventato bello vive nella bellezza – 12. Il mondo sensibile è eterno – 13. L'Uno è al di là della bellezza

9 (5) L'Intelligenza, le Idee, l'Essere

1. Tre tipi di uomini – 2. È necessario andare al di là dell'Intelligenza – 3. L'Intelligenza effonde nell'Anima le forme razionali – 4. L'Intelligenza è superiore all'Anima – 5. L'Intelligenza è l'Essere – 6. L'Intelligenza: l'immagine del seme – 7. L'Intelligenza: l'immagine delle scienze – 8. L'Intelligenza non è anteriore all'Essere – 9. L'unità dell'Intelligenza-Essere e il nostro pensiero – 10. Nell'Intelligenza tutto è presente nel presente – 11. Arti e scienze nell'Intelligenza – 12. Esiste l'idea del particolare? – 13. Mondo sensibile e mondo intelligibile – 14. Anima universale, anima singola e Idea di Anima

V 1 (10) ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ

1. Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκεῖθεν οὔσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον; Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ *[5]* τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὴ αὐτεξουσίῳ ἐπειδήπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι, ἠγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι· ὥσπερ παῖδες εὐθὺς ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων καὶ πολὺν χρόνον *[10]* πόρρω τραφέντες ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας. Οὔτ' οὖν ἔτι ἐκεῖνον οὔτε ἑαυτὰς ὁρῶσαι, ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, τιμήσασαι τἆλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγεῖσαι καὶ ἀγασθεῖσαι καὶ ἐξηρτημέναι τούτων, ἀπέρρηξαν ὡς *[15]* οἷόν τε ἑαυτὰς ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι· ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἡ τῶνδε τιμὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία. Ἅμα γὰρ διώκεται ἄλλο καὶ θαυμάζεται, καὶ τὸ θαυμάζον καὶ διῶκον ὁμολογεῖ χεῖρον εἶναι· χεῖρον δὲ αὐτὸ τιθέμενον γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων*[20]* ἀτιμότατόν τε καὶ θνητότατον πάντων ὧν τιμᾷ ὑπολαμβάνον οὔτε θεοῦ φύσιν οὔτε δύναμιν ἄν ποτε ἐν θυμῷ βάλοιτο. Διὸ δεῖ διττὸν γίγνεσθαι τὸν λόγον πρὸς τοὺς οὕτω διακειμένους, εἴπερ τις ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀνάγοι μέχρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἑνὸς καὶ *[25]* πρώτου. Τίς οὖν ἑκάτερος; Ὁ μὲν δεικνὺς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῦν ψυχῇ τιμωμένων, ὃν ἐν ἄλλοις δίιμεν ἐπιπλέον, ὁ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμιμνήσκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας, ὃς πρότερός ἐστιν ἐκείνου καὶ σαφηνισθεὶς κἀκεῖνον δηλώσει. Περὶ οὗ νῦν λεκτέον· ἐγγὺς γὰρ οὗτος τοῦ *[30]* ζητουμένου καὶ πρὸ ἔργου πρὸς ἐκεῖνον. Τὸ γὰρ ζητοῦν ἐστι ψυχή, καὶ τί ὂν ζητεῖ γνωστέον αὐτῇ, ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ, εἰ δύναμιν ἔχει τοῦ τὰ τοιαῦτα ζητεῖν, καὶ εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει, οἷον ἰδεῖν, καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν. Εἰ μὲν γὰρ ἀλλότρια, τί δεῖ; Εἰ δὲ συγγενῆ, καὶ προσήκει καὶ *[35]* δύναται εὑρεῖν.

1. *[L'anima deve conoscere se stessa]*

Ma per quale causa le anime, pur essendo parti del mondo superiore e appartenenti completamente ad esso, si sono dimenticate di Dio loro Padre e ignorano se stesse e Lui? Per loro il principio del male fu la temerarietà e il nascere e l'alterità originaria *[5]* e il desiderio di appartenere a se stesse. In tal modo soddisfatte di quella loro manifesta decisione, dopo aver abusato del loro movimento e aver corso in senso contrario, una volta allontanatesi di molto, ignorarono finalmente se stesse e il loro luogo d'origine: simili a fanciulli che, troppo presto rapiti ai loro genitori e allevati per molto tempo *[10]* lontani da loro, non riconoscono più né se stessi né i genitori.

Le anime dunque, non vedendo più né Lui né se stesse, disprezzandosi, per ignoranza della loro schiatta, e stimando tutte le altre cose più che se stesse, stupirono sbigottite di fronte ad esse e si meravigliarono e si staccarono *[15]* con tutte le loro forze dalle cose dalle quali si erano allontanate con disprezzo. È dunque evidente che la causa di quella totale ignoranza di Dio è la stima delle cose terrene e il disprezzo di se stessi. Infatti il perseguire e l'ammirare una cosa vuol dire, per chi la persegue e l'ammira, confessare nello stesso tempo di essere inferiore; ma chi si pone al di sotto delle cose che nascono e muoiono *[20]* e si crede la più spregevole e caduca delle cose che stima, non saprà mai pensare nell'animo suo né la natura né la potenza di Dio.

Perciò, se uno voglia orientare coloro che così si comportano, verso la via opposta e verso gli esseri primi e farli risalire alla cima più alta – cioè all'Uno *[25]* e al Primo –, è necessario che rivolga il suo ragionamento in due direzioni. Quali sono? L'uno mette in evidenza il disvalore di ciò che l'anima attualmente apprezza: e questo lo svilupperemo meglio altrove[1]; l'altro ammaestra l'anima e le fa ricordare, diciamo così, la sua origine e il suo valore: e questo precede il primo e, una volta chiarito, preciserà anche quello. Perciò dobbiamo parlarne subito, poiché esso è molto vicino *[30]* a ciò che andiamo indagando ed è utile altresì all'altro ragionamento. Ciò che indaga è infatti l'anima, ed essa ha il dovere di sapere che cosa è essa che cerca, affinché possa sapere anzitutto se abbia la forza di affrontare tale ricerca, se abbia occhi da poter vedere e se valga la pena di indagare.

Poiché, se fossero cose estranee, a che pro ricercarle?

Ma se sono cose affini, non solo è conveniente cercarle, *[35]* ma è anche possibile trovarle.

2. Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή, ὡς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, ἅ τε γῆ τρέφει ἅ τε θάλασσα ἅ τε ἐν ἀέρι ἅ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον *[5]* οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις οὖσα ἑτέρα ὧν κοσμεῖ καὶ ὧν κινεῖ καὶ ἃ ζῆν ποιεῖ· καὶ τούτων ἀνάγκη εἶναι τιμιωτέραν, γιγνομένων τούτων καὶ φθειρομένων, ὅταν αὐτὰ ψυχὴ ἀπολείπῃ ἢ χορηγῇ τὸ ζῆν, αὐτὴ δὲ οὖσα ἀεὶ τῷ μὴ ἀπολείπειν ἑαυτήν. *[10]* Τίς δὴ τρόπος τῆς χορηγίας τοῦ ζῆν ἔν τε τῷ σύμπαντι ἔν τε τοῖς ἑκάστοις, ὧδε λογιζέσθω. Σκοπείσθω δὲ τὴν μεγάλην ψυχὴν ἄλλη ψυχὴ οὐ σμικρὰ ἀξία τοῦ σκοπεῖν γενομένη ἀπαλλαγεῖσα ἀπάτης καὶ τῶν γεγοητευκότων τὰς ἄλλας ἡσύχῳ τῇ καταστάσει. Ἥσυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ *[15]* μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα καὶ ἀὴρ καὶ αὐτὸς οὐρανὸς ἀμείνων. Νοείτω δὲ πάντοθεν εἰς αὐτὸν ἑστῶτα ψυχὴν ἔξωθεν οἷον εἰσρέουσαν καὶ εἰσχυθεῖσαν καὶ πάντοθεν εἰσιοῦσαν καὶ εἰσλάμπουσαν· *[20]* οἷον σκοτεινὸν νέφος ἡλίου βολαὶ φωτίσασαι λάμπειν ποιοῦσι χρυσοειδῆ ὄψιν ποιοῦσαι[a], οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἐλθοῦσα εἰς σῶμα οὐρανοῦ ἔδωκε μὲν ζωήν, ἔδωκε δὲ ἀθανασίαν, ἤγειρε δὲ κείμενον. Ὁ δὲ κινηθεὶς κίνησιν ἀίδιον ὑπὸ ψυχῆς ἐμφρόνως ἀγούσης ζῷον εὔδαιμον ἐγένετο, ἔσχε *[25]* τε ἀξίαν οὐρανὸς ψυχῆς εἰσοικισθείσης ὢν πρὸ ψυχῆς σῶμα νεκρόν, γῆ καὶ ὕδωρ, μᾶλλον δὲ σκότος ὕλης καὶ μὴ ὂν καὶ ὃ στυγέουσιν οἱ θεοί, φησί τις. Γένοιτο δ' ἂν φανερωτέρα αὐτῆς καὶ ἐναργεστέρα ἡ δύναμις καὶ ἡ φύσις, εἴ τις ἐνταῦθα διανοηθείη, ὅπως περιέχει καὶ ἄγει ταῖς *[30]* αὐτῆς βουλήσεσι τὸν οὐρανόν. Παντὶ μὲν γὰρ τῷ μεγέθει τούτῳ, ὅσος ἐστίν, ἔδωκεν ἑαυτὴν καὶ πᾶν διάστημα καὶ μέγα καὶ μικρὸν ἐψύχωται, ἄλλου μὲν ἄλλῃ κειμένου τοῦ σώματος, καὶ τοῦ μὲν ὡδί, τοῦ δὲ ὡδὶ ὄντος, καὶ τῶν μὲν ἐξ ἐναντίας, τῶν δὲ ἄλλην ἀπάρτησιν ἀπ' ἀλλήλων ἐχόντων. *[35]* Ἀλλ' οὐχ ἡ ψυχὴ οὕτως, οὐδὲ μέρει αὐτῆς ἑκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ψυχῆς[b] ζῆν ποιεῖ, ἀλλὰ τὰ πάντα ζῇ τῇ ὅλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ τῷ γεννήσαντι πατρὶ ὁμοιουμένη καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ κατὰ τὸ πάντῃ. Καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλῃ ἕν ἐστι τῇ ταύτης δυνάμει καὶ *[40]* θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε. Ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο· *νέκυες* γὰρ *κοπρίων ἐκβλητότεροι*.

ICONOGRAFIA PLOTINIANA

a cura di Giovanni Reale

Le prime ipotesi, particolarmente significative e con precisi fondamenti, per una identificazione dell'immagine di Plotino, sono state fatte verso la metà del XX secolo, fra gli anni Quaranta e Cinquanta, sulla base di un gruppo di teste scoperte ad Ostia, di cui è conservata anche una replica che si trova nei Musei Vaticani. Poco prima di tale ipotesi ne era stata presentata un'altra, molto interessante, anche se incerta e problematica, basantesi su un bel sarcofago del Museo Lateranense, ora trasportato nei Musei Vaticani.

Incominciamo dall'esame delle teste-ritratto.

Nel 1945 Raissa Calza (*Ritratto Ostiense Severiano,* «Arte Figurativa», I, pp. 69 ss.) pubblicava tre ritratti romani, che riproducevano la medesima persona. Due di questi (cfr. nn. 4 e 7) erano stati ritrovati a Ostia, uno si trovava nel Braccio Nuovo dei Musei Vaticani (cfr. n. 10). Una delle teste ritrovate a Ostia (n. 7), era rotta a metà, ma se ne vedeva bene la parte superiore del viso (si noti al n. 7, ben visibile, anche dopo la ricostruzione, la linea secondo cui era avvenuta la rottura). La Calza non proponeva una identificazione specifica, e si limitava a congetturare che si trattasse di qualche letterato del secolo III d.C., o di qualche filosofo di età severiana o post-severiana, magari di origine orientale.

La segnalazione di queste teste-ritratto richiamò l'attenzione degli studiosi, e H.P. L'Orange, grande conoscitore della ritrattistica di questo periodo, nel 1951 proponeva di portare un po' più avanti, all'età galienica, l'epoca di composizione di tali teste, e riconosceva in esse l'immagine di Plotino (*The Portrait of Plotinus*, «Cahiers Archéologiques», V, pp. 15-30).

Le operazioni di sistemazione e ultimazione degli scavi iniziati ad Ostia nel 1940, portarono alla luce, nel febbraio del 1951, la parte inferiore della testa scoperta nel 1940 (n. 7), accanto ai resti di un tempietto, che, verso la metà del III secolo d.C., era stato trasformato in una specie di aula con sedili collocati lungo le pareti (quindi un luogo di riunioni culturali, e forse sede di una scuola), con una annessa zona termale, di piccole dimensioni. Inoltre, nella vasca di una stanza della zona termale, fu trovata una testa-ritratto, ben conservata, che rappresentava la stessa persona (quindi una quarta replica).

Dopo queste scoperte, la stessa archeologa Calza abbracciò la tesi di L'Orange, perché trovava proprio in tali scoperte significativi appoggi

della medesima. Trovava, inoltre, certe analogie fra il volto di queste teste-ritratto con certe rappresentazioni di apostoli cristiani e in particolare di S. Paolo, con accentuate caratteristiche spirituali ed espressioni dei caratteri di una nuova umanità (*Sui ritratti ostiensi del supposto Plotino*, «Bollettino d'arte», 38, serie IV, 1953, pp. 203-210). In conseguenza di questo, L'Orange riprese e ribadì la sua interpretazione, e approfondì quella intuizione della Calza sulle analogie fra le immagini di Plotino e alcune immagini di S. Paolo, presentando anche le più significative (*I ritratti di Plotino ed il tipo di San Paolo nell'arte tardoantica,* «Atti del Settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica», vol. II, Roma 1961, pp. 475-482 e le connesse tavole I-IV).

Si tenga presente il fatto che in Occidente quattro repliche di un volto di un privato cittadino costituisce una eccezione, che non si può spiegare se non con una assai grande notorietà e influenza del personaggio rappresentato, quale solo Plotino ebbe a quell'epoca (cfr. Calza, *Sui ritratti...*, p. 209; L'Orange, *I ritratti....*, p. 478). Il fatto, poi, che Plotino non volesse essere ritratto, non costituisce «un controfatto», perché, come dice Porfirio (*Vita di Plotino,* 1), Amelio lo fece ritrarre di nascosto da Carterio, il miglior pittore di allora, e, forse, proprio a tale ritratto gli scultori dovettero rifarsi come a un punto di riferimento.

La prima testa-ritratto che presentiamo (nn. 1-2), è l'ultima scoperta, ma la più bella. Esprime una serenità interiore e una pacificazione spirituale totale. Gli occhi, privi dei tratti della pupilla, in quel mistico volto sembrano un emblematico rimando agli occhi dell'anima.

La seconda testa-ritratto (che per la prima volta ai nn. 3-6 riproduciamo in vari particolari) e così pure la terza (nn. 7-9), sembrano invece esprimere un volto di un uomo che è sulla via che porta a quella pace. La seconda testa-ritratto esprime «una visione interiore d'una tesa energia sostenuta da uno spirito irrequieto». La terza (che è quella ricostruita con la parte inferiore scoperta nel 1951) rappresenta «un volto che appare forse inferiore per armonia e qualità plastiche, ma che ha acquistato così una forza e chiarezza di espresssione inaspettata (...)»; rispetto all'immagine precedente, in questa il volto «appare più smunto, più ossuto, con pieghe attorno alla bocca più dolorosamente pronunciate (...). Lo sguardo volto in alto non ha la penetrazione interna dell'immagine precedente, ma si perde nello spazio acquistando una espressione quasi esaltata» (R. Calza, *Sui ritratti...*, pp. 206 s.).

Il quarto ritratto esprime tranquillità e pacatezza, analogamente al primo, ma in maniera un po' più generica e meno toccante.

Riassumiamo con le parole di L'Orange le motivazione di base di questa ipotesi: « Tutto ciò che sappiamo di Plotino – tanto della sua vita esteriore che interiore – sembra confermare questa identificazione. *Primo*: il carattere non romano del nostro tipo s'addice bene a Plotino, uomo dell'Est. *Secondo*: le quattro repliche tanto nello stile che nella

provenienza appartengono, come è il caso anche del maggior successo filosofico di Plotino, all'atmosfera romana. *Terzo*: l'originale fu creato negli anni 240-260 e ripetuto in repliche fino a circa il 270, proprio nel periodo dell'attività romana del Plotino. *Quarto*: il ritratto descrive un filosofo di un'età che corrisponde a quella di Plotino, che nel 253-254 raggiunse i 50 anni e morì nel 269 a 66 anni. L'accentuazione marcata dei segni dell'età rammenta l'infermità di Plotino e l'annullamento ascetico del suo corpo» (*The Portrait...*, p. 25; *I ritratti...*, p. 478).

Le obiezioni finora sollevate sono lungi dall'avere un peso analogo agli argomenti a favore di questa tesi, e sono presentate da studiosi che non hanno, in questa materia, le competenze di L'Orange e di Calza, e pertanto tale tesi, al momento, risulta la più verosimile.

Passiamo quindi al cosiddetto «Sarcofago di Plotino» del Museo Lateranense, ora nei Musei Vaticani (che riproduciamo al n. 14).

Tale sarcofago viene così chiamato dopo i rilievi fatti da G. Rodenwaldt nel 1936 (*Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 270*, «Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts», 51, pp. 103-105). Rodenwaldt data il sarcofago fra il 265 e il 270, e vi vede rappresentati non filosofi e Muse in modo generico, ma Plotino (cfr. ingrandimento al n. 13) con accanto Porfirio (cfr. ingrandimento al n. 12), e magari la stessa imperatrice Solonina, che fu ammiratrice di Plotino, in una delle due donne a fianco. Tale proposta è stata molto apprezzata.

Contro questa tesi, pur così stimolante, sono state però sollevate alcune difficoltà, e in particolare si è ritenuto che il sarcofago risalga agli anni anteriori alla morte di Plotino (L'Orange, *The Portrait...*, p. 29, nota 2). Ma sulla data di composizione del sarcofago gli studiosi sono oggi tutt'altro che concordi e oscillano nei loro giudizi. A nostro avviso va piuttosto rilevato che, se si si tratta di Plotino, qui il filosofo viene rappresentato decisamente più giovane che non nei ritratti di Ostia, che lo presentano negli anni Cinquanta (nel sarcofago non è ancora calvo). Alcuni tratti di somiglianza nell'espressione ci sono, e si tratta veramente di una scuola di filosofo con i caratteri di quella plotiniana. Forse questo sarcofago non è dello stesso Plotino, come pensava Rodenwaldt, ma di uno dei suoi discepoli o seguaci e ammiratori (magari di una delle due donne che stanno al suo fianco). Fra i suoi discepoli e ammiratori c'erano uomini e donne di alto rango e abbienti, cui poteva interessare particolarmente essere presentati nel sarcofago con Plotino e la sua scuola. La questione resta aperta.

L'ultima immagine (n. 15) riproduce un personaggio particolare della «Scuola di Atene» di Raffaello, che rappresenta, probabilmente, proprio Plotino nella mistica e ascetica solitudine, come spieghiamo nel risguardo interno alla fine del V volume della nostra *Storia della filosofia antica* (Milano, Vita e Pensiero, ottava edizione 1991).

2

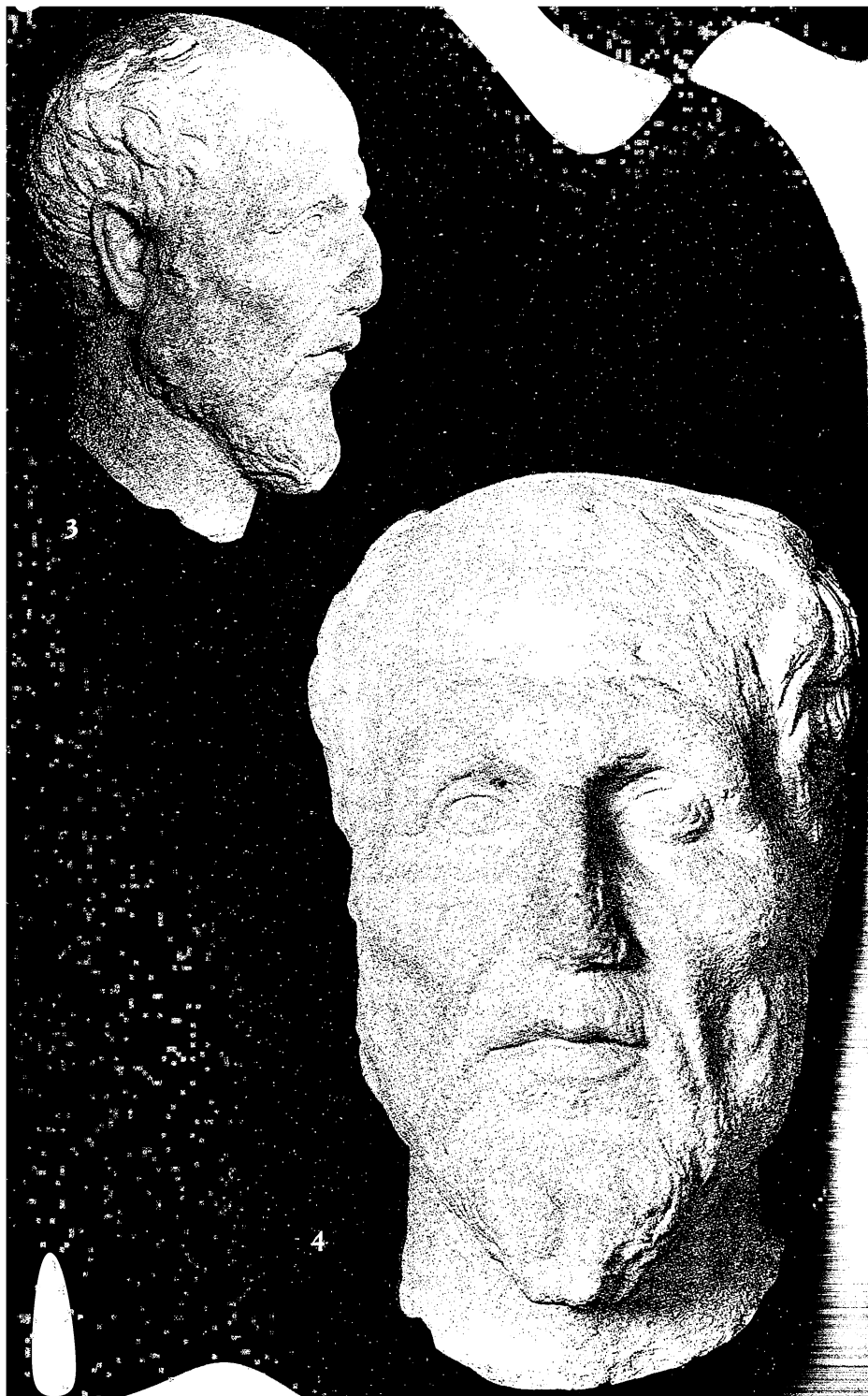
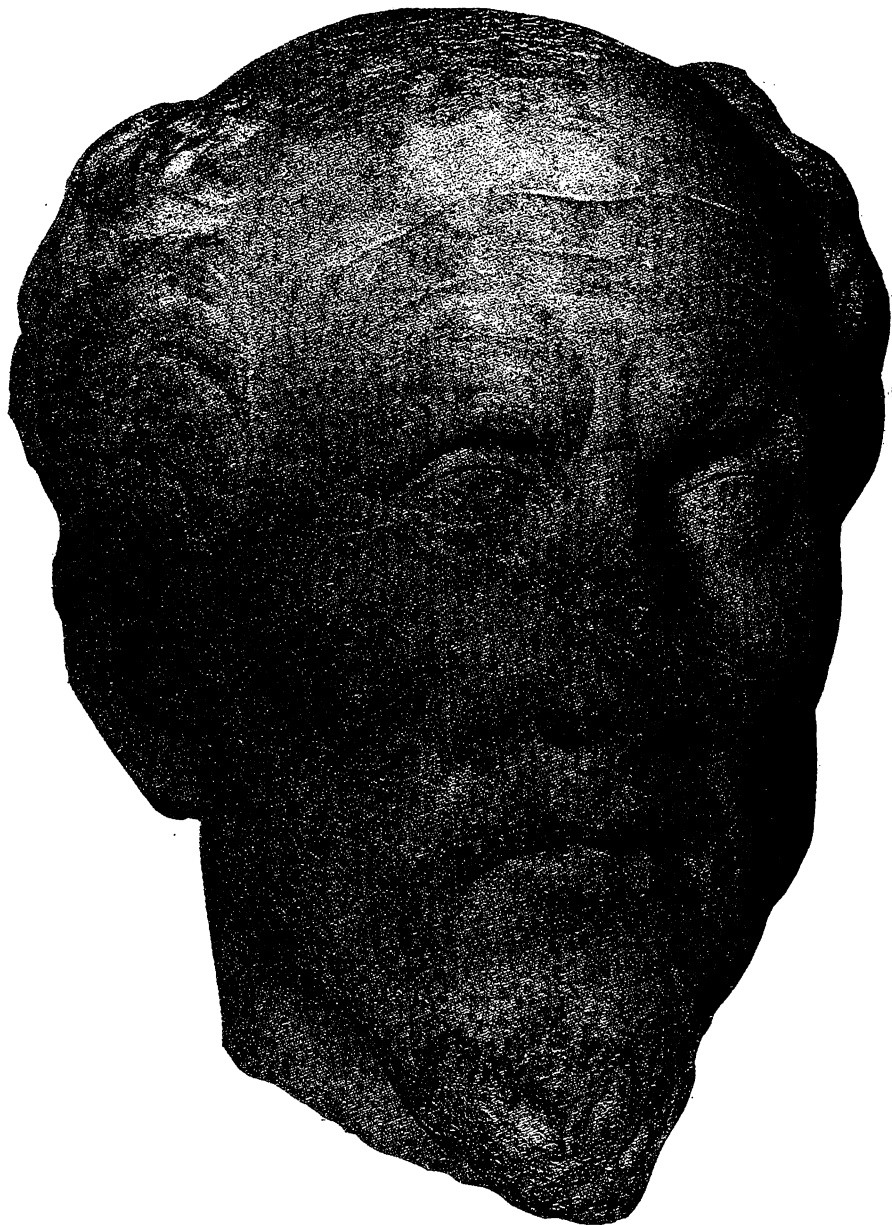
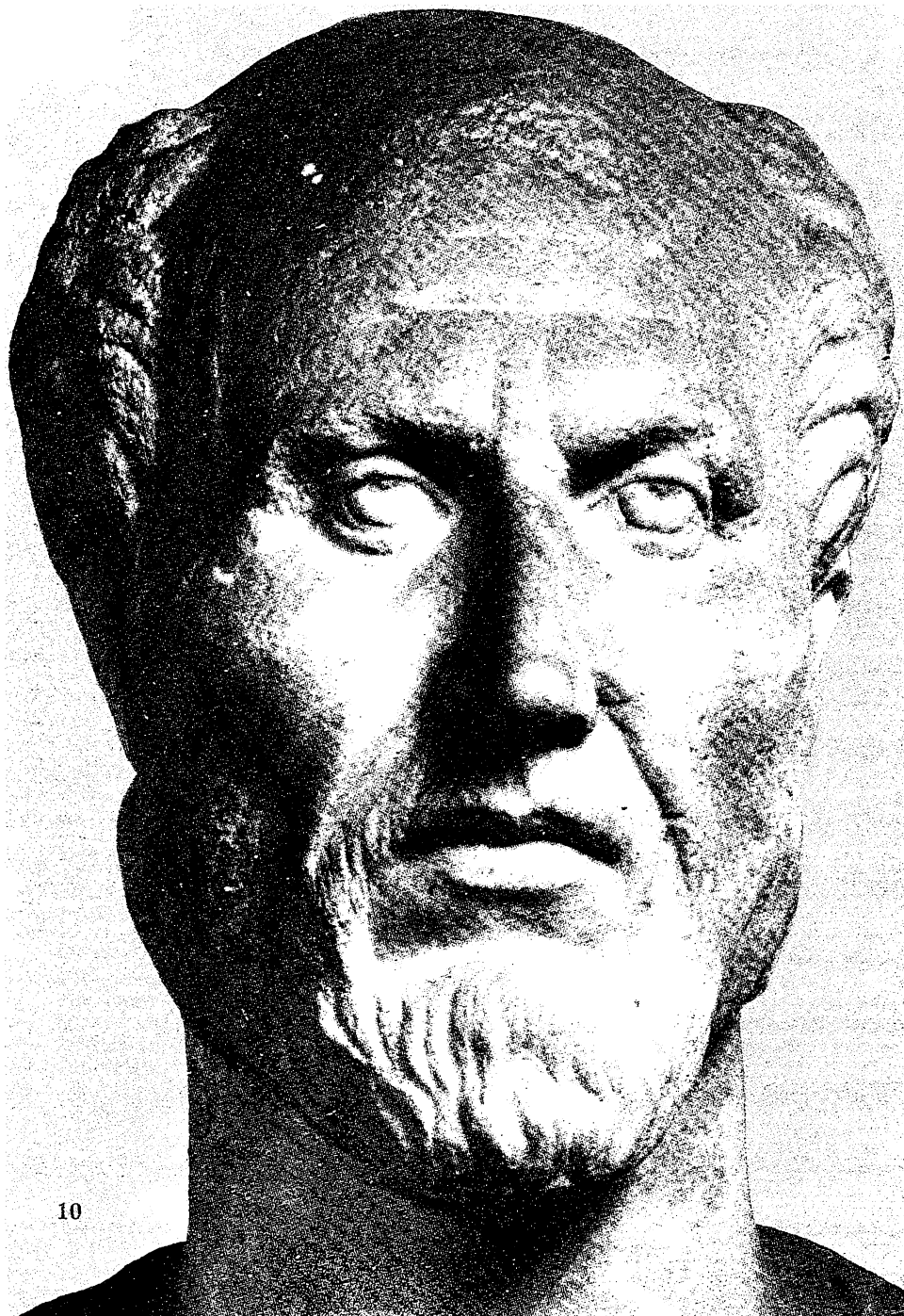
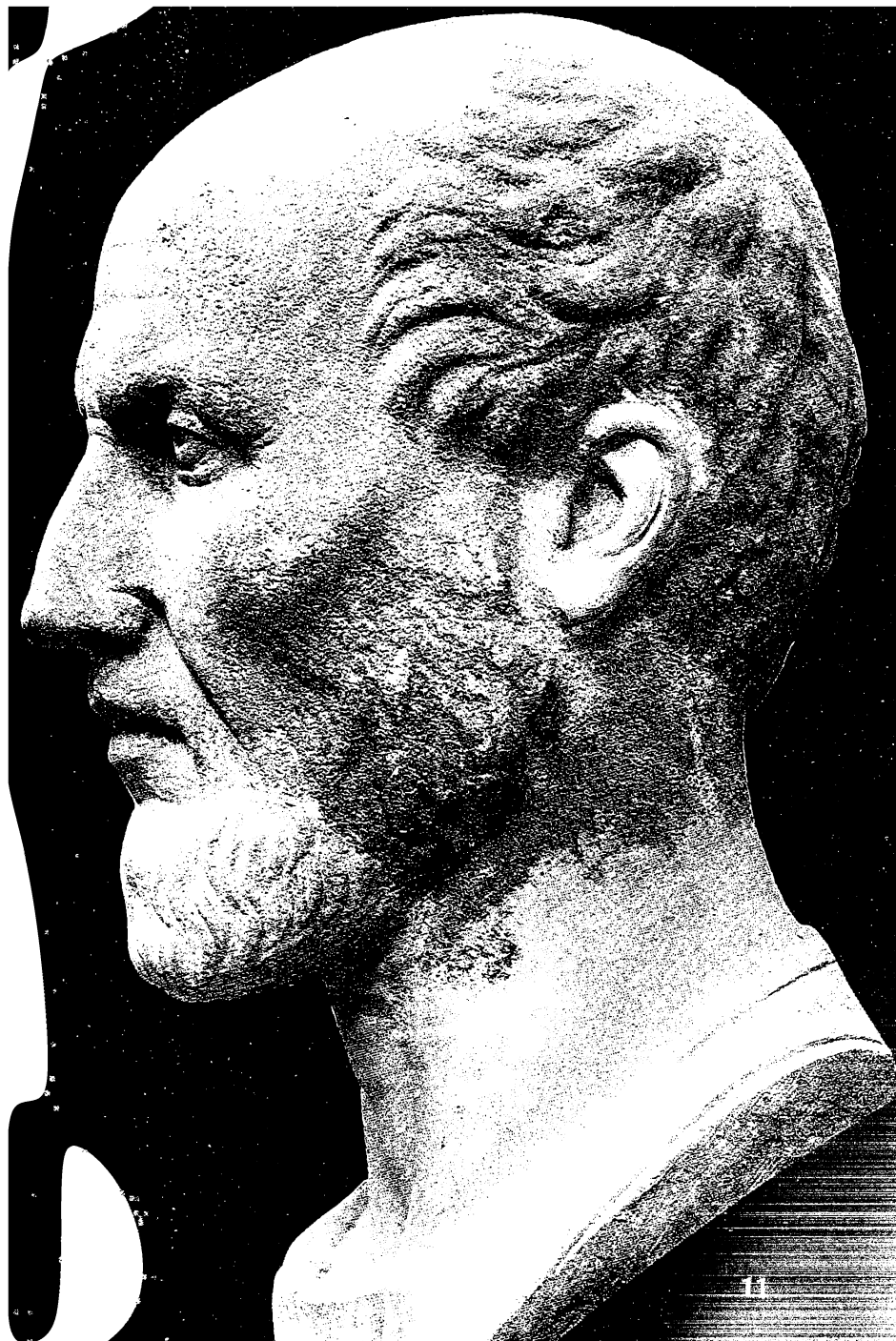
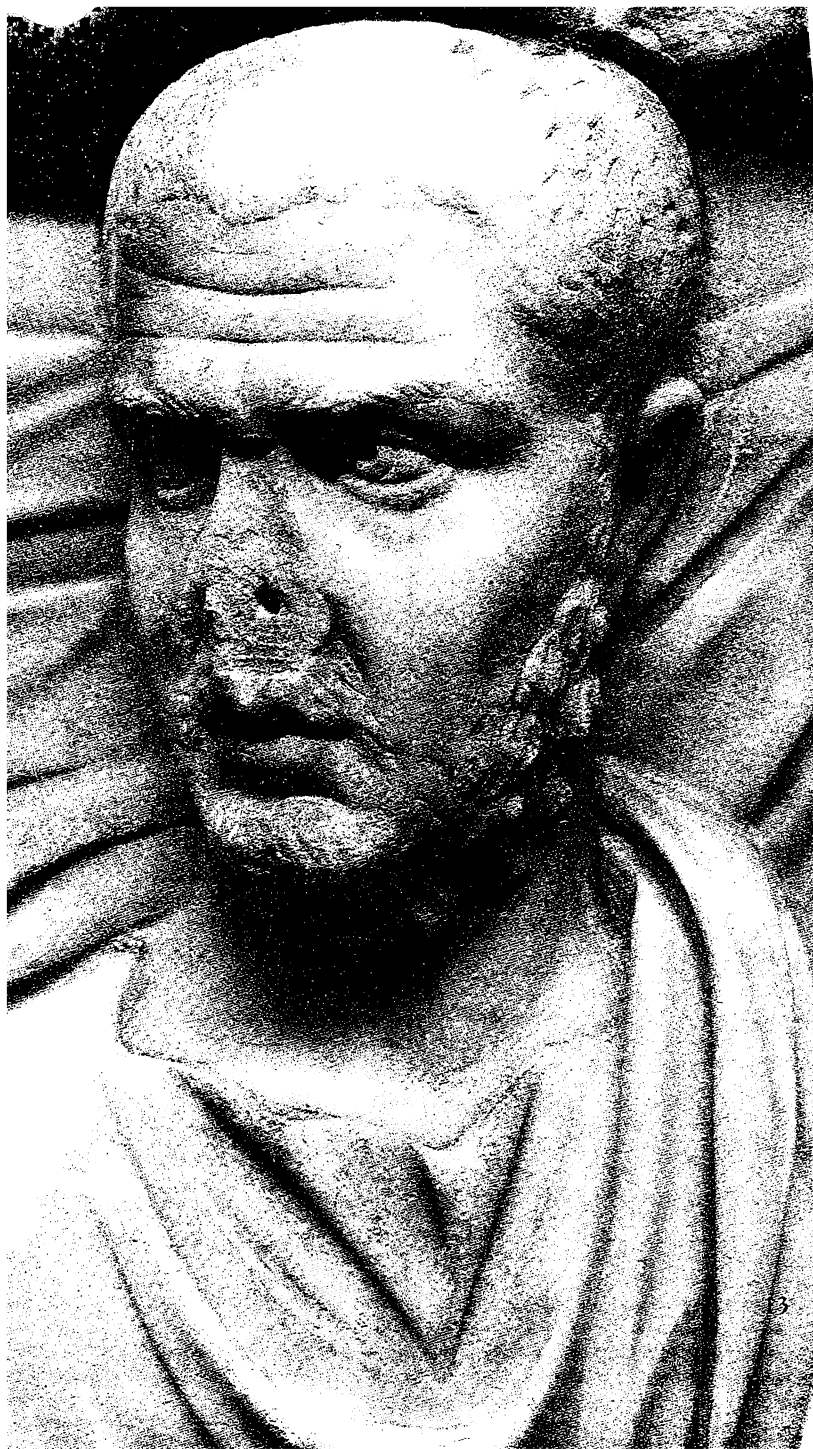
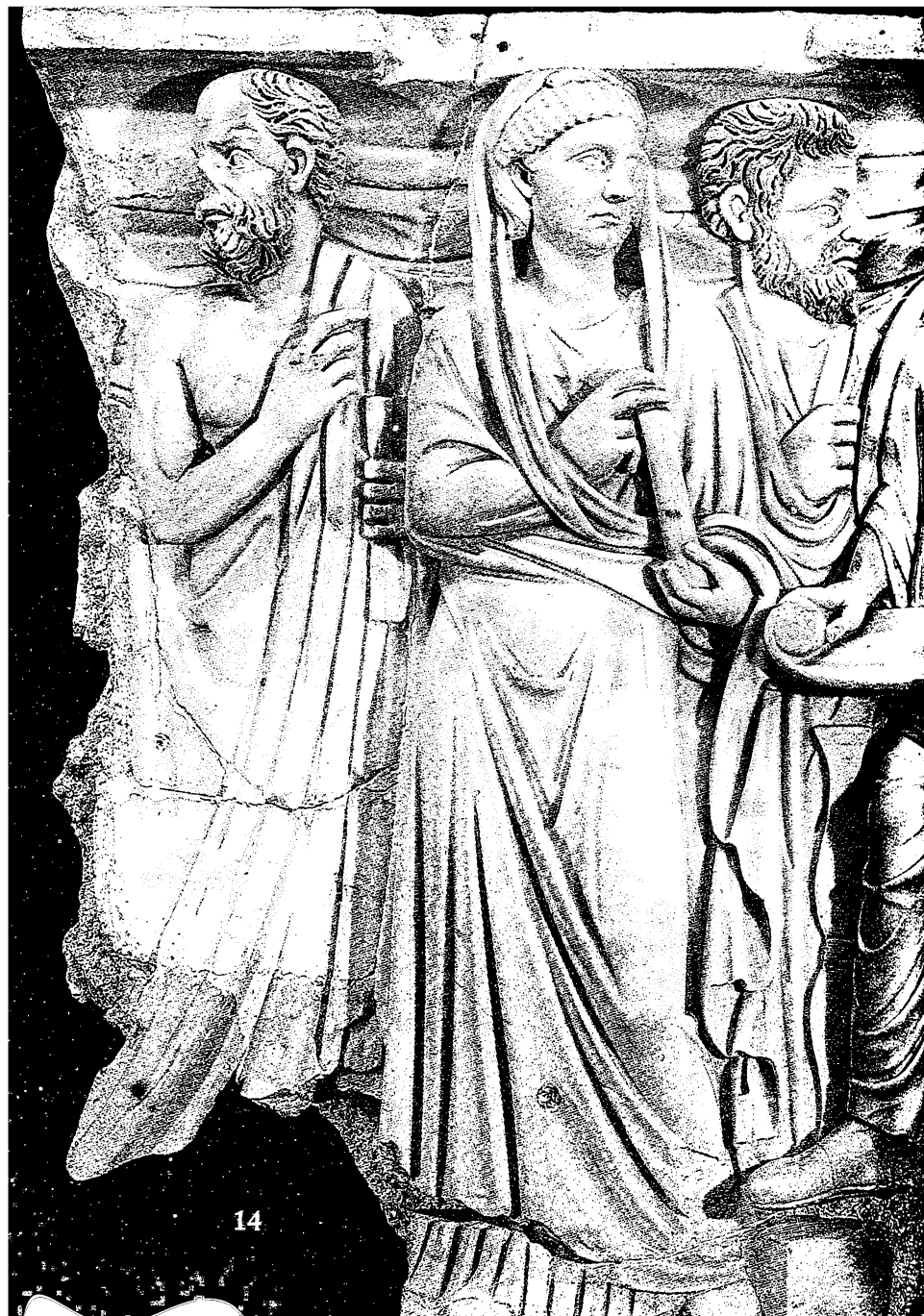
6
5

7

8

9

10

15

2. *[L'Anima è unità ed è ovunque]*

Perciò ogni anima rifletta anzitutto su questo: che essa ha generato tutti i viventi infondendo in essi la vita; quelli che nutre la terra e che nutre il mare, quelli che abitano nell'aria e gli astri divini che sono nel cielo; che ha generato il sole e questo cielo immenso[2] *[5]* e lo ha adornato; essa lo fa girare in un determinato ordine, pur essendo una natura diversa dalle cose che ordina, muove e vivifica: l'anima perciò vale necessariamente più di esse, poiché, mentre queste nascono e muoiono, qualora essa le abbandoni o dia loro la vita, essa invece sussiste eternamente poiché non abbandona mai se stessa[3]. *[10]*

Ma in che modo venga elargita la vita sia all'universo sia a ciascuna cosa, lo precisi essa stessa così. Esamini essa la grande Anima, essa che è sì un'altra Anima, ma non piccola, degna bensì di questo esame, una volta libera dall'inganno e dalla seduzione che coinvolse le altre, in condizione di serenità[4]. Sia in quiete per essa *[15]* non solo il corpo che la cinge e il divenire corporeo, ma anche tutto ciò che la circonda, tranquilla la terra, tranquillo il mare, e l'aria, e lo stesso cielo che è migliore. Che essa pensi che in questo cielo, immobile in ogni sua parte, l'Anima si effonda, per così dire, dal di fuori[5] e vi scorra dentro e lo illumini: *[20]* come i raggi del sole, illuminando una nube oscura, la fanno risplendere e la rendono dorata alla vista, così l'Anima, entrando nel corpo del cielo, gli dà la vita, gli dà l'immortalità e lo ridesta nel suo riposo. Il cielo, mosso di un moto eterno dall'Anima che lo guida con intelligenza, diventa così un vivente beato[6]; *[25]* anzi, il cielo riceve la sua dignità soltanto quando l'Anima prende dimora in esso: prima, esso era un corpo morto, era terra e acqua o, meglio, tenebra di materia e non-essere e «ciò che gli dei odiano»[7], come dice qualcuno. Ma la potenza dell'Anima e la sua natura può diventare ancor più manifesta ed evidente qualora si rifletta, a questo punto, al modo in cui essa avvolge e guida, *[30]* con il suo volere, il cielo[8].

L'Anima infatti si è data interamente alla sua massa; qualsiasi suo spazio, grande e piccolo, è animato. Ma se la massa è sempre diversa a seconda che sia qui o là, e un pezzo si trovi in un punto e un altro si trovi in un altro punto, e alcuni si trovino situati in luoghi opposti ed altri vengano ad essere separati fra loro, *[35]* l'Anima invece non è così: essa non si riduce in frammenti per poter dare vita con ciascuno di essi a ogni singola cosa; ma tutte le cose vivono in grazia dell'Anima intera che è presente ovunque, simile al Padre che la generò sia in unità che in onnipresenza[9]. Anche il cielo, pur essendo molteplice e vario, è unitario in virtù della potenza dell'Anima *[40]* e in virtù di essa anche questo mondo è un dio. E anche il sole è un dio perché è animato, e le altre stelle[10]; e anche noi stessi, se pur siamo qualcosa, lo siamo per questa ragione, poiché «i cadaveri vanno gettati via più che il letame»[11]. Ma è

Τὴν δὲ θεοῖς αἰτίαν τοῦ θεοῖς εἶναι ἀνάγκη πρεσβυτέραν θεὸν αὐτῶν εἶναι. Ὁμοειδὴς δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα, καὶ ὅταν ἄνευ τῶν *[45]* προσελθόντων σκοπῇς λαβὼν κεκαθαρμένην, εὑρήσεις τὸ αὐτὸ τίμιον, ὃ ἦν ψυχή, καὶ τιμιώτερον παντὸς τοῦ ὃ ἂν σωματικὸν ᾖ. Γῆ γὰρ πάντα· κἂν πῦρ δὲ ᾖ, τί ἂν εἴη τὸ καῖον αὐτοῦ; Καὶ ὅσα ἐκ τούτων σύνθετα, κἂν ὕδωρ αὐτοῖς προσθῇς κἂν ἀέρα. Εἰ δ' ὅτι ἔμψυχον διωκτὸν ἔσται, τί *[50]* παρεὶς τις ἑαυτὸν ἄλλον διώκει; Τὴν δὲ ἐν ἄλλῳ ψυχὴν ἀγάμενος σεαυτὸν ἄγασαι.

3. Οὕτω δὴ τιμίου καὶ θείου ὄντος χρήματος τῆς ψυχῆς, πιστεύσας ἤδη τῷ τοιούτῳ θεὸν μετιέναι μετὰ τοιαύτης αἰτίας ἀνάβαινε πρὸς ἐκεῖνον· πάντως που οὐ πόρρω βαλεῖς· οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξύ. Λάμβανε τοίνυν τὸ τοῦ θείου τούτου *[5]* θειότερον τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα, μεθ' ὃ καὶ ἀφ' οὗ ἡ ψυχή. Καίπερ γὰρ οὖσα χρῆμα οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκών τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἷον *[10]* πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἣν παρέχει. Δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην. Οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς *[15]* πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. Ἥ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῇ ἀπὸ νοῦ ὅ τε ἐνεργείᾳ λόγος νοῦ αὐτῇ ὁρωμένου. Ὅταν γὰρ ἐνίδῃ εἰς νοῦν, ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ. Καὶ ταύτας μόνας δεῖ λέγειν ἐνεργείας ψυχῆς, ὅσα νοερῶς καὶ ὅσα οἴκοθεν· τὰ δὲ χείρω ἄλλοθεν καὶ πάθη ψυχῆς τῆς *[20]* τοιαύτης. Νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρεῖναι· οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι, ὡς ἐφεξῆς μέντοι καὶ ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος· καλὴ δὲ καὶ ἡ νοῦ ὕλη νοοειδὴς οὖσα καὶ ἁπλῆ. Οἷον δὲ ὁ νοῦς, καὶ ταὐτῷ μὲν τούτῳ δῆλον, ὅτι κρεῖττον *[25]* ψυχῆς τοιᾶσδε οὔσης.

necessario che l'Anima, la quale è causa per cui gli dei sono dei, sia essa stessa un dio più antico di loro. Anche l'anima nostra è simile <agli dei> nella sua specie, *[45]* ma se tu la osservi spoglia delle sue aggiunte nella sua purezza[12], troverai la stessa cosa veneranda che è l'anima, e più veneranda di tutto ciò che è corporeo. Infatti tutto è terra, ma se anche fosse fuoco, chi l'accenderebbe <se non l'anima>? E così è pure di ogni loro composto, anche se tu vi aggiunga l'acqua e l'aria[13]. Ma se <il corporeo> è degno di considerazione perché è animato, *[50]* perché allora trascuri te stesso e cerchi un'altra cosa? Se apprezzi l'anima che è in un altro, apprezza dunque te stesso.

3. *[L'Anima è immagine dell'Intelligenza]*

Poiché l'anima è cosa preziosa e divina, tu, fidando ormai di poter seguire Dio per suo mezzo, sali su tale fondamento sino a Lui: non ne sei molto lontano, perché gli intermediari non sono molti. Osserva perciò *[5]* quell'ambito, in alto, contiguo all'anima, che è più divino di essa che è divina[14], dopo il quale e dal quale essa deriva. Pur essendo così come il nostro discorso ha mostrato, essa è pur sempre immagine dell'Intelligenza. Come il pensiero che si esprime nella parola è immagine di quello racchiuso nella mente[15], così anche l'Anima è un pensiero dell'Intelligenza ed è la pienezza dell'attività e la vita che dall'Intelligenza procede per far esistere un'altra realtà: *[10]* alla somiglianza del fuoco che, da un lato, è il calore ad esso immanente e, dall'altro, è il calore che esso effonde. Nell'Intelligenza però non si deve pensare a un'attività che scorre via, ma immobile in essa, e l'altra va pensata distinta. Ora, poiché l'Anima deriva dall'Intelligenza, è intelligente e la sua intelligenza si manifesta nella sua attività riflessiva, e il suo perfezionamento dipende sempre da lei, che è simile a un padre che nutre il figlio generato imperfetto *[15]* rispetto a lui.

L'esistenza dell'Anima deriva dunque dall'Intelligenza, e il suo pensiero è in atto quando contempla l'Intelligenza: cioè quando guarda l'Intelligenza, essa possiede nel suo intimo i suoi propri pensieri e i suoi atti. E bisogna dire che appartengono all'Anima soltanto gli atti intellettuali che nascono dal suo intimo, mentre le cose inferiori vengono da altrove e in un'Anima inferiore sono passioni. *[20]* L'Intelligenza dunque rende sempre più divina l'Anima, sia perché è <come> un padre, sia perché le è presente; nulla, infatti, si frappone fra loro se non l'alterità, in quanto l'Anima è il grado successivo ed è come il ricettacolo, mentre l'Intelligenza è forma. Essa è materia dell'Intelligenza e perciò è bella, essendo intelligente e semplice[16].

Ma che cosa sia l'Intelligenza si renderà chiaro per il fatto stesso che essa vale più *[25]* dell'Anima che pur è tanto preziosa.

4. Ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τῶνδε· κόσμον αἰσθητὸν τόνδε εἴ τις θαυμάζει εἴς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς ἀιδίου ἀποβλέπων καὶ θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, τοὺς μὲν δρωμένους, τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, *[5]* καὶ δαίμονας καὶ ζῷα φυτά τε πάντα, ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβὰς κἀκεῖ πάντα ἰδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῷ ἀίδια ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ, καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ Κρόνου βίον θεοῦ *[10]* κόρου καὶ νοῦ ὄντος. Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν, ἑστῶτα ἀεί. Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων; Ἀλλ' οὐδὲ αὔξειν ζητεῖ τελειότατος ὤν. Διὸ καὶ τὰ παρ' αὐτῷ πάντα τέλεια, ἵνα πάντῃ *[15]* ᾖ τέλειος οὐδὲν ἔχων ὅ τι μὴ τοιοῦτον, οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων. Καὶ τὸ μακάριον αὐτῷ οὐκ ἐπίκτητον, ἀλλ' ἐν αἰῶνι πάντα, καὶ ὁ ὄντως αἰών, ὃν μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχὴν τὰ μὲν παριείς, τοῖς δὲ ἐπιβάλλων. Καὶ γὰρ ἄλλα καὶ ἄλλα αὖ περὶ ψυχήν· *[20]* ποτὲ γὰρ Σωκράτης, ποτὲ δὲ ἵππος, ἕν τι ἀεὶ τῶν ὄντων· ὁ δὲ νοῦς πάντα. Ἔχει οὖν [ἐν τῷ αὐτῷ] πάντα ἑστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ ἔστι μόνον, καὶ τὸ «ἔστιν» ἀεί, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον – ἔστι γὰρ καὶ τότε – οὐδὲ τὸ παρεληλυθός – οὐ γάρ τι ἐκεῖ παρελήλυθεν – ἀλλ' ἐνέστηκεν *[25]* ἀεὶ ἅτε τὰ αὐτὰ ὄντα οἷον ἀγαπῶντα ἑαυτὰ οὕτως ἔχοντα. Ἕκαστον δὲ αὐτῶν νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. Τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι· ἀμφοτέρων οὖν *[30]* ἅμα αἴτιον ἄλλο. Ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον. Οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ. Γίνεται *[35]* οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. Καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό. Τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ᾖ νοοῦν καὶ νοούμενον. Ἢ ἐὰν ἀφέλῃς τὴν ἑτερότητα, ἓν γενόμενον σιωπήσεται· δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς

4. *[L'Intelligenza è intelligenza in quanto pensa, è Essere in quanto è pensata]*

Ma lo si può vedere anche nel modo seguente: se uno ammira questo mondo visibile e ne considera la grandezza, la bellezza e l'ordine del movimento eterno, e gli dei visibili e invisibili che sono in esso[17], *[5]* e gli animali e le piante, risalga al suo Archetipo e alla sua realtà più vera, e contempli lassù tutti gli Intelligibili che sussistono eternamente presso di Lui in una coscienza e in una vita loro propria, e contempli l'Intelligenza purissima loro signora, la sapienza infinita e la vera vita che è sotto Saturno, il dio *[10]* che è sazietà e Intelligenza.

Infatti, l'Intelligenza abbraccia in se stessa tutte le cose immortali, ogni intelligenza, ogni Anima, immobile per sempre[18]: in che cosa dovrebbe cercar di cambiare, dal momento che è beata? In che cosa mutare, dal momento che ha tutto in se stessa? E nemmeno cercherebbe di aumentare, dal momento che è perfettissima. Perciò, tutto quello che è in Lei è perfetto affinché essa sia interamente *[15]* perfetta e non abbia nulla che non sia tale. L'Intelligenza non ha nulla che non pensi, ma pensa non come uno che cerchi, ma come uno che possiede[19]. E la beatitudine non è da Lei acquisita poiché è già tutto nell'eternità, è anzi la vera eternità, della quale il tempo, che avvolge l'Anima e lascia perdere alcune cose e altre ne aspetta, è un'immagine[20]. Cose sempre nuove ci sono infatti nell'Anima: *[20]* ora Socrate, ora un cavallo; ogni cosa, senza mai sosta. L'Intelligenza invece è tutto. Ha in sé, immobili, tutti gli esseri: «è» soltanto[21] e questo «è» vale sempre per Lei, mai il «sarà»; ed essa «è» anche «allora», poiché neppure il «passato» esiste: lì non c'è cosa che sia trascorsa, ma tutto sussiste immobile, *[25]* in eterno, identico a se stesso, come se amasse di essere sempre ciò che è. Ogni suo essere è Intelligenza, è ente e il loro insieme è tutto-Intelligenza e tutto-essere; l'Intelligenza fa sussistere l'essere nel pensiero, e l'Essere, in quanto è pensato, conferisce all'Intelligenza il pensare e l'esistere. Ma causa del pensiero è qualcosa di diverso, che è anche causa dell'Essere. Per ambedue *[30]* c'è dunque una causa diversa da loro. Ma essi coesistono insieme e non si separano mai; eppure sussiste quest'uno che risulta da una dualità, in quanto è insieme Intelligenza ed Essere, pensante e pensato: Intelligenza in quanto pensa, Essere in quanto pensato. Infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero l'alterità e l'identità[22].

Ecco *[35]* dunque i Principi primi: Intelligenza, Essere, Alterità, Identità; ma è necessario aggiungere Movimento e Riposo: il Movimento perché l'Intelligenza pensa, il Riposo affinché sia identico a se stesso. È pure necessaria l'Alterità affinché ci siano il Pensante e il Pensato: infatti, se elimini l'Alterità, si avrà una mera unità e il silenzio; e poi l'Alterità è necessaria affinché le cose pensate si distinguano fra loro.

ἄλληλα [40] εἶναι. Ταὐτὸν δέ, ἐπεὶ ἓν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δέ τι ἓν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης. Ταῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ· καὶ τὸ ποιὸν δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης, ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τἆλλα.

5. Πολὺς οὖν οὗτος ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ ψυχῇ· τῇ δὲ ὑπάρχει ἐν τούτοις εἶναι συναφθείσῃ, εἰ μὴ ἀποστατεῖν ἐθέλοι. Πελάσασα οὖν αὐτῷ καὶ οἷον ἓν γενομένη ζῇ ἀεί. Τίς οὖν ὁ τοῦτον γεννήσας; Ὁ ἁπλοῦς καὶ ὁ πρὸ τοιούτου πλήθους, ὁ [5] αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πολὺν εἶναι τοῦτον, ὁ τὸν ἀριθμὸν ποιῶν. Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὕτη[a] δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὁρισθῇ, ἀριθμὸς ἤδη· ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή. [10] Οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη· τὰ γὰρ παχέα ταῦτα ὕστερα, ἃ ὄντα ἡ αἴσθησις οἴεται. Οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὴ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος. Ὁ οὖν ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ ἡ δυὰς λόγοι καὶ νοῦς· ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς τῷ οἷον ὑποκειμένῳ [15] λαμβανομένη, ὁ δὲ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ ἑνὸς εἶδος ἕκαστος, οἷον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἴδεσιν ἐν αὐτῷ· μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἑνός, ἄλλον δὲ παρ' αὐτοῦ, οἷον ὄψις ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα ἄμφω τε ἕν.

6. Πῶς οὖν ὁρᾷ καὶ τίνα, καὶ πῶς ὅλως ὑπέστη καὶ ἐξ ἐκείνου γέγονεν, ἵνα καὶ ὁρᾷ; Νῦν μὲν γὰρ τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἡ ψυχὴ ἔχει, ἐπιποθεῖ δὲ τὸ θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνὸς τοιούτου [5] ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἓν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὁτιοῦν εἴτε πλῆθος εἴτε δυὰς εἴτε ἀριθμός, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξερρύη, ὃ ὁρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὖσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν. Ὧδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῷ, [10] ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὔχεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον. Δεῖ τοίνυν θεατήν, ἐκείνου ἐν τῷ εἴσω οἷον νεῷ ἐφ' ἑαυτοῦ

[40] Ed è necessaria l'Identità poiché l'Intelligenza è una con se stessa e tutti gli esseri hanno qualcosa in comune: la loro differenza è l'Alterità[23]. Dalla pluralità di questi Principi derivano il Numero e la Quantità, e la Qualità è il carattere proprio di ciascuno di essi. Da questa, come da principi, procedono le altre cose.

5. *[Il pensiero è una visione che vede]*

Molteplice è dunque questo Dio, che è superiore all'Anima: ad essa spetta – una volta congiunta[24] – abitare fra le cose di quaggiù, qualora non voglia liberarsene. Ma se si sia avvicinata a Lui e si sia unita, in certo modo, con Lui, essa si chiede: chi è Colui che generò questo Dio, quel Semplice, anteriore all'Intelligenza, *[5]* la causa del suo essere e del suo essere molteplice, Colui che produsse il numero? Poiché il numero non è primo; l'Uno è prima della Diade, e la Diade è seconda e, generata dall'Uno, è limitata da esso, mentre l'unità è illimitata per se stessa; il numero è, per così dire, sostanza[25], e anche l'Anima è numero[26]. *[10]* Né masse né grandezze possono costituire i primi principi: codeste cose grossolane, che la sensazione reputa reali, vengon dopo. Anche nei semi ciò che vale non è l'elemento umido, ma ciò che non si vede: ma questo è numero e ragione formale. Il numero, di cui si parla lassù, e la Diade sono ragioni formali e Intelligenza; ma c'è, da un lato, la Diade indefinita[27] concepita come substrato, *[15]* e, dall'altro, c'è il numero che nasce da essa e dall'unità; ciascun <numero> è forma, come se venisse informato dalle forme che entrano in esso: perciò esso è informato in un modo dall'Uno e in un altro da se stesso, com'è nel vedere che passa all'atto: il pensiero infatti è una visione che vede, due cose che sono una cosa sola.

6. *[L'Intelligenza ha bisogno dell'Uno]*

Come dunque e che cosa vede l'Intelligenza? E come esiste e come nacque da Lui, così da poterlo vedere? Ora, certamente, l'Anima è conscia della necessità che le realtà intelligibili siano così, ma desidera approfondire questo problema, già discusso dagli antichi pensatori: cioè come dall'Uno, *[5]* quale noi lo abbiamo concepito, sia venuta all'esistenza ogni altra cosa, molteplicità, Diade, o numero; oppure, come Egli non sia rimasto in se stesso, e abbia invece generato una siffatta molteplicità quale si constata fra gli esseri, e che noi postuliamo dover risalire a Lui.

Si dica dunque così; prima però si invochi Dio stesso non con la parola caduca, *[10]* ma con l'Anima, tendendo tutti noi stessi a Lui con la preghiera, poiché solo così, da soli a Solo, noi possiamo pregare. È necessario che il contemplante – mentre Egli sta in se stesso come

ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἁπάντων, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἔξω ἤδη ἀγάλματα ἑστῶτα, μᾶλλον δὲ ἄγαλμα τὸ πρῶτον *[15]* ἐκφανὲν θεᾶσθαι πεφηνὸς τοῦτον τὸν τρόπον· παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται· μὴ ὄντος δὲ ἐκείνῳ μηδενὸς μὴ τιθώμεθα αὐτὸ κινεῖσθαι, ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ[a] ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι. Ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν *[20]* χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν. Τὸ οὖν γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινηθέντος φατέον γίγνεσθαι· εἰ γὰρ κινηθέντος αὐτοῦ τι γίγνοιτο, τρίτον ἀπ' ἐκείνου τὸ γιγνόμενον μετὰ τὴν κίνησιν ἂν γίγνοιτο *[25]* καὶ οὐ δεύτερον. Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό. Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὥσπερ περιθέον, ἐξ *[30]* αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρτημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ· πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα· καὶ χιὼν οὐκ *[35]* εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο· ἕως γάρ ἐστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὁ πλησίον. Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ· τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου *[40]* λέγειν; Μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ' αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸν νοῦς καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου· ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι, καὶ κρείττων ἁπάντων νοῦς, ὅτι τἆλλα μετ' αὐτόν· οἷον καὶ ἡ *[45]* ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος –ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ –ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνον, ἵνα ᾖ νοῦς. Ὁρᾷ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθείς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτὸν καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. *[50]* Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ

nell'interno di un santuario e rimane immobile al di là di tutto – guardi alle statue che sono già rivolte verso l'esterno, o meglio, guardi a quella statua *[15]* che appare per prima; e che è apparsa in questo modo.

Tutto ciò che si muove deve avere qualcosa verso la quale si muova; ma poiché Egli non ha nulla verso cui muoversi, noi non possiamo ammettere che Egli si muova; ma se qualche cosa nasce dopo di Lui, essa è nata necessariamente in quanto si volge eternamente verso di Lui.

Allorché il nostro discorso verte sulle realtà eterne, non intendiamo certo parlare di nascita *[20]* nel tempo. Quando attribuiamo ad esse, certamente a parole, la nascita, è per assegnare ad esse una causa e un ordine. In realtà, dobbiamo riconoscere che ciò che nasce di lassù, nasce senza che Egli si sia mosso, perché, se qualcosa nascesse solo dopo un suo movimento, il generato sarebbe terzo dopo di Lui e il suo movimento, *[25]* e non secondo. È dunque necessario, se c'è un secondo dopo di Lui, che esso esista senza che Egli si muova, né che lo desideri, né che lo voglia, né che si compia un movimento qualsiasi. In che maniera dunque, e che cosa dobbiamo pensare del Primo, se Egli resta immobile? Un irradiamento che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel sole la luce che gli splende tutt'intorno; *[30]* un irradiamento che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile. Tutti gli esseri, finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza, intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza, congiunta alla loro attuale virtù, che è come un'immagine degli archetipi dai quali è nata: il fuoco effonde da sé il suo calore, e la neve *[35]* non conserva il freddo soltanto dentro di sé; un'ottima prova di ciò che stiamo dicendo la danno le sostanze odorose, dalle quali, finché sono efficienti, deriva qualcosa tutt'intorno, di cui gode chi gli sta vicino.

Tutti gli esseri, giunti a maturità, generano; ciò che è eternamente perfetto, genera sempre e in eterno; ma genera qualcosa di inferiore a sé. E che dobbiamo dire del Perfettissimo? *[40]* Nulla da Lui può nascere se non ciò che è il più grande dopo di Lui; ma il più grande dopo di Lui, e il secondo, è l'Intelligenza: e l'Intelligenza contempla l'Uno e ha bisogno soltanto di Lui, mentre l'Uno non ha bisogno dell'Intelligenza. E poi: ciò che viene generato da chi è superiore all'Intelligenza è Intelligenza, e l'Intelligenza è superiore a tutte le cose, poiché le altre cose vengono dopo di lei; e l'Anima, a sua volta, è, diciamo così, *[45]* il pensiero e l'atto dell'Intelligenza, come l'Intelligenza è il pensiero e l'atto dell'Uno.

Il pensiero dell'Anima però, in quanto è immagine dell'Intelligenza, è alquanto oscuro e deve perciò guardare all'Intelligenza, come l'Intelligenza, per essere Intelligenza, deve guardare all'Uno. E l'Intelligenza vede l'Uno senza esserne separata, perché è subito dopo l'Uno e non c'è nulla fra lei e l'Uno, come non c'è nulla fra l'Intelligenza e l'Anima. *[50]* Ogni cosa infatti tende al suo genitore e lo ama, soprattutto quando

γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον· ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.

7. Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μέν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσῴζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἀλλ' οὐ *[5]* νοῦς ἐκεῖνο. Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; Ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ[a] ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς. Τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἴσθησις ἢ νοῦς· † αἴσθησιν γραμμὴν καὶ τὰ ἄλλα· † ἀλλ' ὁ κύκλος τοιοῦτος οἷος μερίζεσθαι· τοῦτο δὲ οὐχ οὕτως. Ἢ καὶ ἐνταῦθα ἓν μέν, ἀλλὰ τὸ ἓν δύναμις *[10]* πάντων. Ὧν οὖν ἐστι δύναμις, ταῦτα ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη ἡ νόησις καθορᾷ· ἢ οὐκ ἂν ἦν νοῦς. Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχει ἤδη οἷον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως, ὅτι δύναται οὐσίαν. Αὐτὸς γοῦν δι' αὐτὸν καὶ ὁρίζει τὸ εἶναι αὐτῷ τῇ παρ' ἐκείνου δυνάμει καὶ ὅτι οἷον μέρος *[15]* ἕν τι τῶν ἐκείνου καὶ ἐξ ἐκείνου ἡ οὐσία, καὶ ῥώννυται παρ' ἐκείνου καὶ τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου καὶ ἐξ ἐκείνου. Ὁρᾷ δὲ αὐτῷ ἐκεῖθεν, οἷον μεριστῷ ἐξ ἀμερίστου, καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ νοεῖν καὶ πάντα, ὅτι ἐκεῖνος μηδὲν τῶν πάντων· ταύτῃ γὰρ πάντα ἐξ ἐκείνου, ὅτι μή *[20]* τινι μορφῇ κατείχετο ἐκεῖνος· μόνον γὰρ ἓν ἐκεῖνο· καὶ ὁ μὲν πάντα[b] ἐν τοῖς οὖσιν ἂν ἦν. Διὰ τοῦτο ἐκεῖνο οὐδὲν μὲν τῶν ἐν τῷ νῷ, ἐξ αὐτοῦ δὲ πάντα [ἐν τοῖς οὖσιν ἂν ἦν]. Διὸ καὶ οὐσίαι ταῦτα· ὥρισται γὰρ ἤδη καὶ οἷον μορφὴν ἕκαστον ἔχει. Τὸ δὲ ὂν δεῖ οὐκ ἐν ἀορίστῳ οἷον αἰωρεῖσθαι, *[25]* ἀλλ' ὅρῳ πεπῆχθαι καὶ στάσει· στάσις δὲ τοῖς νοητοῖς ὁρισμὸς καὶ μορφή, οἷς καὶ τὴν ὑπόστασιν λαμβάνει. Ταύτης τοι γενεᾶς ὁ νοῦς οὗτος· ἄξιον δὲ νοῦ[ac] τοῦ καθαρωτάτου μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φῦναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννῆσαι, πᾶν μὲν τὸ *[30]* τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντας δὲ θεοὺς νοητούς· πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὥσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ Ῥέᾳ, ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν *[35]* ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ᾗ καὶ

genitore e generato sono soli; ma quando il genitore è anche il sommo Bene, il generato è necessariamente unito a Lui sì da esserne separato soltanto per alterità[28].

7. *[L'Uno è soltanto unità]*

Noi diciamo che l'Intelligenza è immagine dell'Uno solo perché dobbiamo parlare con una certa chiarezza: è necessario anzitutto che l'essere generato sia un secondo genitore e conservi molti caratteri di Lui, e che la somiglianza con Lui sia come quella della luce col sole. Ma Egli *[5]* non è Intelligenza! Come può dunque generare l'Intelligenza? È perché rivolgendosi a se stesso, Egli contempla, e questa contemplazione è Intelligenza. Di fatto, ciò che percepisce un'altra cosa è o sensazione o intelligenza [*lacuna*] ... sensazione, linea ed altro [*lacuna*] ...; ma il cerchio può essere diviso[29], mentre l'Uno non può esserlo. Ricordiamoci bene che l'Uno è unità, ma è anche la potenza *[10]* di tutte le cose: perciò il pensiero, distaccandosi, diciamo così, da quella potenza, contempla le cose di cui Egli è potenza: altrimenti non sarebbe Intelligenza. L'Uno infatti, già di per se stesso, possiede una certa autocoscienza del proprio potere, poiché può effondere la realtà.

Anche l'Intelligenza – pur essa da sé – determina a se stessa il proprio essere per mezzo del potere che deriva dall'Uno, poiché l'Essere è, per così dire, una parte *[15]* di ciò che appartiene a Lui e deriva da Lui e trae da Lui la sua forza e, con Lui e per Lui, raggiunge la sua perfezione. L'Intelligenza vede che la vita, il pensiero e ogni altra cosa si riversano da Lui in se stessa, come un divisibile da un indivisibile, poiché egli non è nessuna di queste cose. Infatti tutti gli esseri derivano da Lui, *[20]* poiché Egli non è limitato da nessuna forma. Egli è soltanto Uno; se fosse tutto, farebbe parte degli esseri. Perciò Egli non è nulla di ciò che è nell'Intelligenza, ma da Lui derivano tutte le cose, le quali sono anche essenze, in quanto sono già determinate e possiedono, diciamo così, ciascuna una sua forma: in effetti l'ente non dev'essere contemplato nell'indeterminatezza, *[25]* ma precisato dentro i suoi limiti e la sua stabilità: la quale stabilità consiste, per gli esseri intelligibili, in quella definizione e in quella forma da cui traggono la loro realtà.

È questa veramente la stirpe da cui questa Intelligenza, degna di tanta purezza, ebbe origine[30], né essa poté derivare da altra sorgente se non dal primo Principio; ma una volta nata, generò insieme col proprio tutti gli esseri, *[30]* la bellezza di tutte le idee e tutti gli dei intelligibili. Ma, quando è piena degli esseri da lei generati, li inghiotte di nuovo, per così dire, per tenerli in sé e per non farli cadere nella materia né allevare presso Rea. A ciò alludono i misteri e i miti degli dei[31] quando narrano che Cronos, dio sapientissimo, prima che Zeus nascesse, riteneva in sé nuovamente *[35]* ciò che generava: perciò egli è pieno ed è Intelligenza

πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὢν τέλειος. Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. Κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' *[40]* ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ, ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον. Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον *[45]* ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα· περὶ ὧν ὕστερον λεκτέον. Καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα.

8. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα – φησὶ γὰρ πρῶτα – καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν *[5]* τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ· τοῦτον δέ φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὂν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν *[10]* νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχήν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Ἥπτετο μὲν *[15]* οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι» λέγων. Καὶ ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο – καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν – σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ' *[20]* αὐτοῦ, ἵνα μένῃ ὡσαύτως, καὶ ὄγκῳ σφαίρας ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. Ἓν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἑνὸς τούτου πολλὰ εὑρισκομένου. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ *[25]* ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

in sazietà; narrano poi che egli abbia generato Zeus <il figlio>, il quale è già «sazietà»[32], e perciò l'Intelligenza, essendo perfetta, genera l'Anima. Era necessario infatti che l'Intelligenza, perfetta com'è, generasse e che tale potenza non rimanesse sterile. Ma nemmeno in questo caso era possibile che il generato fosse superiore, *[40]* ma doveva essere inferiore, essendo immagine di Lei; esso è inoltre indeterminato, e viene determinato e, diciamo così, informato dal suo genitore.

Ma il prodotto dell'Intelligenza è un certo pensiero, e l'attività pensante <dell'Anima> ne rivela l'esistenza. Questa è colei che si muove intorno all'Intelligenza ed è luce dell'Intelligenza, la traccia che le rimane sospesa: da un lato essa è unita *[45]* a Lei e se ne riempie e gioisce e partecipa di Lei e pensa; dall'altro, è in contatto con le cose che vengono dopo, o meglio genera anch'essa cose che sono necessariamente inferiori all'Anima; di esse parleremo più avanti[33]. Ma le cose divine finiscono qui.

8. *[Il Bene, l'Intelligenza, l'Anima]*

E, su questo punto, anche Platone[34] insegna tre gradi: Tutto, egli dice, s'aggira intorno al Re del tutto <e qui egli si riferisce al Primo>, il secondo è intorno al Secondo, e il terzo intorno al Terzo. Ma egli dice inoltre che la causa[35] ha un Padre *[5]* e chiama Intelligenza questa causa[36]. Per lui infatti l'Intelligenza è Demiurgo. Egli afferma che il Demiurgo crea l'Anima in quel suo cratere[37], e il Padre della causa, cioè dell'Intelligenza, lo chiama il Bene, «ciò che è al di là dell'Intelligenza e al di là dell'Essere» e in parecchi luoghi chiama idea l'Essere e l'Intelligenza[38]. Platone sa dunque che dal Bene *[10]* proviene l'Intelligenza e dall'Intelligenza l'Anima. Perciò le nostre teorie non sono nuove né di oggi, ma sono state pensate da molto tempo anche se non in maniera esplicita, e i nostri ragionamenti sono l'interpretazione di quegli antichi, la cui antichità ci è testimoniata dagli scritti di Platone. *[15]* Prima di lui, anche Parmenide accennò a una dottrina simile, quando identificò Essere e Pensiero e ripose l'Essere non nelle cose sensibili, poiché «Pensare ed Essere sono la stessa cosa»[39] come egli dice; e poi afferma che l'Essere è immobile benché gli aggiunga il Pensare, e gli nega ogni movimento[40] *[20]* affinché rimanga identico, e si serve dell'immagine di una massa sferica[41], poiché esso racchiude insieme tutte le cose e poiché il suo pensiero non è fuori ma dentro di sé. Quando però nei suoi scritti parla dell'Uno[42], egli si espone alla critica perché questo suo Uno finisce per essere «molteplice»[43]. Invece il *Parmenide* di Platone[44] parla con più esattezza perché distingue *[25]* fra loro il primo Uno, l'Uno in senso proprio, il secondo che egli chiama «Uno-molti» e il terzo che è «Uno e molti»[45]. E così anch'egli è d'accordo con la teoria delle tre nature.

9. Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἁπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἕν, τὸ δ' ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρῆκε. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν ἀίδιον καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ *[5]* καὶ ῥέοντα. Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ νεῖκος μὲν διαιρεῖ, ἡ δὲ φιλία τὸ ἕν – ἀσώματον δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτο – τὰ δὲ στοιχεῖα ὡς ὕλη. Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητόν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ *[10]* ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὁπόσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαστον ἑκάστην κινῇ, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ Πλάτων, τὸ εὔλογον οὐκ ἔχον ἀνάγκην τιθέμενος. Ἐπιστήσειε δ' ἄν τις, εἰ καὶ εὐλόγως· εὐλογώτερον γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελούσας πρὸς ἓν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν. *[15]* Ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ τοῦ πρώτου, ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί· καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι ἄλλης ἄλλην περιεχούσης, μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης· ὥστε περιέχοι ἂν κἀκεῖ τὸ πρῶτον καὶ κόσμος *[20]* νοητὸς ἔσται· καὶ ὥσπερ ἐνταῦθα αἱ σφαῖραι οὐ κεναί, ἀλλὰ μεστὴ ἄστρων ἡ πρώτη, αἱ δὲ ἔχουσιν ἄστρα, οὕτω κἀκεῖ τὰ κινοῦντα πολλὰ ἐν αὐτοῖς ἕξει καὶ τὰ ἀληθέστερα ἐκεῖ. Εἰ δὲ ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσονται· καὶ διὰ τί συνέσονται καὶ πρὸς ἓν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς *[25]* οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμονοήσει; Πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινοῦντα τὰ ἐν οὐρανῷ αἰσθητά; Πῶς δὲ καὶ πολλὰ οὕτως ἀσώματα ὄντα ὕλης οὐ χωριζούσης; Ὥστε τῶν ἀρχαίων οἱ μάλιστα συντασσόμενοι αὖ τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν καὶ Φερεκύδους δὲ περὶ ταύτην μὲν *[30]* ἔσχον τὴν φύσιν· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξειργάσαντο ἐν αὐτοῖς αὐτῶν λόγοις, οἱ δὲ οὐκ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀγράφοις ἐδείκνυον συνουσίαις ἢ ὅλως ἀφεῖσαν.

10. Ὅτι δὲ οὕτω χρὴ νομίζειν ἔχειν, ὡς ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν, οἷον ἤθελεν ὁ λόγος δεικνύναι ὡς οἷόν τε

9. *[L'Uno secondo i filosofi antichi]*

Anassagora[46] poi, parlando di un'Intelligenza pura e non mescolata, ammette anche lui l'Uno come primo e separato, ma a causa della sua antichità non è stato abbastanza preciso. Anche Eraclito[47] conobbe l'Uno eterno e intelligibile, poiché soltanto il corporeo diviene e scorre eternamente, *[5]* mentre per Empedocle[48] la Contesa separa, ed è Uno l'Amore; e quest'Amore anch'egli lo concepisce incorporeo, mentre corporei sono gli elementi. Più tardi Aristotele pensò l'Uno separato[49] e intelligibile, ma dicendo che Egli pensa se stesso[50], non lo fa primo nemmeno lui; ammettendo poi molti altri esseri intelligibili *[10]* e, cioè, tanti quante sono le sfere celesti: affinché ciascuna sfera abbia il suo motore egli parla del mondo intelligibile diversamente da Platone, poiché non potendo allegare la necessità apodittica ricorre al verosimile[51]. Di questa dottrina si potrebbe dubitare anche dal punto di vista della verosimiglianza: sarebbe invece ancor più verosimile che tutte le sfere costituiscano un sistema unitario in quanto mirino all'Uno e al Primo. *[15]* Si potrebbe chiedere se i molti esseri intelligibili derivino, secondo lui, dall'Uno, dal Primo, o se nel mondo intelligibile esistano molti principi; se derivano da uno solo, essi devono evidentemente esistere fra loro per analogia come lo sono le sfere nel mondo sensibile, dove l'una circonda l'altra e una sola, quella esterna, predomina; sicché anche il Primo circonderà il tutto e si avrà così un mondo *[20]* intelligibile; e come quaggiù le sfere non sono vuote, ma la prima è piena di stelle ed anche le altre ne contengono, così anche lassù i motori devono racchiudere in sé la molteplicità e sarà questa il più autentico essere di lassù.

Ma se ciascun essere dell'Intelligenza fosse un principio, i principi dovrebbero essere qualcosa di contingente: perché allora sarebbero insieme? E perché si accorderebbero nel produrre quest'opera unica, *[25]* che è l'armonia di tutto il cielo? E come mai le cose sensibili che sono nel cielo sono di pari numero degli esseri intelligibili, i motori? E inoltre, come possono essere molteplici se, essendo incorporei, la materia non potrebbe separarli?[52]

Fra gli antichi, dunque, coloro che seguirono le dottrine di Pitagora e dei suoi seguaci e di Ferecide accettarono questa essenza <l'Uno>; *[30]* se non che gli uni ne trattarono il concetto nei loro scritti, l'altro vi accennò appena, non negli scritti, ma nelle lezioni non scritte, oppure lo trascurò del tutto.

10. *[L'anima nostra e l'Intelligenza]*

Si è dunque dimostrato ciò che è necessario credere: cioè che «ciò che è al là dell'essenza» è l'Uno – come il nostro discorso voleva

ἦν περὶ τούτων ἐνδείκνυσθαι, ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, ἤδη δέδεικται. [5] Ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι. Λέγω δὲ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς – χωριστὰ γὰρ ταῦτα – ἀλλ' ἐπὶ τοῖς αἰσθητῶν ἔξω, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ «ἔξω» ὥσπερ κἀκεῖνα τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἔξω· οὕτω καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, [10] οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἴσω ἄνθρωπον. Ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις· τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα· νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. Τὸ δὴ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐδενὸς πρὸς τὸ λογίζεσθαι [15] δεόμενον σωματικοῦ ὀργάνου, τὴν δὲ ἐνέργειαν ἑαυτοῦ ἐν καθαρῷ ἔχον, ἵνα καὶ λογίζεσθαι καθαρῶς οἷόν τε ᾖ, χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιτο. Οὐ γὰρ τόπον ζητητέον οὗ ἱδρύσομεν, ἀλλ' ἔξω τόπου παντὸς ποιητέον. Οὕτω γὰρ τὸ [20] καθ' αὑτὸ καὶ τὸ ἔξω καὶ τὸ ἄυλον, ὅταν μόνον ᾖ οὐδὲν ἔχον παρὰ τῆς σώματος φύσεως. Διὰ τοῦτο καὶ ἔτι ἔξωθέν φησιν ἐπὶ τοῦ παντὸς τὴν ψυχὴν περιέβαλεν ἐνδεικνύμενος τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ νοητῷ μένον· ἐπὶ δὲ ἡμῶν ἐπικρύπτων ἐπ' ἄκρᾳ εἴρηκε τῇ κεφαλῇ. Καὶ ἡ παρακέλευσις δὲ τοῦ [25] χωρίζειν οὐ τόπῳ λέγεται – τοῦτο γὰρ φύσει κεχωρισμένον ἐστίν – ἀλλὰ τῇ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῇ ἀλλοτριότητι τῇ πρὸς τὸ σῶμα, εἴ πως καὶ τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος ἀναγάγοι τις καὶ συνενέγκαι πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἐνταῦθα αὐτῆς ἱδρυμένον, ὃ μόνον ἐστὶ σώματος δημιουργὸν [30] καὶ πλαστικὸν καὶ τὴν πραγματείαν περὶ τοῦτο ἔχον.

11. Οὔσης οὖν ψυχῆς τῆς λογιζομένης περὶ δικαίων καὶ καλῶν καὶ λογισμοῦ ζητοῦντος εἰ τοῦτο δίκαιον καὶ εἰ τοῦτο καλόν, ἀνάγκη εἶναι καὶ ἑστώς τι δίκαιον, ἀφ' οὗ καὶ ὁ λογισμὸς περὶ ψυχὴν γίγνεται. Ἢ πῶς ἂν λογίσαιτο; Καὶ εἰ [5] ὁτὲ μὲν λογίζεται περὶ τούτων ψυχή, ὁτὲ δὲ μή, δεῖ τὸν <μὴ> λογιζόμενον, ἀλλ' ἀεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν – οὐ μεριστοῦ ἐκείνου ὄντος, ἀλλὰ μένοντος ἐκείνου, καὶ οὐκ ἐν τόπῳ μένοντος – ἐν πολλοῖς αὖ θεωρεῖσθαι καθ' ἕκαστον τῶν [10] δυναμένων δέχεσθαι οἷον ἄλλον αὐτόν, ὥσπερ καὶ τὸ κέντρον ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν, ἔχει δὲ καὶ ἕκαστον τῶν ἐν τῷ

dimostrare, entro i limiti, beninteso, che sono concessi in questo argomento; che esiste poi l'Essere e l'Intelligenza; e che al terzo posto c'è la natura dell'Anima[53]. *[5]* E come esistono nella realtà questi tre gradi, così bisogna credere che essi siano presenti anche in noi. Non intendo in noi come individui sensibili – essi sono infatti trascendenti – ma in noi considerati «al di fuori» del sensibile; e intendo il «di fuori» come sono intese quelle realtà fuori dell'universo[54]; e così è pure dell'uomo *[10]* che Platone chiama «l'Uomo interiore»[55].

Anche l'anima nostra è infatti una cosa divina e di più alta natura, eguale per essenza all'Anima universale: quando poi essa abbia in sé l'Intelligenza, è perfetta. Ma l'Intelligenza si distingue in Intelligenza che ragiona e in Intelligenza che fornisce il ragionare. Quella che ragiona nell'anima nostra non ha bisogno, per ragionare, *[15]* di un organo corporeo, ma opera in assoluta purezza per poter ragionare puramente; e così non s'ingannerebbe chi la ponesse trascendente e non commista nella regione più alta dell'Intelligenza. Poiché non bisogna cercare un luogo in cui collocarla, ma dobbiamo collocarla fuori di qualsiasi spazio: *[20]* soltanto quando l'Intelligenza sia sola e non possegga nulla che appartenga alla natura corporea, essa è veramente l'Essere in sé, trascendente e immateriale. Perciò si è detto che <il dio> avvolse l'universo nell'Anima «anche dal di fuori» per accennare a quella parte dell'Anima che rimane nel mondo intelligibile; quanto a noi, invece, Platone dice in enigma «sulla sommità», «nella testa»[56].

Anche l'esortazione *[25]* al «distacco»[57] non va intesa nel senso spaziale – <nell'anima> questa separazione accade già per natura – ma nel senso che essa non si pieghi, nemmeno con l'immaginazione, ma si faccia estranea al corpo: sempre che si riesca a elevare la rimanente parte dell'anima e portare verso l'alto ciò che di essa ha le radici quaggiù ed è soltanto creatore *[30]* e modellatore del corpo e gli dedica la sua attività.

11. *[La presenza in noi dell'Intelligenza]*

Se la parte ragionante dell'anima si occupa dunque di cose giuste e belle e si chiede se un'azione sia giusta e un'altra bella, essa non può non possedere, ben stabile, qualcosa di giusto, da cui nasca poi nell'anima anche la riflessione: altrimenti, come rifletterebbe? *[5]* Se l'anima in queste cose qualche volta riflette e qualche volta no, è necessario che ci sia in noi l'Intelligenza, la quale non calcoli sul giusto, ma lo possegga sempre in sé: perciò deve esistere anche il principio dell'Intelligenza, una sua causa, un dio, ma senza che si divida: al contrario, Egli rimane immobile e non esiste in uno spazio, e tuttavia si rivela nel molteplice a ciascuno degli individui *[10]* che sappiano accoglierlo, quasi un altro se stesso: similmente, il centro del cerchio è per sé, e tuttavia ogni raggio

κύκλῳ σημεῖον ἐν αὐτῷ, καὶ αἱ γραμμαὶ τὸ ἴδιον προσφέρουσι πρὸς τοῦτο. Τῷ γὰρ τοιούτῳ τῶν ἐν ἡμῖν καὶ ἡμεῖς ἐφαπτόμεθα καὶ σύνεσμεν καὶ ἀνηρτήμεθα· ἐνιδρύμεθα δὲ οἳ ἂν *[15]* συννεύωμεν ἐκεῖ.

12. Πῶς οὖν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβανόμεθα, ἀλλ' ἀργοῦμεν ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις τὰ πολλά, οἱ δὲ οὐδ' ὅλως ἐνεργοῦσιν; Ἐκεῖνα μέν ἐστιν ἐν ταῖς αὐτῶν ἐνεργείαις ἀεί, νοῦς καὶ τὸ πρὸ νοῦ ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ ψυχὴ *[5]* δέ – τὸ ἀεικίνητον – οὕτως. Οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἴῃ· ὅταν δὲ ἐνεργοῦν ἕκαστον μὴ μεταδιδῷ τῷ αἰσθανομένῳ, οὔπω δι' ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν. Οὔπω οὖν γιγνώσκομεν ἅτε μετὰ τοῦ αἰσθητικοῦ ὄντες καὶ οὐ μόριον ψυχῆς ἀλλ' ἡ ἅπασα *[10]* ψυχὴ ὄντες. Καὶ ἔτι ἕκαστον τῶν ψυχικῶν ζῶν ἀεὶ ἐνεργεῖ ἀεὶ καθ' αὑτὸ τὸ αὑτοῦ· τὸ δὲ γνωρίζειν, ὅταν μετάδοσις γένηται καὶ ἀντίληψις. Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἴσω ἐπιστρέφειν, κἀκεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν. Ὥσπερ εἴ τις *[15]* ἀκοῦσαι ἀναμένων ἣν ἐθέλει φωνήν, τῶν ἄλλων φωνῶν ἀποστὰς τὸ οὖς ἐγείροι πρὸς τὸ ἄμεινον τῶν ἀκουστῶν, ὁπότε ἐκεῖνο προσέλθοι, οὕτω τοι καὶ ἐνταῦθα δεῖ τὰς μὲν αἰσθητὰς ἀκούσεις ἀφέντα, εἰ μὴ καθόσον ἀνάγκη, τὴν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ *[20]* ἕτοιμον ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω.

del cerchio ha un punto in comune con esso e le linee vi apportano la loro individualità. Con qualcosa di simile, in noi, anche noi siamo in contatto e siamo con lui e siamo sospesi a lui; e poniamo in lui il nostro fondamento allorché *[15]* ci rivolgiamo lassù.

12. *[L'Anima deve rivolgersi alla sua interiorità]*

Come dunque, pur possedendo un tale tesoro, non solo non ce ne accorgiamo, ma lasciamo sterile una così grande potenza, e c'è persino chi non se ne serve affatto? Eppure quelle essenze esistono da sempre nella loro attività, sia l'Intelligenza, sia Colui che, anteriore all'Intelligenza, è eternamente in se stesso; ma anche l'Anima è, *[5]* in tal senso, dotata di moto perpetuo[58]. Infatti non tutto ciò che è nell'anima è subito avvertito, ma giunge alla nostra coscienza solo attraverso la nostra sensibilità; ma se una singola parte <dell'anima> non informa della sua attività la parte sensibile, questa attività non giunge sino all'anima intera. Noi cioè non conosciamo finché siamo insieme con la sensibilità, finché non siamo l'anima intera, e non una parte dell'anima. *[10]* E poi, ognuna delle facoltà dell'anima, in quanto vive sempre, deve anche esercitare sempre, di per sé, la sua funzione; ma il conoscere si ha solo quando ci siano un oggetto che si comunichi e la relativa percezione. Di conseguenza, se deve esserci una percezione di quelle cose che sono presenti come s'è detto, è necessario rivolgere verso l'interiorità anche la facoltà percettiva e fare in modo che essa polarizzi là tutta se stessa. È come quando qualcuno, *[15]* che vuol udire una voce desiderata, si distoglie da tutte le altre e presta il suo orecchio a quella voce che, qualora gli si avvicini, è la migliore di quante si possano udire, così, anche quaggiù, dobbiamo lasciar perdere ogni rumore sensibile – qualora non sia dentro i limiti del necessario – e serbare pura la potenza percettiva dell'anima e *[20]* pronta ad ascoltare le voci dall'alto.

V 2 (11) ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ

1. Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν· ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὔπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται. Πῶς οὖν ἐξ ἁπλοῦ ἑνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταὐτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης οὔτινος ὁτουοῦν; *[5]* Ἢ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὂν ᾖ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἷον γέννησις αὕτη· ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς *[10]* αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. Καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. Ἐπεὶ οὖν ἔστη πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν. Οὗτος οὖν ὢν οἷον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν *[15]* – εἶδος δὲ καὶ τοῦτο αὐτοῦ – ὥσπερ αὖ τὸ αὐτοῦ πρότερον προέχεε· καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆς τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο. Ἡ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἴδωλον. Ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, *[20]* πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἴδωλον αὑτῆς αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς. Οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέτμηται· διὸ καὶ δοκεῖ καὶ ἡ ἄνω ψυχὴ μέχρι φυτῶν φθάνειν· τρόπον γάρ τινα φθάνει, ὅτι αὐτῆς τὸ ἐν φυτοῖς· οὐ μὴν πᾶσα ἐν *[25]* φυτοῖς, ἀλλὰ γιγνομένη ἐν φυτοῖς οὕτως ἐστίν, ὅτι ἐπὶ τοσοῦτον προέβη εἰς τὸ κάτω ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη τῇ προόδῳ καὶ προθυμίᾳ τοῦ χείρονος· ἐπεὶ καὶ τὸ πρὸ τούτου τὸ νοῦ ἐξηρτημένον μένειν τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐᾷ.

2. Πρόεισιν οὖν ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον καταλειπομένου ἀεὶ ἑκάστου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν

1. *[L'Uno, l'Intelligenza, l'Essere e l'Anima]*

L'Uno è tutte le cose e non è nessuna di esse[59]: infatti il principio di tutto non è il Tutto; Egli è il tutto, in quanto il Tutto ritorna a Lui; e cioè nell'Uno non si trova ancora, ma vi si troverà. Ma come il Tutto può derivare dal semplice Uno, dal momento che in questo non si può manifestare nessuna varietà e molteplicità? *[5]* Ora, proprio perché è in Lui, tutto può derivare da Lui; affinché l'Essere sia, Egli per questo non è essere, ma soltanto il genitore dell'Essere, e questa che chiamerò genitura è prima. Egli infatti è perfetto perché nulla cerca e nulla possiede e di nulla ha bisogno; e perciò, diciamo così, trabocca e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa. Ma l'Essere così generato *[10]* si volge a Lui e tosto ne è riempito e, una volta nato, guarda a se stesso, e questa è l'Intelligenza. Il suo orientarsi verso l'Uno genera l'Essere; lo sguardo rivolto a se stesso genera l'Intelligenza. Ma poiché l'Intelligenza per contemplarsi deve persistere in se stessa, diviene insieme Intelligenza ed Essere. E così l'Essere, essendo simile a Lui, genera ciò che gli è affine, riversando fuori la sua grande potenza; *[15]* ma anche questa è un'immagine di Colui che, prima di lui, manifestò la sua potenza. Questa forza che procede dall'Essere è l'Anima, ma questa diviene, mentre l'Intelligenza è immobile, poiché anche l'Intelligenza nacque mentre Colui che è prima di lei persiste nella sua immortalità.

Ma l'Anima non è immobile nel suo generare, anzi, una volta in movimento, genera la sua immagine. Essa, finché guarda lassù donde ebbe origine, *[20]* si riempie di Intelligenza, ma se procede verso un'altra e opposta direzione, genera la sensibilità, sua immagine, e la potenza vegetativa che è nelle piante. Nulla tuttavia è separato e tagliato fuori da ciò che precede; anzi, sembra quasi che l'Anima superiore si estenda sino alle piante; e in certo modo vi si estende, in quanto la potenza vegetativa che è nelle piante appartiene all'Anima. Essa non è certamente tutta *[25]* nelle piante, ma è in esse in quanto è proceduta verso il basso e ha generato, in questo suo processo e col suo desiderio dell'inferiore, un altro essere. E nondimeno, anche la sua parte superiore, che è sospesa all'Intelligenza, lascia che l'Intelligenza che è in essa rimanga immobile.

2. *[L'Intelligenza e l'Anima non sono nello spazio]*

Il processo si svolge dunque dal primo all'ultimo grado, mentre ciascuno di essi è lasciato nella sua propria sede e il prodotto della generazione occupa un altro luogo, quello inferiore[60]; e tuttavia ogni

λαμβάνοντος τὴν χείρονα· ἕκαστον μέντοι ταὐτὸν γίνεται ᾧ ἂν ἐπίσπηται, ἕως ἂν ἐφέπηται. Ὅταν οὖν *[5]* ψυχὴ ἐν φυτῷ γίνηται, ἄλλο ἐστὶν οἷον μέρος τὸ ἐν φυτῷ τὸ τολμηρότατον καὶ ἀφρονέστατον καὶ προεληλυθὸς μέχρι τοσούτου· ὅταν δ' ἐν ἀλόγῳ, ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις κρατήσασα ἤγαγεν· ὅταν δὲ εἰς ἄνθρωπον, ἢ ὅλως ἐν λογικῷ ἡ κίνησις, ἢ ἀπὸ νοῦ ὡς νοῦν οἰκεῖον ἐχούσης καὶ παρ' *[10]* αὐτῆς βούλησιν τοῦ νοεῖν ἢ ὅλως κινεῖσθαι. Πάλιν δὴ ἀναστρέφωμεν· ὅταν φυτοῦ ἢ τὰ παραφυόμενα ἢ κλάδων τὰ ἄνω τις τέμῃ, ἡ ἐν τούτῳ ψυχὴ ποῦ ἀπελήλυθεν; Ἢ ὅθεν· οὐ γὰρ ἀποστᾶσα τόπῳ· ἐν οὖν τῇ ἀρχῇ. Εἰ δὲ τὴν ῥίζαν διακόψειας ἢ καύσειας, ποῦ τὸ ἐν τῇ ῥίζῃ; *[15]* Ἐν ψυχῇ οὐκ[a] εἰς ἄλλον τόπον ἐλθοῦσα· ἀλλὰ κἂν ἐν τῷ αὐτῷ ᾖ, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ, εἰ ἀναδράμοι· εἰ δὲ μή, ἐν ἄλλῃ φυτικῇ, οὐ γὰρ στενοχωρεῖται· εἰ δ' ἀναδράμοι, ἐν τῇ πρὸ αὐτῆς δυνάμει. Ἀλλ' ἐκείνη ποῦ; Ἐν τῇ πρὸ αὐτῆς· ἡ δὲ μέχρι νοῦ, οὐ τόπῳ· οὐδὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν· ὁ δὲ νοῦς πολὺ *[20]* μᾶλλον οὐκ ἐν τόπῳ, ὥστε οὐδὲ αὕτη. Οὐδαμοῦ οὖν οὖσα, ἀλλ' ἐν τῷ ὃ μηδαμοῦ, καὶ πανταχοῦ οὕτως ἐστίν. Εἰ δὲ προελθοῦσα εἰς τὸ ἄνω σταίη ἐν τῷ μεταξὺ πρὶν πάντῃ εἰς τὸ ἀνωτάτω γενέσθαι, μέσον ἔχει βίον καὶ ἐν ἐκείνῳ τῷ μέρει αὐτῆς ἕστηκε. Πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος· *[25]* ἐκεῖνος μέν, ὅτι ἐξ ἐκείνου· οὐκ ἐκεῖνος δέ, ὅτι ἐκεῖνος ἐφ' ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν. Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον. Τί οὖν ἡ ἐν τοῖς *[30]* φυτοῖς γενομένη; οὐδὲν γεννᾷ; Ἢ ἐν ᾧ ἐστι. Σκεπτέον δὲ πῶς ἀρχὴν ἄλλην λαβόντας.

grado riesce a identificarsi con l'essere, al quale vien dopo finché sappia seguirlo. Se *[5]* un'anima finisce in una pianta, la parte che è nella pianta è come un'altra cosa: è la parte più temeraria e dissennata in quanto è discesa sino a tal punto. Quando scende in un individuo irragionevole, è perché la forza della sensibilità, avendo prevalso, ve la condusse; ma quando entra in un uomo, questo movimento o si trova nella razionalità, o discende dall'Intelligenza, dal momento che l'Anima possiede una propria intelligenza e *[10]* una propria volontà di pensare e, in generale, di muoversi.

Ma torniamo ancora alle piante: quando in una pianta si tagliano i rami più bassi o quelli che crescono in alto, l'Anima che è in essi dove va a finire? Al suo principio: essa infatti non si è staccata spazialmente, ma è pur sempre unitaria nel suo principio. E se rompi o bruci la radice, dove va a finire l'Anima che era nella radice? *[15]* Nell'Anima, poiché non era andata in un altro luogo. E poi, pur ammettendo che essa stia ferma nello stesso punto, è tuttavia in un altro, qualora torni indietro; altrimenti, essa va in un altro essere vegetale, poiché non la si costringe spazialmente; ma qualora torni indietro, rientra nella potenza che la precede. Ma dov'è questa potenza? In quella che le è superiore, quella cioè che raggiunge l'Intelligenza, non certo nello spazio, poiché nulla qui esiste spazialmente. A maggior ragione l'Intelligenza *[20]* non esiste nello spazio, e perciò nemmeno l'Anima. Ma se essa non è in nessun luogo, rientra fra quelle cose che non sono in nessun luogo, è perciò dappertutto; se, invece, salendo in alto, indugia nella regione mediana prima di arrivare veramente nella zona più alta, essa vive una vita e in quella sua parte si acquieta.

Tutti questi gradi sono Lui e non sono Lui; *[25]* sono Lui perché procedono da Lui, non sono Lui perché Egli, rimanendo immobile in se stesso, ha dato. È come un corso di vita che si estende in lunghezza: ognuna delle sue parti è una cosa diversa, ma il tutto è connesso in se stesso e se pur ogni cosa si differenzia da un'altra, la prima non si perde tuttavia nella seguente.

Che diventa dunque *[30]* l'Anima entrata nelle piante? Non genera nulla? Sì, genera dove si trova. Dobbiamo però cercare il modo affrontando un altro punto di partenza[61].

V 3 (49) ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΝΩΡΙΣΤΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΠΕΚΕΙΝΑ

1. Ἆρα τὸ νοοῦν ἑαυτὸ ποικίλον δεῖ εἶναι, ἵνα ἑνί τινι τῶν ἐν αὐτῷ τὰ ἄλλα θεωροῦν οὕτω δὴ λέγηται νοεῖν ἑαυτό, ὡς τοῦ ἁπλοῦ παντάπασιν ὄντος οὐ δυναμένου εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν καὶ τὴν αὐτοῦ κατανόησιν; Ἢ οἷόν τε καὶ μὴ *[5]* σύνθετον ὂν νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ; Τὸ μὲν γὰρ διότι σύνθετον λεγόμενον νοεῖν ἑαυτό, ὅτι δὴ ἑνὶ τῶν ἐν αὐτῷ τὰ ἄλλα νοεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνοιμεν αὐτῶν τὴν μορφὴν καὶ τὴν ἄλλην τοῦ σώματος φύσιν, οὐκ ἂν ἔχοι τὸ ὡς ἀληθῶς νοεῖν αὐτό· οὐ γὰρ τὸ πᾶν ἔσται ἐν τῷ τοιούτῳ *[10]* ἐγνωσμένον, μὴ κἀκείνου τοῦ νοήσαντος τὰ ἄλλα τὰ σὺν αὐτῷ καὶ ἑαυτὸ νενοηκότος, ἔσται τε οὐ τὸ ζητούμενον τὸ αὐτὸ ἑαυτό, ἀλλ' ἄλλο ἄλλο. Δεῖ τοίνυν θέσθαι καὶ ἁπλοῦ κατανόησιν ἑαυτοῦ καὶ τοῦτο πῶς, σκοπεῖν, εἰ δυνατόν, ἢ ἀποστατέον τῆς δόξης τῆς τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ νοεῖν τι ὄντως. *[15]* Ἀποστῆναι μὲν οὖν τῆς δόξης ταύτης οὐ πάνυ οἷόν τε πολλῶν τῶν ἀτόπων συμβαινόντων· καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοίημεν τοῦτο ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μηδὲ νοῦ τῇ φύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γνῶσιν ἔχει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται. Καὶ *[20]* γὰρ τῶν μὲν ἔξω ἡ αἴσθησις, ἀλλ' οὐ νοῦς ἀντιλήψεται, καί, εἰ βούλει, διάνοια καὶ δόξα· ὁ δὲ νοῦς, ‹εἰ› τούτων[a] γνῶσιν ἔχει ἢ μή, σκέψασθαι προσήκει· ὅσα δὲ νοητά, νοῦς δηλονότι γνώσεται. Ἆρ' οὖν αὐτὰ μόνον ἢ καὶ ἑαυτόν, ὃς ταῦτα γνώσεται; Καὶ ἆρα οὕτω γνώσεται ἑαυτόν, ὅτι γινώσκει *[25]* ταῦτα μόνον, τίς δὲ ὢν οὐ γνώσεται, ἀλλ' ἃ μὲν αὐτοῦ γνώσεται ὅτι γιγνώσκει, τίς δὲ ὢν γινώσκει οὐκέτι; Ἢ καὶ τὰ ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτόν; Καὶ τίς ὁ τρόπος καὶ μέχρι τίνος σκεπτέον.

2. Πρότερον δὲ περὶ ψυχῆς ζητητέον, εἰ δοτέον αὐτῇ γνῶσιν ἑαυτῆς, καὶ τί τὸ γινῶσκον ἐν αὐτῇ καὶ ὅπως. Τὸ μὲν οὖν αἰσθητικὸν αὐτῆς αὐτόθεν ἂν φαῖμεν τοῦ ἔξω εἶναι μόνον· καὶ

1. *[L'Uno, l'Intelligenza, l'Anima]*

Ciò che pensa se stesso dev'essere molteplice affinché con una delle sue parti possa contemplare le altre e perciò si dica che esso pensa se stesso? E di conseguenza ciò che è assolutamente semplice non potrebbe ripiegarsi su se stesso e sulla propria autocoscienza? È possibile che *[5]* anche un essere non composto venga ad avere il pensiero di sé? L'essere, del quale si dice che pensa se stesso perché è composto, cioè perché con una delle sue parti penserebbe le altre – così come noi con la nostra percezione cogliamo la nostra forma e ogni altra qualità del nostro corpo – costui non ha raggiunto affatto il vero pensiero di se stesso. In questo caso infatti *[10]* non è avvenuta la conoscenza del tutto; e colui che ha pensato le altre cose unite con lui, non ha pensato se stesso; e non si ha così ciò che cercavamo, cioè il pensiero di sé, ma il pensiero di un'altra cosa.

Perciò è necessario ammettere la conoscenza di sé anche in ciò che è semplice e cercarne il come, se possibile; oppure rinunciare all'opinione che qualcosa possa veramente pensare se stessa. *[15]* Rinunziare a questa opinione non è giusto, perché ne conseguirebbero molte assurdità. Se volessimo negare questo pensiero di sé all'Anima sarebbe già assurdo, ma negarlo all'Intelligenza sarebbe il massimo dell'assurdità, perché così l'Intelligenza avrebbe la conoscenza delle altre cose, ma sarebbe esclusa dalla conoscenza e dalla scienza di sé. *[20]*

Per percepire le cose esteriori c'è la sensazione, ma non l'Intelligenza, e, se vogliamo, anche la riflessione e l'opinione; se poi l'Intelligenza abbia o non abbia la conoscenza di queste cose, conviene ricercarlo. Quanto alle cose intelligibili l'Intelligenza non può non averne conoscenza. Ma l'Intelligenza conosce queste soltanto, oppure conosce anche se stessa come colei che le conosce? E poi, conosce se stessa solamente perché conosce il suo contenuto, *[25]* ma non conosce chi essa sia? E quanto alle cose intelligibili, sa di conoscerle, ma chi essa sia non lo sa ancora? Oppure conosce e il suo contenuto e se stessa? Dobbiamo perciò indagare il modo di questa conoscenza e quale sia il suo limite.

2. *[L'Intelligenza e l'Anima non sono nello spazio]*

Facciamo anzitutto la nostra ricerca sull'Anima: se dobbiamo attribuirle la conoscenza di sé, quale sia l'organo conoscitivo e come funzioni.

Quanto poi alla sua facoltà percettiva, diremo che essa si limita

γὰρ εἰ τῶν ἔνδον ἐν τῷ σώματι γινομένων συναίσθησις *[5]* εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις· τῶν γὰρ ἐν τῷ σώματι παθημάτων ὑφ' ἑαυτοῦ αἰσθάνεται. Τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν· ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων *[10]* ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους, καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν. Καὶ σύνεσιν ἔτι προσλαμβάνει ὥσπερ ἐπιγινώσκον καὶ ἐφαρμόζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις τοὺς νέους καὶ ἄρτι ἥκοντας· ὃ δὴ καὶ ἀναμνήσεις φαῖμεν ἂν τῆς ψυχῆς εἶναι. Καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε *[15]* ἱστάμενος τῇ δυνάμει ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γιγνώσκει ἑαυτόν; Ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνενεκτέον τοῦτο. Γνῶσιν μὲν γὰρ ἑαυτοῦ τούτῳ τῷ μέρει διδόντες – νοῦν γὰρ αὐτὸν φήσομεν – καὶ ὅπῃ διοίσει τοῦ ἐπάνω ζητήσομεν, μὴ δὲ διδόντες ἐπ' ἐκεῖνον ἥξομεν τῷ λόγῳ βαδίζοντες, καὶ τὸ *[20]* «αὐτὸ ἑαυτό» ὅ τί ποτ' ἐστὶ σκεψόμεθα. Εἰ δὲ καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ κάτω δώσομεν, τίς ἡ διαφορὰ τοῦ νοεῖν ἑαυτὸ σκεψόμεθα· εἰ γὰρ μηδεμία, ἤδη τοῦτο νοῦς ὁ ἄκρατος. Τοῦτο τοίνυν τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς ἆρα ἐπιστρέφει ἐφ' ἑαυτὸ καὶ αὐτό; Ἢ οὔ· ἀλλὰ ὧν δέχεται τύπων ἐφ' ἑκάτερα *[25]* τὴν σύνεσιν ἴσχει. Καὶ πῶς τὴν σύνεσιν ἴσχει, πρῶτον ζητητέον.

3. Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν τύπον τῇ διανοίᾳ· ἡ δὲ τί φησιν; Ἢ οὔπω οὐδὲν ἐρεῖ, ἀλλ' ἔγνω μόνον καὶ ἔστη· εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἑαυτὴν διαλογίζοιτο «τίς οὗτος», εἰ πρότερον ἐνέτυχε τούτῳ, καὶ λέγοι προσχρωμένη *[5]* τῇ μνήμῃ, ὅτι Σωκράτης. Εἰ δὲ καὶ ἐξελίττοι τὴν μορφήν, μερίζει ἃ ἡ φαντασία ἔδωκεν· εἰ δέ, εἰ ἀγαθός, λέγοι, ἐξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἴρηκεν, ὃ δὲ εἴρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἤδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῇ. Τὸ ἀγαθὸν πῶς ἔχει παρ' αὐτῇ; *[10]* Ἢ ἀγαθοειδής ἐστι, καὶ ἐπερρώσθη δὲ εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιούτου ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. Διὰ τί δὲ οὐ τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχὴ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ

soltanto alle cose esterne; anche se si tratta di cose che avvengono dentro di noi, nel nostro corpo, *[5]* è pur sempre una percezione di cose estranee: è cioè percezione di affezioni corporee che sono al di sotto del vero io. La facoltà razionale che è nell'Anima, partendo dalle immagini che derivano dalle percezioni, formula i suoi giudizi mediante l'analisi e la sintesi oppure, anche nell'ambito delle immagini che sorgono dall'intelligenza, *[10]* essa ne controlla in certo modo le impronte ed esercita anche su di esse la stessa operazione, e riconoscendo e accordando alle impronte antiche che sono in essa quelle nuove di origine recente, ne acquista la conoscenza; ed è qui che rintracciamo la «reminiscenza dell'Anima».

Ora, l'intelligenza che appartiene all'Anima arriva sino a questo punto *[15]* con la sua potenza, oppure sa anche ripiegarsi su di sé e conoscere se stessa? Bisogna ricondurre in alto, all'Intelligenza, la conoscenza di sé. Infatti, se attribuiamo la conoscenza di sé a questa parte dell'Anima, noi la dichiariamo Intelligenza, e allora dobbiamo cercare in che cosa essa si distingua dall'Intelligenza superiore, ma se non gliela attribuiamo, dovremo arrivare a Lei procedendo col pensiero *[20]* e cercheremo che cosa voglia dire che un essere pensa se stesso. Ma se, anche quaggiù, a questa parte dell'Anima accorderemo la conoscenza di sé, dovremo chiederci quale sia la differenza nel pensare se stessa, perché, se non ce ne fosse alcuna, sarebbe quella parte l'Intelligenza non mescolata[62].

Questo pensiero discorsivo dell'Anima si ripiega dunque su se stesso? No, esso invece acquista la conoscenza delle impronte che riceve da tutt'e due le fonti. *[25]* Dobbiamo cercare anzitutto come acquista tale conoscenza.

3. *[Noi non siamo l'Intelligenza]*

La percezione vede un uomo e ne trasmette l'immagine al pensiero discorsivo. Che dice questo? Non dice nulla ancora, ma soltanto ne prende atto e non va oltre; o forse dialogizza con se stesso[63] e si chiede: Chi è costui? E qualora l'abbia incontrato prima, si risponde servendosi *[5]* della memoria: È Socrate. E pur esaminando dettagliatamente la figura, il pensiero discorsivo non fa che descrivere ciò che la rappresentazione gli ha offerto. Ma se poi gli si domanda se Socrate sia buono, esso risponderà, partendo sì dalle cose conosciute per mezzo di percezioni sensibili, ma la risposta che darà su di esse non può ricavarla ormai se non da se stesso, poiché porta in sé la norma del Bene.

E perché mai il pensiero discorsivo porta in sé il Bene? *[10]* Perché esso possiede la forma del Bene e ha ricevuto la capacità di percepire una cosa così importante in quanto l'Intelligenza lo ha illuminato dall'alto. In ciò consiste la purezza dell'Anima, la quale accoglie le tracce dell'Intelligenza che la sovrasta. Ma perché il pensiero discorsivo

ἀρξάμενα; Ἢ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι· ταῦτα δὲ πάντα *[15]* λογιζομένης δυνάμεως ἔργα. Ἀλλὰ διὰ τί οὐ τούτῳ τῷ μέρει δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπαλλαξόμεθα; Ἢ ὅτι ἔδομεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῷ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι. Ἀλλ' εἴ τις φήσει «τί οὖν κωλύει τοῦτο ἄλλῃ δυνάμει σκοπεῖσθαι *[20]* τὰ αὐτοῦ;» οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ νοῦν καθαρὸν λαμβάνει. Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; Οὐδέν, φήσομεν· ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; Ἀλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου *[25]* καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα – διανοίαι[a] δὲ ἀεί – καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. Τὸ δὴ προσχρῆσθαι τί *[30]* ἐστιν; Ἆρα αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος; Ἢ κατ' ἐκεῖνον· οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς· κατ' ἐκεῖνο οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ. Καὶ γὰρ αἰσθανόμεθα δι' αἰσθήσεως καὶ ἡμεῖς[b] οἱ αἰσθανόμενοι· ἆρ' οὖν καὶ διανοούμεθα οὕτως καὶ διὰ νοῦ μὲν οὕτως[c]; Ἢ αὐτοὶ μὲν *[35]* οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. Τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. Ἀλλ' *[40]* αἴσθησις μὲν αἰεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον – ἀεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα – νοῦς δὲ ἀμφισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ ἀεὶ καὶ ὅτι χωριστός· χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτὸν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας. Αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς *[45]* ἐκεῖνος.

non è già Intelligenza, mentre tutte le altre cose, a cominciare dalla sensibilità, sarebbero anima?

Perché è necessario che l'anima appartenga all'ambito della ragione discorsiva, mentre tutte queste attività *[15]* sono funzioni della potenza raziocinante.

E perché non concediamo intanto a questa parte dell'anima il pensiero di se stessa e ci liberiamo di questo problema? È perché le abbiamo riconosciuto la funzione di esaminare le cose esterne e di rendersene conto, mentre pensiamo che all'Intelligenza appartenga soltanto di esaminare le cose che sono sue e in lei. Ma se qualcuno dicesse: che cosa impedisce che questo pensiero discorsivo esamini con un'altra facoltà *[20]* ciò che è in lui?

Allora non si tratterebbe più del pensiero discorsivo e del raziocinio, ma semplicemente della pura Intelligenza.

Ma che cosa ci vieta di ammettere nell'Anima la pura Intelligenza?

Nulla, diremo; ma è davvero necessario far rientrare l'Intelligenza nell'ambito dell'Anima? Noi non possiamo dire che essa rientri nell'ambito dell'Anima, ma, pur affermando che l'Intelligenza è nostra, sosteniamo che è diversa dal pensiero discorsivo *[25]* e dimora in alto; e tuttavia essa è nostra, anche se non la enumeriamo fra le parti dell'Anima. L'Intelligenza è nostra e non è nostra; noi ce ne serviamo e non ce ne serviamo, mentre del pensiero discorsivo ce ne serviamo sempre; e perciò è nostro se lo adoperiamo, e non è più nostro se non lo adoperiamo.

Servirsene; ma che vuol dire? *[30]* Che noi diventiamo Intelligenza e che la nostra voce eguagli la sua? No, ma che si accordi alla sua, poiché noi non siamo Intelligenza: noi ci accordiamo alla sua voce con la parte discorsiva che per prima la accoglie.

Noi per sentire ci serviamo della sensazione, eppure non è il nostro io che sente. È dunque così anche del nostro pensiero discorsivo?

No; *[35]* quando pensiamo in maniera discorsiva, siamo noi che ragioniamo e pensiamo i pensieri che appartengono alla ragione: poiché noi siamo appunto questo; ma gli atti dell'Intelligenza vengono dall'alto, invece quelli che vengono dalla sensazione derivano dal basso.

Noi siamo questa parte dominante dell'Anima, mediana fra le due forze, la peggiore e la migliore: la peggiore è la sensazione, la migliore è l'Intelligenza; ma *[40]* la sensazione è creduta, secondo l'opinione comune, nostra per sempre, perché noi sentiamo sempre; dell'Intelligenza invece si dubita, perché non sempre ce ne serviamo e perché essa è separata, in quanto non è Lei che si piega verso di noi, ma siamo noi che, guardando all'alto, ci volgiamo verso di Lei. Per noi la sensazione è messaggera; ma l'Intelligenza è il nostro re[64]. *[45]*

4. Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκεῖνον· κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. Καὶ γινώσκομεν δὲ *[5]* αὐτοὺς τῷ τοιούτῳ[a] ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν [τῷ τοιούτῳ] ἢ καὶ τὴν δύναμιν[b] τὴν γινώσκουσαν τὸ τοιοῦτον μαθόντες αὐτῇ τῇ δυνάμει ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα *[10]* ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κἀκείνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὖ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν, ἵνα τις ἐκεῖ παρακαταθοῖτο ἃ εἶδε. Τὸ δὴ διανοητικὸν *[15]* ὅτι διανοητικὸν ἆρα οὐκ εἶδε[c], καὶ ὅτι σύνεσιν τῶν ἔξω λαμβάνει, καὶ ὅτι κρίνει ἃ κρίνει, καὶ ὅτι τοῖς ἐν ἑαυτῷ κανόσιν, οὓς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει, καὶ ὡς ἔστι τι βέλτιον αὐτοῦ, ὃ οὐ ζητεῖ, ἀλλ' ἔχει πάντως δήπου; Ἀλλ' ἆρα τί ἐστιν αὐτὸ [ὃ] οὐκ οἶδεν ἐπιστάμενον οἷόν ἐστι καὶ οἷα τὰ ἔργα αὐτοῦ; *[20]* Εἰ οὖν λέγοι, ὅτι ἀπὸ νοῦ ἐστι καὶ δεύτερον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας, ἆρ' οὖν στήσεται μέχρι τούτων ὁ οὕτως ἑαυτὸν ἐγνωκώς, ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ *[25]* ἐκεῖνον μεταλαβόντες, ἐπείπερ κἀκεῖνος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα; Ἢ ἀναγκαῖον οὕτως, εἴπερ γνωσόμεθα, ὅ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐν νῷ «αὐτὸ ἑαυτό». Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφεὶς ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. Ὡς δὴ *[30]* οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

5. Ἆρ' οὖν ἄλλῳ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; Ἀλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν, τὸ δὲ ὁρώμενον· τοῦτο δὲ οὐκ «αὐτὸ ἑαυτό». Τί οὖν, εἰ πᾶν τοιοῦτον οἷον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρωμένου *[5]*; Οὕτω γὰρ ἰδὼν ἐκεῖνο

4. *[L'uomo, in quanto si fa intelligenza, vede se stesso]*

Anche noi siamo dei re quando ci conformiamo a Lei; e ci conformiamo a Lei in due modi: o per mezzo di caratteri, diciamo così, che sono come leggi scolpite in noi, o perché siamo pieni di Lei, o perché possiamo vederla e avvertirne la presenza. Conosciamo *[5]* così noi stessi, in quanto impariamo ogni altra cosa per mezzo di tale visione; o in quanto conosciamo la potenza che viene a conoscere una così grande cosa per mezzo di quella stessa potenza, oppure perché ci trasformiamo nell'Intelligenza stessa. E così colui che conosce *[10]* se stesso è duplice: l'uno conosce la natura del pensiero discorsivo dell'Anima; l'altro va al di sopra di questo e, diventato Intelligenza, conosce se stesso conforme all'Intelligenza. Per questi allora, pensare se stesso non è più pensarsi come uomo, ma come un essere completamente diverso, che si è levato in alto portando il meglio dell'Anima sua, cioè quella parte che, sola, può volare verso il mondo intelligibile[65], affinché sia possibile serbare ciò che si è veduto.

Non sa la ragione discorsiva *[15]* di essere la ragione discorsiva, di raggiungere la conoscenza delle cose esterne e di giudicare ciò che giudica secondo norme che sono in lei stessa e che viene ad avere dall'Intelligenza? Non sa essa che esiste qualcosa di migliore di sé, qualcosa che non cerca nulla, ma possiede da sempre? E quale sia la sua natura dovrebbe rimanerle ignoto, mentre sa bene che cosa essa sia e quale sia l'opera sua? *[20]* Se la ragione discorsiva afferma di derivare dall'Intelligenza, di essere seconda dopo l'Intelligenza e immagine dell'Intelligenza, conservando in sé tutte le cose come se fossero scritte, quali le scrive e le scrisse lassù l'Intelligenza: se uno dunque è arrivato sino a questo punto, dovrà fermarsi? Ma noi ricorriamo a una forza nuova e giungiamo a contemplare l'Intelligenza come uno che conosce se stesso, oppure, *[25]* partecipando di Lei, in quanto è nostra e noi siamo di Lei, riusciamo a conoscere così l'Intelligenza e noi stessi? Dev'essere necessariamente così, qualora noi conosciamo veramente che cosa sia ciò che nell'Intelligenza conosce se stesso.

Questo è diventato Intelligenza quando, abbandonate le altre cose che gli appartenevano, guarda l'Intelligenza, cioè guarda se stesso per mezzo di se stesso. *[30]* Egli è dunque Intelligenza e vede se stesso.

5. *[L'Intelligenza pensa se stessa]*

Vede dunque una parte di sé con un'altra sua parte? In questo caso, ci sarebbe, da un lato, ciò che vede e, dall'altro ciò che è visto, ma non colui che vede se stesso. Che sarebbe allora un tutto che fosse fatto di parti eguali in modo che fra veggente e visto non ci fosse alcuna differenza? *[5]* Certamente, egli, vedendo quella sua parte identica a se

τὸ μέρος αὐτοῦ ὂν ταὐτὸν αὐτῷ εἶδεν ἑαυτόν· διαφέρει γὰρ οὐδὲν τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον. Ἢ πρῶτον μὲν ἄτοπος ὁ μερισμὸς ἑαυτοῦ· πῶς γὰρ καὶ μεριεῖ; οὐ γὰρ δὴ κατὰ τύχην· καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; Ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάττων ἑαυτὸν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι; *[10]* Εἶτα πῶς ἑαυτὸν γνώσεται ὁ θεωρῶν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τάξας ἑαυτὸν κατὰ τὸ θεωρεῖν; οὐ γὰρ ἦν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τὸ θεωρεῖν. Ἢ γνοὺς ἑαυτὸν οὕτω θεωρούμενον, ἀλλ' οὐ θεωροῦντα, νοήσει· ὥστε οὐ πάντα οὐδὲ ὅλον γνώσεται ἑαυτόν· ὃν γὰρ εἶδε, θεωρούμενον, ἀλλ' οὐ θεωροῦντα *[15]* εἶδε· καὶ οὕτως ἔσται ἄλλον, ἀλλ' οὐχ ἑαυτὸν ἑωρακώς. Ἢ προσθήσει παρ' αὐτοῦ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ἵνα τέλεον αὐτὸν ᾖ νενοηκώς. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸν τεθεωρηκότα, ὁμοῦ καὶ τὰ ἑωραμένα. Εἰ οὖν ἐν τῇ θεωρίᾳ ὑπάρχει τὰ τεθεωρημένα, εἰ μὲν τύποι αὐτῶν, οὐκ αὐτὰ ἔχει· εἰ δ' αὐτὰ ἔχει, οὐκ *[20]* ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων. Εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γάρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται· τύπον γὰρ ἕξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὅπερ οὐκ ἔστιν *[25]* ἀλήθεια. Τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ, ἀλλ' ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι. Ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὖσιν. Ἀλλ' εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ἕν, πῶς διὰ τοῦτο τὸ νοοῦν νοήσει ἑαυτό; *[30]* Ἡ μὲν γὰρ νόησις οἷον περιέξει τὸ νοητόν, ἢ ταὐτὸν τῷ νοητῷ ἔσται, οὔπω δὲ ὁ νοῦς δῆλος ἑαυτὸν νοῶν. Ἀλλ' εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν – ἐνέργεια γάρ τις τὸ νοητόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις – οὐδέ γε νοητόν – οὐδὲ[a] ζωῆς χωρὶς οὐδ' αὖ ἐπακτὸν τὸ ζῆν οὐδὲ τὸ νοεῖν ἄλλῳ ὄντι, *[35]* οἷον λίθῳ ἢ ἀψύχῳ τινί – καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν· εἰ οὖν ἐνέργεια, καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη δή νόησις[b] ἂν εἴη καὶ οὐσιώδης νόησις· καὶ γὰρ ἀληθεστάτη· νόησις δὴ τοιαύτη καὶ πρώτη οὖσα καὶ πρώτως νοῦς ἂν εἴη ὁ πρῶτος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει οὐδ' ἕτερος μὲν *[40]* αὐτός, ἡ δὲ νόησις ἄλλο· οὕτω γὰρ ἂν πάλιν τὸ οὐσιῶδες αὐτοῦ δυνάμει. Εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ

stesso, vede se stesso, poiché il veggente non si differenzia in nulla dal visto.

Anzitutto, il frazionamento dell'io è assurdo. Come infatti lo divideresti? Non certo a casaccio. E chi lo dividerebbe? Chi appartiene alla categoria delle cose contemplanti, o chi appartiene a quella delle contemplate? *[10]* E poi: come il contemplante riconoscerà se stesso nel contemplato se si è messo nella categoria dei contemplanti? Il contemplare infatti non esiste nel contemplato. Cioè, chi si conosce in questo modo dovrà pensarsi come «contemplato», non come «contemplante», *[15]* ma così egli non conoscerà se stesso nella sua totale interezza, poiché ciò che egli ha visto lo ha visto non come contemplato, ma come contemplante; e perciò egli ha visto un altro, ma non se stesso. Oppure egli da parte sua, aggiungerà anche «colui che ha contemplato» per essere così uno che si è pensato tutto, al completo. Ma se aggiunge anche «colui che ha contemplato» aggiunge insieme le cose che sono state viste. Ma se nella contemplazione ci sono le cose contemplate, allora: o queste sono soltanto la loro impronta, e in questo caso egli non possiede le cose stesse; oppure possiede le cose stesse, *[20]* e in questo caso egli non le vede né possiede se stesso perché si sia frazionato, ma l'Intelligenza contemplava e possedeva se stessa prima di dividersi. In questo caso, la contemplazione dev'essere identica alla realtà contemplata, e l'Intelligenza all'oggetto intelligibile[66]: se non fosse così, non ci sarebbe verità; e chi afferrasse l'ente, ne avrebbe solo una traccia, la quale è cosa diversa dall'essere; e nemmeno questa è *[25]* verità. La verità cioè non deve essere verità di altra cosa; ma ciò che essa dice tale deve essere.

Sono così una cosa sola l'Intelligenza e l'oggetto dell'Intelligenza; e questo oggetto è l'Essere, il primo Essere; e la prima Intelligenza ha in sé gli esseri, o meglio, è identica agli esseri.

Ma se il pensiero dell'Intelligenza e l'oggetto intelligibile sono una unità sola, in che modo il Pensante penserà se stesso? *[30]* Il pensiero abbraccerà sì il suo pensato, anzi sarà identico a questo pensato, ma non è ancora chiaro che pensi se stesso.

Se il Pensante e il pensato sono la stessa cosa – questo pensato, voglio precisare, è un certo atto; non è infatti una pura potenzialità, poiché allora non sarebbe un intelligibile, né è fuori della vita, né ha la vita a prestito, né il pensare gli appartiene *[35]* come a un sasso o ad altra cosa inanimata – allora l'oggetto intelligibile è la Essenza prima. Se esso è atto, è certamente l'atto primo e il pensiero più bello, e pensiero essenziale, cioè verissimo; ma un tale pensiero, in quanto è primo e originario, non può essere che l'Intelligenza, la prima Intelligenza; ma anche la prima Intelligenza non è affatto in potenza, e nemmeno è distinta come se da un lato *[40]* ci fosse Lei e dall'altro il suo pensiero, perché allora la sua essenza sarebbe potenziale. Se è dunque atto e la sua essenza è atto, l'Intelligenza sarà un cosa sola con l'atto; ma una cosa sola

ἐνέργεια, ἓν καὶ ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη· ἓν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὂν καὶ τὸ νοητόν· ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν. Εἰ οὖν ἡ νόησις αὐτοῦ τὸ νοητόν, τὸ δὲ νοητὸν αὐτός, αὐτὸς *[45]* ἄρα ἑαυτὸν νοήσει· νοήσει γὰρ τῇ νοήσει, ὅπερ ἦν αὐτός, καὶ νοήσει τὸ νοητόν, ὅπερ ἦν αὐτός. Καθ' ἑκάτερον ἄρα ἑαυτὸν νοήσει, καθότι καὶ ἡ νόησις αὐτὸς ἦν, καὶ καθότι τὸ νοητὸν αὐτός, ὅπερ ἐνόει τῇ νοήσει, ὃ ἦν αὐτός.

6. Ὁ μὲν δὴ λόγος ἀπέδειξεν εἶναί τι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κυρίως νοεῖν. Νοεῖ οὖν ἄλλως μὲν ἐπὶ ψυχῆς ὄν, ἐπὶ δὲ τοῦ νοῦ κυριώτερον. Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ *[5]* ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς αὐτόν. Τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν ἑαυτὸν ἑώρα καὶ ὁρῶν ἐνεργείᾳ ἦν καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτός· νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἕν· καὶ ὅλος ὅλῳ, οὐ μέρει ἄλλο μέρος. Ἆρ' οὖν τοιοῦτον ὁ λόγος ἔδειξεν, οἷον καὶ ἐνέργειαν πιστικὴν ἔχειν; Ἢ ἀνάγκη μὲν[a] οὕτως, πειθὼ δὲ οὐκ ἔχει· *[10]* καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ. Ζητοῦμεν δή, ὡς ἔοικεν, ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἢ νῷ καθαρῷ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές. Καὶ γὰρ καὶ ἕως ἦμεν ἄνω ἐν νοῦ φύσει, ἠρκούμεθα καὶ ἐνοοῦμεν καὶ εἰς ἓν πάντα συνάγοντες ἑωρῶμεν· νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγων, ἡ δὲ *[15]* ψυχὴ ἡσυχίαν ἦγε συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ. Ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγενήμεθα πάλιν αὖ καὶ ἐν ψυχῇ, πειθώ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες. Ἴσως οὖν χρὴ τὴν ψυχὴν ἡμῶν διδάξαι, πῶς ποτε ὁ νοῦς θεωρεῖ ἑαυτόν, διδάξαι δὲ τοῦτο τῆς *[20]* ψυχῆς, ὃ νοερόν πως, διανοητικὸν αὐτὸ τιθέμενοι καὶ τῇ ὀνομασίᾳ ὑποσημαίνοντες νοῦν τινα αὐτὸ[b] εἶναι ἢ διὰ νοῦ τὴν δύναμιν καὶ παρὰ νοῦ αὐτὸ ἴσχειν. Τούτῳ τοίνυν γιγνώσκειν προσήκει, ὡς καὶ αὐτῷ ὅσα ὁρᾷ γινώσκει καὶ οἶδεν ἃ λέγει. Καὶ εἰ αὐτὸς[c] εἴη ἃ λέγει, γινώσκοι ἂν ἑαυτὸ οὕτω. *[25]* Ὄντων δὲ ἢ ἄνωθεν αὐτῷ γινομένων ἐκεῖθεν, ὅθεν περ καὶ αὐτό, συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὄντι καὶ συγγενῆ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντα[d] οὕτω τοι γινώσκειν ἑαυτό. Μεταθέτω

con l'atto sono anche l'Essere e il Pensiero; un'unica e identica cosa saranno tutte queste: l'Intelligenza, il Pensiero, l'Oggetto del Pensiero. Se il pensiero dell'Intelligenza è l'oggetto pensato, se l'oggetto pensato è Lei stessa, l'Intelligenza *[45]* penserà se stessa[67]. Essa infatti deve pensare per il pensiero che è Lei stessa, e deve pensare l'Intelligibile che è Lei stessa. Per ambedue le ragioni, non può non pensare se stessa, sia perché è Pensiero, sia perché è anche il suo oggetto pensato, proprio quell'oggetto che essa pensa con un pensiero che è Lei stessa.

6. *[L'Intelligenza ignora ogni «azione»]*

Questo ragionamento ha dimostrato che cosa sia, in senso stretto, conoscere se stesso. Il pensare se stesso dell'anima è dunque diverso dal pensare se stesso, ben più autentico, dell'Intelligenza. L'anima infatti pensa se stessa in quanto appartiene a un altro; l'Intelligenza invece pensa se stessa in quanto è Lei stessa e, come tale, *[5]* parte dalla sua stessa natura e si ripiega su se stessa. Poiché, vedendo gli esseri vede se stessa, in quanto vede, è in atto ed essa stessa è atto. Poiché Intelligenza e Pensiero sono una cosa, l'Intelligenza si pensa tutta con tutta se stessa e non parte con parte.

Ma questo ragionamento ha dimostrato in modo da avere anche una forza persuasiva? *[10]* Oppure esso raggiunge sì la necessità logica, ma non la persuasione? La necessità logica, si sa, risiede nell'Intelligenza, la persuasione soltanto nell'anima. Noi – sembra – cerchiamo di venire persuasi piuttosto che contemplare con mente pura la verità[68]. Indubbiamente, finché eravamo lassù, nel mondo noetico, eravamo contenti e pensavamo e, mentre riconducevamo tutto nell'unità, contemplavamo. Quello che pensava era l'Intelligenza e parlava di sé, *[15]* mentre l'Anima se ne stava tranquilla e lasciava il posto all'attività dell'Intelligenza, ma quaggiù cerchiamo che anche nell'Anima nostra sorga una certa persuasione, come se volessimo contemplare l'archetipo in un'immagine. Forse è necessario che la nostra anima impari in che modo l'Intelligenza contempli se stessa e dobbiamo insegnare a quell'organo *[20]* dell'anima che noi consideriamo in un certo senso «intellettuale» che col termine «dianoetico» vogliamo significare che esso è in un certo senso Intelligenza e che la sua forza procede mediante l'Intelligenza e dall'Intelligenza. Questo organo dell'anima deve arrivare a sapere che anch'egli conosce quanto vede e sa quanto dice; e poi, se quello che egli dice fosse egli stesso, egli conoscerebbe se stesso nel modo che abbiamo già detto; *[25]* ma poiché queste cose che egli conosce sono lassù, o meglio vengono di lassù, donde anch'egli proviene, così gli tocca di conoscere se stesso con lo stesso criterio, poiché egli è razionale e le cose che riceve gli sono affini, sicché, paragonandole a quelle tracce divine che sono in lui, conosce se stesso.

τοίνυν καὶ ἐπὶ τὸν ἀληθῆ νοῦν τὴν εἰκόνα, ὃς ἦν ὁ αὐτὸς τοῖς νοουμένοις ἀληθέσι καὶ *[30]* ὄντως οὖσι καὶ πρώτοις, καὶ ὅτι μὴ οἷόν τε τοῦτον τὸν τοιοῦτον ἐκτὸς ἑαυτοῦ εἶναι· ὥστε εἴπερ ἐν ἑαυτῷ ἐστι καὶ σὺν ἑαυτῷ καὶ τοῦτο, ὅπερ ἐστί, νοῦς ἐστιν –ἀνόητος δὲ νοῦς οὐκ ἄν ποτε εἴη – ἀνάγκη συνεῖναι αὐτῷ τὴν γνῶσιν ἑαυτοῦ, καὶ ὅτι ἐν αὐτῷ οὗτος, καὶ οὐκ ἄλλο αὐτῷ τὸ ἔργον *[35]* καὶ ἡ οὐσία ἢ τὸ νῷ μόνον εἶναι. Οὐ γὰρ δὴ πρακτικός γε οὗτος· ὡς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἴη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις, ἀνάγκη δὲ οὐκ ἔνεστιν, εἴπερ τὸ πᾶν πρακτικὸς εἴη, γινώσκειν ἑαυτόν. Ὧι δὲ μὴ πρᾶξις –οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος *[40]* –τούτῳ ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν οὖσα οὐ μόνον εὔλογον ὑποδείκνυσιν τὴν ἑαυτοῦ[e], ἀλλὰ καὶ ἀναγκαίαν αὐτοῦ τὴν γνῶσιν[f]· τίς γὰρ ἂν καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ εἴη πράξεως ἀπηλλαγμένῳ καὶ ἐν νῷ ὄντι;

7. Ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἴποιμεν ἄν. Ἀλλ' εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτόν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτῃ συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ ἑαυτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου γνώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύναται ἐκεῖνος. *[5]* Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοὺς καὶ ταύτῃ ἑαυτὸν γνώσεται· καὶ γὰρ ἕν τι τῶν δοθέντων αὐτός, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ δοθέντα αὐτός. Εἰ μὲν οὖν κἀκεῖνο γνώσεται καὶ τὰς δυνάμεις[a] αὐτοῦ μαθών, καὶ ἑαυτὸν γνώσεται ἐκεῖθεν γενόμενος καὶ ἃ δύναται κομισάμενος· εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν *[10]* σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστι τὸ ὁρώμενον, ταύτῃ μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον. Τί γὰρ ἂν καὶ δοίημεν αὐτῷ ἄλλο; Ἡσυχίαν, νὴ Δία. Ἀλλὰ νῷ ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστιν ἔκστασις, ἀλλ' ἔστιν ἡσυχία τοῦ νοῦ *[15]* σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια· ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄλλοις, οἷς ἐστιν ἡσυχία ἑτέρων, καταλείπεται ἡ αὐτῶν οἰκεία ἐνέργεια καὶ μάλιστα, οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ. Τὸ εἶναι οὖν ἐνέργεια, καὶ οὐδέν, πρὸς ὃ ἡ ἐνέργεια· πρὸς αὐτῷ ἄρα. Ἑαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς *[20]* αὐτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει. Καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. Ἔδει γὰρ πρῶτον ἑαυτῷ[b], εἶτα

Prenda ora quell'immagine e la trasporti nell'ambito della vera Intelligenza, la quale è identica agli oggetti del pensiero che sono veri *[30]* e reali ontologicamente e originariamente; non è possibile infatti che questa Intelligenza sussista fuori di se stessa; perciò, essendo in sé e con sé e, in quanto è, è Intelligenza – un'Intelligenza che fosse non-Intelligenza non potrebbe esserci – è necessario che le appartenga la conoscenza di sé. Essa è in sé e nessun'altra attività *[35]* ed essere gli sono propri, fuorché essere Intelligenza, soltanto. E nemmeno ha a che fare con l'agire pratico, perché l'Intelligenza pratica guarda alle cose esterne e non rimane in se stessa: può sì avere una conoscenza del mondo esteriore, ma non è per niente necessario – ammesso pure che sia tutta pratica – che conosca se stessa. Ma per l'Intelligenza che non conosce l'azione – in una pura Intelligenza non c'è desiderio di cosa che manchi *[40]* – quel ripiegamento su se stessa dimostra che la conoscenza di sé non solo è verosimile ma necessaria.

Quale sarebbe la vita dell'Intelligenza se, priva dell'azione pratica, consistesse nella pura Intelligenza?

7. *[L'Intelligenza è come il fuoco in se stesso]*

L'Intelligenza contempla il Dio, potremmo dire. Ma se si deve riconoscere che conosce Dio, si è costretti ad ammettere, per la stessa via, che conosce anche se stessa. E infatti conoscerà tutto ciò che ha origine da Lei e ciò che il Dio ha dato e ciò che essa può; *[5]* ma se l'Intelligenza impara e conosce queste cose, conosce perciò se stessa, poiché una delle cose donate è lei stessa, o meglio, è lei stessa tutti questi doni. Perciò, se conosce Dio imparando dalle sue potenze, conoscerà anche se stessa[69], poiché venne di lassù e trasse di lassù tutto il suo potere. Ma se non fosse in condizione di vederlo *[10]* chiaramente, forse perché il vedere è identico alla cosa vista, a maggior ragione, allora, non ci resta altro che essa veda e conosca se stessa, dal momento che il vedere non è che la cosa vista.

Che cosa d'altro potremmo attribuirle? – La quiete, per Zeus! – Certamente, ma per l'Intelligenza la quiete non è un allontanarsi dall'Intelligenza stessa; anzi, la quiete dell'Intelligenza *[15]* è un'attività che è libera da ogni altra fatica; alle altre cose infatti, la cui quiete consiste nell'essere lontane da ciò che è estraneo ad esse, resta la loro propria attività, specialmente quelle che hanno il loro essere non in potenza ma in atto. Ma l'essere dell'Intelligenza è atto; e non c'è nulla, fuori, cui si rivolga quell'atto. A se stesso, dunque, si rivolge. Perciò pensando se stessa *[20]* l'Intelligenza si rivolge a se stessa e rivolge a sé il suo atto.

Se qualcosa proviene da Lei, ciò avviene perché è rivolta a se stessa e in se stessa. È necessario che, da principio, fosse in se stessa e si

καὶ εἰς ἄλλο, ἢ ἄλλο τι ἥκειν ἀπ' αὐτοῦ ὁμοιούμενον αὐτῷ, οἷον καὶ πυρὶ ἐν αὐτῷ πρότερον ὄντι πυρὶ καὶ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντι πυρὸς οὕτω τοι καὶ ἴχνος *[25]* αὐτοῦ δυνηθῆναι ποιῆσαι ἐν ἄλλῳ. Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἔστιν ὁ μὲν νοῦς ἐν αὐτῷ ἐνέργεια, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω. Κατὰ θάτερα μὲν γὰρ ὡμοίωται ὅθεν ἥκει, κατὰ θάτερα δὲ καίτοι ἀνομοιωθεῖσα ὅμως ὡμοίωται καὶ ἐνταῦθα, εἴτε πράττοι, *[30]* εἴτε ποιοῖ· καὶ γὰρ καὶ πράττουσα ὅμως θεωρεῖ καὶ ποιοῦσα εἴδη ποιεῖ, οἷον νοήσεις ἀπηρτισμένας, ὥστε πάντα εἶναι ἴχνη νοήσεως καὶ νοῦ κατὰ τὸ ἀρχέτυπον προϊόντων καὶ μιμουμένων τῶν μὲν ἐγγὺς μᾶλλον, τῶν δὲ ἐσχάτων ἀμυδρὰν ἀποσῳζόντων εἰκόνα.

8. Ποῖον δέ τι[a] ὁρᾷ τὸ νοητὸν ὁ νοῦς, καὶ ποιὸν τί[b] ἑαυτόν; Ἢ τὸ μὲν νοητόν, οὔτε[c] δεῖ ζητεῖν, οἷον τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασι χρῶμα ἢ σχῆμα· πρὶν γὰρ ταῦτα εἶναι, ἔστιν ἐκεῖνα· καὶ ὁ λόγος δὲ ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι τοῖς ταῦτα ποιοῦσιν οὐ *[5]* ταῦτα· ἀόρατα γὰρ τῇ φύσει καὶ ταῦτα, καὶ ἔτι μᾶλλον ἐκεῖνα. Καὶ ἔστι φύσις ἡ αὐτὴ ἐκείνων καὶ τῶν ἐχόντων, οἷον ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἡ ἔχουσα ψυχὴ ταῦτα. Ἀλλ' ἡ μὲν οὐχ ὁρᾷ ἃ ἔχει· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ἐγέννησεν, ἀλλ' ἔστι καὶ αὕτη εἴδωλον καὶ οἱ λόγοι· ὅθεν δὲ ἦλθε, τὸ ἐναργὲς *[10]* καὶ τὸ ἀληθινὸν καὶ τὸ πρώτως, ὅθεν καὶ ἑαυτοῦ ἐστι καὶ αὐτῷ· τοῦτο δ' ἐὰν μὴ ἄλλου γένηται καὶ ἐν ἄλλῳ, οὐδὲ μένει· εἰκόνι γὰρ προσήκει ἑτέρου οὖσαν ἐν ἑτέρῳ γίγνεσθαι, εἰ μὴ εἴη ἐκείνου ἐξηρτημένη· διὸ οὐδὲ βλέπει, ἅτε δὴ φῶς ἱκανὸν οὐκ ἔχον, κἂν βλέπῃ δέ, τελειωθὲν ἐν *[15]* ἄλλῳ ἄλλο καὶ οὐχ αὐτὸ βλέπει. Ἀλλ' οὖν τούτων ἐκεῖ οὐδέν, ἀλλ' ὅρασις καὶ τὸ ὁρατὸν αὐτῇ ὁμοῦ καὶ τοιοῦτον τὸ ὁρατὸν οἷον ἡ ὅρασις, καὶ ἡ ὅρασις οἷον τὸ ὁρατόν. Τίς οὖν αὐτὸ ἐρεῖ οἷόν ἐστιν; Ὁ ἰδών· νοῦς δὲ ὁρᾷ. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα ἡ ὄψις φῶς οὖσα, μᾶλλον δὲ ἑνωθεῖσα φωτί, φῶς ὁρᾷ· χρώματα *[20]* γὰρ ὁρᾷ· ἐκεῖ δὲ οὐ δι' ἑτέρου, ἀλλὰ δι' αὐτῆς, ὅτι μηδὲ ἔξω. Ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου. Φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ

rivolgesse, poi, verso un essere diverso; o piuttosto che un essere diverso derivasse da Lei per via di somiglianza con lei: così come il fuoco è, prima, fuoco in se stesso ed ha l'attività del fuoco e solo così ha la capacità *[25]* di produrre in un'altra cosa una traccia di sé. Anche l'Intelligenza è atto in sé; l'anima, invece, possiede nel proprio intimo ciò che di essa è rivolto all'Intelligenza, mentre ciò che è fuori dell'Intelligenza è rivolto al mondo esterno; per una sua parte, essa è simile a ciò da cui deriva, per l'altra, pur non essendo più veramente simile, conserva una certa somiglianza anche quaggiù, sia che agisca *[30]* o crei: poiché, anche quando agisce, contempla e, quando crea, produce forme che sono pensieri ben eseguiti. Così, tutto in essa è traccia di pensiero e di Intelligenza: tutte le cose procedono a imitazione del modello e alcune, imitandolo, gli si avvicinano di più, le altre, le più lontane, ne serbano soltanto un'immagine vaga.

8. *[Anima e luce]*

Ma come l'Intelligenza vede l'Intelligibile, e come vede se stessa? Essa è soltanto intelligibile, e non si deve cercare in essa qualcosa che sia come il colore e la forma nei corpi: poiché ancor prima che queste cose esistessero, gli Intelligibili c'erano già. Anche il piano razionale che si cela nei semi che producono colori e forme non è colore e forma, *[5]* poiché quei semi sono, per natura, invisibili; ancor più invisibili sono gli Intelligibili; la loro natura è eguale negli Intelligibili e negli esseri che li hanno, così come sono eguali il piano razionale nei semi e l'anima che li porta.

Ma l'Anima non vede ciò che possiede.

Perché non l'ha generato da sé, ma è anch'essa un'immagine, non meno delle forme razionali. Ciò da cui essa è venuta è Chiarezza, *[10]* è Verità, e Originarietà: perciò esso appartiene a se stesso ed è per se stesso. Quest'immagine non ha alcuna consistenza se non appartiene a un altro e non sussiste in un altro[70]: a un'immagine infatti, in quanto appartiene a cosa diversa, spetta di trovarsi anche in cosa diversa, a meno che non sia strettamente unita al suo modello. Perciò essa nemmeno vede perché non ha luce sufficiente; e se pur riesce a vedere, essendo essa compiuta *[15]* in un altro, vede quest'altro ma non se stessa. Nulla di tutto questo esiste lassù: visione soltanto e, insieme, l'oggetto di essa; e questo oggetto visto è della stessa specie della visione e la visione è della stessa specie dell'oggetto visto. Chi dunque saprà dire come esso sia? Colui che vede. Ma chi vede è l'Intelligenza.

Anche quaggiù la nostra vista, essendo luce, o meglio essendo unita alla luce, vede luce perché vede colori, *[20]* ma lassù la vista non si serve di un mezzo diverso, ma di se stessa, poiché non ha un «esterno». Essa vede dunque una luce con un'altra luce, non con un mezzo estraneo. È

ὁρᾷ. Τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε· τοῦτο δ' ἐστὶ νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὡμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί. Οἷον οὖν *[25]* ἐστι τὸ ἴχνος τὸ ἐγγενόμενον τοῦ φωτὸς ἐν ψυχῇ, τοιοῦτον καὶ ἔτι κάλλιον καὶ μεῖζον αὐτὸ νομίζων καὶ ἐναργέστερον ἐγγὺς ἂν γένοιο φύσεως νοῦ καὶ νοητοῦ. Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἐπιλαμφθὲν τοῦτο ζωὴν ἔδωκε τῇ ψυχῇ ἐναργεστέραν, ζωὴν δὲ οὐ γεννητικήν· τοὐναντίον γὰρ ἐπέστρεψε πρὸς *[30]* ἑαυτὴν τὴν ψυχήν, καὶ σκίδνασθαι οὐκ εἴασεν, ἀλλ' ἀγαπᾶν ἐποίησε τὴν ἐν αὐτῷ ἀγλαΐαν· οὐ μὴν οὐδὲ αἰσθητικήν, αὕτη γὰρ ἔξω βλέπει καὶ οὐ μᾶλλον[d] αἰσθάνεται· ὁ δ' ἐκεῖνο τὸ φῶς τῶν ἀληθῶν λαβὼν οἷον βλέπει μᾶλλον[e] τὰ ὁρατά, ἀλλὰ τοὐναντίον. Λείπεται τοίνυν ζωὴν νοερὰν προσειληφέναι *[35]*, ἴχνος νοῦ ζωῆς· ἐκεῖ γὰρ τὰ ἀληθῆ. Ἡ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπον πρώτως καὶ πρὸς αὑτὸ λαμπηδών, λάμπον ὁμοῦ καὶ λαμπόμενον, τὸ ἀληθῶς νοητόν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, καὶ ἑαυτῷ ὁρώμενον καὶ οὐ δεόμενον ἄλλου, ἵνα ἴδῃ, αὑτῷ αὔταρκες *[40]* πρὸς τὸ ἰδεῖν –καὶ γὰρ ὃ ὁρᾷ αὐτό ἐστι –γιγνωσκόμενον καὶ παρ' ἡμῶν αὐτῷ ἐκείνῳ, ὡς καὶ παρ' ἡμῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δι' αὐτοῦ γίνεσθαι· ἢ πόθεν ἂν ἔσχομεν λέγειν περὶ αὐτοῦ; Τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον σαφέστερον μὲν ἀντιλαμβάνεσθαι αὐτοῦ, ἡμᾶς δὲ δι' αὐτοῦ· διὰ δὲ τῶν τοιούτων *[45]* λογισμῶν ἀνάγεσθαι καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἰς αὐτὸ εἰκόνα θεμένην ἑαυτὴν εἶναι ἐκείνου, ὡς τὴν αὐτῆς ζωὴν ἴνδαλμα καὶ ὁμοίωμα εἶναι ἐκείνου, καὶ ὅταν νοῇ, θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίγνεσθαι· καὶ ἐάν τις αὐτὸν ἀπαιτῇ[f] ὁποῖον ὁ νοῦς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τέλεος καὶ πᾶς, ὁ γινώσκων πρώτως *[50]* ἑαυτόν, ἐν τῷ νῷ αὐτὴν πρῶτον γενομένην ἢ παραχωρήσασαν τῷ νῷ τὴν ἐνέργειαν, ὧν ἔσχε τὴν μνήμην ἐπ' αὐτῇ, ταῦτα δὲ ἔχουσαν[g] δεικνύναι ἑαυτήν, ὡς δι' αὐτῆς εἰκόνος οὔσης ὁρᾶν δύνασθαι ἀμηγέπῃ[h] ἐκεῖνον, διὰ τῆς ἐκείνῳ πρὸς τὸ ἀκριβέστερον ὡμοιωμένης, ὅσον ψυχῆς *[55]* μέρος εἰς ὁμοιότητα νῷ δύναται ἐλθεῖν.

9. Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὅ τι ἐστί. Γένοιτο δ' ἂν τοῦτο ἴσως καὶ ταύτῃ, εἰ ἀφέλοις πρῶτον τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ δηλονότι σαυτοῦ, εἶτα καὶ τὴν πλάττουσαν *[5]* τοῦτο ψυχὴν καὶ τὴν αἴσθησιν δὲ εὖ μάλα, ἐπιθυμίας δὲ καὶ θυμοὺς καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας φλυαρίας, ὡς πρὸς τὸ θνητὸν νευούσας καὶ πάνυ. Τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς τοῦτό ἐστιν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σῴζου-

cioè una luce che vede luce, un essere che vede se stesso. Questa luce, irradiando nell'anima, la illumina, vale a dire, la rende intelligente, cioè la rende simile a sé, luce superiore. Questa *[25]* è la traccia della luce che penetra nell'anima, e chi immagina una luce della stessa natura, ma più bella, più ampia e più chiara, si farà più vicino all'essenza dell'Intelligenza e dell'Intelligibile; questa traccia, irradiata dall'alto, dona all'anima una vita più luminosa, una vita non nel senso biologico; al contrario, fa ripiegare *[30]* l'anima su se stessa, non le permette di disperdersi, ma le fa amare lo splendore che è in essa. E nemmeno è una vita sensitiva, poiché questa guarda al di fuori e percepisce soltanto. Ma chi accolse la luce di verità, guarda ancor meglio le cose visibili, ma da un altro punto di vista. All'anima non rimane ormai che aggiungersi questa vita spirituale, *[35]* traccia della vita intelligibile, perché la verità è lassù.

Ma la vita che è nell'Intelligenza ed insieme il suo atto[71] sono quella luce prima che lampeggia sin dal principio a se stessa, splendente su di sé, sorgente di luce e cosa illuminata, il vero Intelligibile, pensante e pensato, realtà vista per se stessa che, per vedere, non ha bisogno di nient'altro, ma basta a se stessa *[40]* per vedere: e infatti è Lei stessa ciò che vede. E l'Intelligenza si fa conoscere da noi per il suo essere, sicché anche in noi si avvera, per opera sua, la sua conoscenza: altrimenti, donde potremmo attingere per parlare di Lei? Essa è tale che alla sua più chiara percezione di sé corrisponde anche, per opera sua, la nostra di Lei; mediante questi *[45]* ragionamenti anche l'anima nostra è portata in alto, a Lei, in quanto considera se stessa come un'immagine di Lei, e la sua stessa vita come un'immagine e una similitudine di Lei, e quando pensa, diventa deiforme e spirituale; e se qualcuno chieda che cosa sia quell'Intelligenza perfetta e totale, che conosce sin dal principio *[50]* se stessa, l'anima deve anzitutto collocarsi nell'Intelligenza o cederle il suo spazio perché si realizzi, mostrando di possedere quei valori, di cui prima aveva soltanto il ricordo. Perciò mediante l'anima che ne è un'immagine, si può contemplare in qualche modo l'Intelligenza, cioè mediante l'Anima che si è resa più esattamente simile a Lei *[55]* con quella sua parte che può raggiungere la sua somiglianza con Lei.

9. *[L'anima è nata dall'Intelligenza come luce da luce]*

A quanto pare, è dunque necessario che chi vuol conoscere che cos'è l'Intelligenza, si ponga davanti agli occhi l'Anima, e dell'Anima la parte più divina. Questo potrebbe forse avvenire nel modo seguente: anzitutto elimina il corpo dall'uomo, e perciò anche da te stesso; elimina poi anche l'anima che lo plasma *[5]* e, insieme, la sensibilità, nonché le passioni e le ire e le altre futilità[72] che ci fanno piegare verso ciò che è mortale. Quello che rimane è ciò che noi abbiamo chiamato «immagine dell'Intelligenza» che conserva la luce dell'Intelligenza: luce quasi

σάν τι φῶς ἐκείνου, οἷον ἡλίου μετὰ τὴν τοῦ μεγέθους σφαῖραν τὸ περὶ αὐτὴν *[10]* ἐξ αὐτῆς λάμπον. Ἡλίου μὲν οὖν τὸ φῶς οὐκ ἄν τις συγχωρήσειεν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ περὶ αὐτὸν ἥλιον εἶναι, ἐξ οὗ ὡρμημένον καὶ περὶ αὐτὸν μεῖναν, ἄλλο δὲ ἐξ ἄλλου ἀεὶ προϊὸν τοῦ πρὸ αὐτοῦ, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς καὶ ἐπὶ γῆν ἥκῃ· ἀλλὰ πᾶν καὶ τὸ περὶ αὐτὸν ἥλιον θήσεται ἐν ἄλλῳ, ἵνα μὴ διάστημα *[15]* διδῷ κενὸν τὸ μετὰ τὸν ἥλιον σώματος. Ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρτηταί τε αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐν ἄλλῳ, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνον, οὔτε τόπος αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ ἐκείνῳ. Ὅθεν τὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἐν ἀέρι, αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη καθαρά, ὥστε καὶ ἐφ᾽ αὐτῆς ὁρᾶσθαι ὑπό τε *[20]* αὐτῆς καὶ ἄλλης τοιαύτης. Καὶ αὐτῇ μὲν περὶ νοῦ συλλογιστέα οἷος ἀφ᾽ ἑαυτῆς σκοπουμένῃ, νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὐτοῦ· πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὐτῷ, ἡμεῖς δέ, ὅταν εἰς αὐτόν· μεμέρισται γὰρ ἡμῖν ἡ ζωὴ καὶ πολλαὶ ζωαί, ἐκεῖνος δὲ οὐδὲν δεῖται ἄλλης ζωῆς ἢ ἄλλων, ἀλλ᾽ *[25]* ἃς παρέχει ἄλλοις παρέχει, οὐχ ἑαυτῷ· οὐδὲ γὰρ δεῖται τῶν χειρόνων, οὐδὲ αὑτῷ παρέχει τὸ ἔλαττον ἔχων τὸ πᾶν, οὐδὲ τὰ ἴχνη ἔχων τὰ πρῶτα, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ᾽ αὐτὸς ὢν ταῦτα. Εἰ δέ τις ἀδυνατεῖ τὴν πρώτην[a] τὴν τοιαύτην ψυχὴν ἔχειν καθαρῶς νοοῦσαν, δοξαστικὴν λαβέτω, εἶτα ἀπὸ *[30]* ταύτης ἀναβαινέτω. Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, αἴσθησιν ἐμπλατύτερα τὰ εἴδη κομιζομένην, αἴσθησιν δὲ καὶ ἐφ᾽ ἑαυτῆς μεθ᾽ ὧν δύναται καὶ ἤδη ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν. Εἰ δὲ βούλεταί τις, καταβαίνων καὶ ἐπὶ τὴν γεννῶσαν ἴτω μέχρι καὶ ὧν ποιεῖ· εἶτα ἐντεῦθεν ἀναβαινέτω ἀπὸ ἐσχάτων εἰδῶν *[35]* εἰς τὰ ἔσχατα ἀνάπαλιν εἴδη, μᾶλλον δὲ εἰς τὰ πρῶτα.

10. Ταῦτα μὲν οὖν ταύτῃ. Οὐδὲ τὰ ποιηθέντα μόνον· οὐ γὰρ[a] ἂν ἦν ἔσχατα. Ἐκεῖ δὲ πρῶτα τὰ ποιοῦντα, ὅθεν καὶ πρῶτα. Δεῖ οὖν ἅμα καὶ τὸ ποιοῦν εἶναι καὶ ἓν ἄμφω· εἰ δὲ μή, δεήσει πάλιν ἄλλου. Τί οὖν; οὐ δεήσει πάλιν ‹ἄλλου›[b] *[5]* ἐπέκεινα τούτου; ἢ ὁ μὲν νοῦς τοῦτο; Τί οὖν; οὐχ ὁρᾷ ἑαυτόν; Ἢ οὗτος οὐδὲν δεῖται ὁράσεως.

Ἀλλὰ τοῦτο εἰς ὕστερον· νῦν δὲ πάλιν λέγωμεν – οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ἡ σκέψις – λεκτέον δὲ πάλιν τοῦτον τὸν νοῦν δεηθῆναι τοῦ ὁρᾶν ἑαυτόν, μᾶλλον δὲ *[10]* ἔχειν τὸ ὁρᾶν ἑαυτόν, πρῶτον μὲν τῷ πολὺν εἶναι, εἶτα καὶ τῷ ἑτέρου εἶναι, καὶ ἐξ ἀνάγκης ὁρατικὸν εἶναι, καὶ ὁρατικὸν ἐκείνου, καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ὅρασιν εἶναι· καὶ γὰρ ὄντος τινὸς ἄλλου ὅρασιν δεῖ εἶναι,

solare, che irradiando oltre la massa della sua sfera, si effonde intorno ad essa. *[10]* Non sarebbe possibile concedere che esista in se stessa la luce che viene dal sole e che lo circonda; ne deriva invece una luce sempre nuova, fino a che arriva a noi e sulla terra; diremo invece che tutta la luce che è intorno al sole si trova in un altro corpo, altrimenti *[15]* dovremmo ammettere sotto il sole uno spazio vuoto di corpo.

Ma l'anima, nata dall'Intelligenza, è come una luce che la circonda e perciò le è avvinta e non si trova in un altro ma intorno a Lei e non ha un suo spazio, come non ne ha nemmeno l'Intelligenza. Perciò, mentre la luce del sole sta nell'aria, l'anima, invece, è pura così da poter essere contemplata in sé sia da se stessa, *[20]* sia da altra anima consimile.

L'anima deve cercare, sillogizzando, di quale natura sia l'Intelligenza; l'Intelligenza, invece, si intuisce da sé, senza sillogizzare su di sé: infatti è sempre presente a se stessa, ma noi solo quando ci volgiamo a Lei; per noi è come se la vita fosse divisa e avessimo molte vite, ma l'Intelligenza non ha bisogno né di un'altra vita, né di molte vite, ma *[25]* quelle che dona, le dona agli altri, non a sé; e nemmeno ha bisogno di esseri inferiori né procura a sé l'inferiore, poiché possiede il tutto, non già le tracce, ma gli esseri primi, o meglio non li possiede ma li è.

Ma se qualcuno non ha la possibilità di raggiungere codesta Anima che pensa in purezza, consideri l'anima opinante e *[30]* da questa risalga in alto; e se nemmeno riesce in questo, prenda la sensibilità che fornisce le forme per spazi più ampi, e cioè la sensibilità in se stessa con le sue potenze, e la sensibilità già estrinsecata nelle sue forme. E se si vuole, si discenda sino all'Anima generante e a ciò che essa produce; poi si risalga di qua, dalle ultime forme, *[35]* a quelle che sono tali ma in senso opposto, cioè alle prime.

10. *[La conoscenza è desiderio]*

Su questo basti così. Se esistessero soltanto le cose prodotte dall'Anima generante, non sarebbero le ultime. Lassù invece sono primi i principi creatori, e perciò sono detti anche primi. È dunque necessario che esista il Principio creatore e che Primo e Creatore siano uno solo. Altrimenti, ci sarà bisogno di un altro principio. Che cosa? Non ci sarà bisogno *[5]* di un al di là di questo? Ma questo non è l'Intelligenza? Perché allora non vede se stessa? Ma questa non ha bisogno di vedere.

A più tardi questo problema[73].

Ma ora riprendiamo il nostro discorso, poiché la nostra ricerca non verte su cosa di poca importanza. Dobbiamo dire ancora una volta che l'Intelligenza ha bisogno di vedere se stessa; o meglio, *[10]* possiede la visione di se stessa, anzitutto perché molteplice, e poi anche perché appartiene a un altro, sia in quanto è necessariamente dotata di visione, e della visione di quest'altro, sia perché la sua essenza è visione; e infatti

μὴ δὲ ὄντος μάτην ἐστί. Δεῖ τοίνυν πλείω ἑνὸς εἶναι, ἵνα ὅρασις ᾖ, καὶ *[15]* συνεκπίπτειν τὴν ὅρασιν τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ὁρώμενον τὸ ὑπ' αὐτοῦ πλῆθος εἶναι ἐν παντί. Οὐδὲ γὰρ ἔχει τὸ ἓν πάντη εἰς τί ἐνεργήσει, ἀλλὰ μόνον καὶ ἔρημον ὂν πάντη στήσεται. Ἧι γὰρ ἐνεργεῖ, ἄλλο καὶ ἄλλο· εἰ δὲ μὴ εἴη ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, τί καὶ ποιήσει; ἢ ποῦ προβήσεται; *[20]* Διὸ δεῖ τὸ ἐνεργοῦν ἢ περὶ ἄλλο ἐνεργεῖν, ἢ αὐτὸ πολύ τι εἶναι, εἰ μέλλοι ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ. Εἰ δὲ μή τι προελεύσεται ἐπ' ἄλλο, στήσεται· ὅταν δὲ πᾶσαν στάσιν, οὐ νοήσει. Δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι, καὶ ἢ ἔξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω, καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν *[25]* νόησιν εἶναι καὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης· καὶ εἶναι τὰ κυρίως νοούμενα πρὸς τὸν νοῦν καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἕτερα. Καὶ πάλιν αὖ ἕκαστον τῶν νοουμένων συνεκφέρει τὴν ταυτότητα ταύτην καὶ τὴν ἑτερότητα· ἢ τί νοήσει, ὃ μὴ ἔχει ἄλλο καὶ ἄλλο; Καὶ γὰρ εἰ ἕκαστον λόγος, πολλά ἐστι. Καταμανθάνει *[30]* τοίνυν ἑαυτὸ τῷ ποικίλον ὀφθαλμὸν εἶναι ἢ ποικίλων χρωμάτων. Εἰ γὰρ ἑνὶ καὶ ἀμερεῖ προσβάλλοι, ἠλογήθη· τί γὰρ ἂν ἔχοι περὶ αὐτοῦ εἰπεῖν, ἢ τί συνεῖναι; Καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντη εἰπεῖν αὐτὸν δέοι, δεῖ πρότερον λέγειν ἃ μὴ ἔστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἓν εἴη. Εἶθ' ὅταν *[35]* λέγῃ «εἰμὶ τόδε» τὸ «τόδε» εἰ μὲν ἕτερον τι αὐτοῦ ἐρεῖ, ψεύσεται· εἰ δὲ συμβεβηκὸς αὐτῷ, πολλὰ ἐρεῖ ἢ τοῦτο ἐρεῖ «εἰμὶ εἰμὶ» καὶ «ἐγὼ ἐγώ». Τί οὖν, εἰ δύο μόνα εἴη καὶ λέγοι «ἐγὼ καὶ τοῦτο»... Ἢ ἀνάγκη πόλλ' ἤδη εἶναι· καὶ γὰρ ὡς ἕτερα καὶ ὅπῃ ἕτερα καὶ ἀριθμὸς ἤδη καὶ πολλὰ ἄλλα. Δεῖ *[40]* τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὂν ποικίλον εἶναι· ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὔπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος. Δεῖ δὲ τὸ νοοῦν μηδὲ αὐτὸ μένειν ἁπλοῦν, καὶ *[45]* ὅσῳ ἂν μάλιστα αὐτὸ νοῇ· διχάσει γὰρ αὐτὸ ἑαυτό, κἂν σύνεσιν δῷ τὴν σιωπήν. Εἶτα οὐδὲ δεήσεται οἷον πολυπραγμονεῖν ἑαυτό· τί γὰρ καὶ μαθήσεται νοῆσαν; Πρὸ γὰρ τοῦ νοῆσαι ὑπάρχει[c] ὅπερ ἐστὶν ἑαυτῷ. Καὶ γὰρ αὖ πόθος τις καὶ ἡ γνῶσίς ἐστι καὶ οἷον ζητήσαντος εὕρεσις.

se c'è qualche altra cosa, la visione deve esserci, ma se non c'è nulla, essa è vana. L'Intelligenza dev'essere più che una per essere visione, e *[15]* la visione deve identificarsi con la cosa vista; e ciò che è visto da Lei dev'essere globalmente molteplicità. Ciò che è semplicemente uno non ha nulla su cui esercitare la sua attività, ma essendo solo e solitario rimane in assoluto riposo[74].

Dove c'è azione, si passa da una cosa a un'altra; se non si passa da una cosa a un'altra, come si agirà, o come si progredirà? *[20]* Perciò è necessario che ciò che agisce, o agisca su una cosa diversa, o, qualora intenda agire su se stesso, sia molteplice. Se qualcosa non progredisce nel diverso, dovrà fermarsi; e quando l'arresto sarà completo, il pensiero non ci sarà più. È dunque necessario che il pensiero, quando pensa, si trovi in una dualità; e allora, o uno dei due termini è fuori, oppure i due termini sono identici. Il pensiero implica sempre un'alterità *[25]* e, necessariamente, anche un'identità; e gli oggetti pensati, in senso stretto, sono, rispetto all'Intelligenza, identici e insieme diversi.

Anche ciascuno degli oggetti pensati porta con sé insieme la sua identità e la sua alterità. Che cosa si potrebbe pensare che non contenga in sé una cosa e poi un'altra? E infatti, se ciascuno di essi è una forma razionale, è molteplicità. Esso impara *[30]* così di essere simile a un occhio dai vari riflessi, o a un oggetto dai vari colori. Infatti, se tendesse all'unità e all'indivisibilità, sarebbe privo di concetto. Che cosa saprebbe dire di un simile oggetto? O che cosa pensare?

Qualora questo oggetto, assolutamente indivisibile, dovesse definire se stesso, dovrebbe anzitutto dire ciò che non è, e in questo modo, per esser uno, cadrebbe ancora nella molteplicità; e poi, qualora *[35]* dicesse: «io sono questo», se con «questo» intendesse qualcosa di diverso da sé, direbbe il falso; se invece intendesse qualcosa di accidentale, allora si definirebbe come molteplicità; oppure potrebbe dire: «sono sono» e «io io».

E se ci fossero soltanto due esseri e uno dicesse: «io questo»?

Anche così ci sarebbe necessariamente una molteplicità; perché, essendo diversi e proprio perché diversi, ci sarebbero già il numero e molte altre cose. *[40]*

Il pensante deve dunque cogliere sempre il diverso e il pensato; e il pensato, essendo colto nel pensiero, dev'essere diverso, altrimenti non ci sarà alcun pensiero di lui, ma solo un tocco, o un contatto ineffabile e inconcepibile, anteriore all'Intelligenza, poiché l'Intelligenza non sarebbe ancora nata e ciò che tocca non penserebbe[75]. È necessario che il pensante non resti semplice, *[45]* soprattutto se pensi se stesso: egli deve dualizzarsi, anche se si risolva l'intuizione in silenzio.

E poi, il Supremo non sente il bisogno di indagare su se stesso: che cosa imparerebbe pensando? Ancor prima che l'Intelligenza pensi, Egli è già ciò che è per se stesso. Anche la conoscenza è infatti un certo

Τὸ τοίνυν *[50]* διάφορον πάντη αὐτὸ πρὸς αὐτὸ μένει, καὶ οὐδὲν ζητεῖ περὶ αὐτοῦ, ὃ δ' ἐξελίττει ἑαυτό, καὶ πολλὰ ἂν εἴη.

11. Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολύς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν. Εἰ μὲν[a] οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἁπλῷ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυόμενον[b]· ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς *[5]* ὄψις οὔπω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμά τι, ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὐτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα. Καὶ γὰρ αὖ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος· ἢ οὐ παρεδέξατο ἐν αὐτῇ γενέσθαι. Οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, *[10]* καὶ οὕτος ὡς γνοὺς[c] εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. Τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτε ἔχει, καὶ ὡς νοῦς ἔχει· πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις. Οὗτος οὖν ὁ νοῦς ἐπέβαλε μὲν ἐκείνῳ, λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς, ἀεὶ δὲ † ἐνδιάμενος καὶ γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε *[15]* ἐνόησε· πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ νοῦς οὔπω νοήσας. Τὸ δὲ πρὸ τούτων ἡ ἀρχὴ τούτων, οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὸ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν· ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἁπάντων. Οὐ τοίνυν ἕν τι τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὥστε καὶ *[20]* πρὸ νοῦ· καὶ γὰρ αὖ νοῦ ἐντὸς τὰ πάντα· ὥστε καὶ ταύτῃ πρὸ νοῦ· καὶ εἰ τὰ μετ' αὐτὸν δὲ τὴν τάξιν ἔχει τὴν τῶν πάντων, καὶ ταύτῃ πρὸ πάντων. Οὐ δὴ δεῖ, πρὸ ὧν ἐστι, τούτων ἕν τι εἶναι, οὐδὲ νοῦν αὐτὸν προσερεῖς· οὐδὲ τἀγαθὸν οὖν· εἰ σημαίνει ἕν τι τῶν πάντων τἀγαθόν, οὐδὲ τοῦτο· εἰ δὲ τὸ *[25]* πρὸ πάντων, ἔστω οὕτως ὠνομασμένον. Εἰ οὖν νοῦς, ὅτι πολύς ἐστι, καὶ τὸ νοεῖν αὐτὸ οἷον παρεμπεσόν, κἂν ἐξ αὐτοῦ ᾖ, πληθύει, δεῖ τὸ πάντη ἁπλοῦν καὶ πρῶτον ἁπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. Καὶ γὰρ εἰ νοήσει, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἔσται· ἀλλὰ εἰ νοῦς ἔσται, καὶ αὐτὸ τὸ πλῆθος[d] *[30]* ἔσται.

desiderio e, direi, un ritrovamento dopo una ricerca. [50] Ma ciò che è assolutamente indifferenziato rimane tale in se stesso e non indaga nulla su se stesso. Ma ciò che si sviluppa è veramente anche molteplice.

11. *[Il Primo è al di là dell'Intelligenza]*

Ecco perché l'Intelligenza è molteplice quando vuol pensare ciò che è al di là: essa lo pensa veramente, ma, volendo coglierlo nella sua semplicità, se ne separa, ricevendo il diverso che si differenzia continuamente in se stesso. Certamente, essa si rivolse verso di Lui non come Intelligenza, ma come [5] una potenza visiva che non ha visto ancora; e che poi se ne distacca portando ciò di cui si era riempita. Prima, la potenza visiva aveva desiderato indistintamente qualcosa di nuovo, portandone in sé un certo fantasma; poi, ne uscì accogliendo in sé il nuovo per moltiplicarlo. Essa possedeva un'immagine ideale della visione, altrimenti non avrebbe potuto accoglierne in sé la nascita. Ma questa immagine, da una che era diventò molteplice [10] e così, conoscendo, Lo vide e allora ebbe origine la visione che vede. Essa è ormai Intelligenza perché possiede <l'Uno> e lo possiede perché è Intelligenza; prima invece era soltanto desiderio dell'Uno e visione indistinta.

Ora l'Intelligenza si rivolge a Lui, e mentre lo coglie diventa veramente Intelligenza, Intelligenza distinta una volta per sempre, essenza e pensiero in atto; [15] prima non era pensiero perché non aveva oggetto e non era Intelligenza perché non aveva ancora pensato. Ma prima di tutte queste cose vi è la loro radice, che però non è contenuta in esse, perché il principio donde derivano non è contenuto in esse, ma è la loro origine: essa è l'origine di ciascuna cosa, ma non è nessuna di esse, è anzi qualcosa di estraneo a tutte le cose. Perciò essa non è una di tutte le cose ma è prima di tutte e, di conseguenza, [20] anche dell'Intelligenza.

E poi, nell'intimo dell'Intelligenza, ci sono tutti gli esseri: anche per questo l'Uno è prima dell'Intelligenza; e se alla complessità delle cose spetta d'avere il loro posto dopo l'Intelligenza, anche per questo l'Uno è anteriore al Tutto. L'Uno non può assolutamente essere una di quelle cose alle quali Egli è anteriore: perciò non potrai chiamarlo Intelligenza. E nemmeno lo chiamerai bene, se la parola «bene» voglia significare una di tutte le cose. Ma se «Bene» indica Colui che [25] è prima di tutte le cose, lo si nomini pure così. E se l'Intelligenza è Intelligenza perché molteplice, se lo stesso pensare, pur derivando da lei, quasi con violenza la rese feconda, Colui che è assolutamente semplice, il Primo di tutte le cose, non può non essere al di là dell'Intelligenza.

Certamente, se l'Uno pensasse, non sarebbe al di là dell'Intelligenza, ma sarebbe Intelligenza e perciò, se dovesse essere Intelligenza, dovrebbe essere anche molteplicità. [30]

12. Καὶ τί κωλύει οὕτω πλῆθος εἶναι, ἕως ἐστὶν οὐσία μία; Τὸ γὰρ πλῆθος οὐ συνθέσεις, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ τὸ πλῆθος. Ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μέν, *[5]* ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ. Εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. Τοῦτο δὲ τῷ μὲν νῷ συγχωροῦμεν, ᾧ καὶ τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπεδίδομεν, τῇ δὲ ἀρχῇ πάντων οὐκέτι. Δεῖ[a] δὲ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ *[10]* πολύ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον. Ἀλλ' ἐπ' ἀριθμοῦ μὲν οὕτως φασί· σύνθεσις γὰρ τὰ ἑξῆς· ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων τίς ἀνάγκη ἤδη καὶ ἐνταῦθα ἕν τι εἶναι, ἀφ' οὗ τὰ πολλά; Ἢ διεσπασμένα ἔσται ἀπ' ἀλλήλων τὰ πολλά, ἄλλο ἄλλοθεν ἐπὶ τὴν σύνθεσιν κατὰ τύχην ἰόν. Ἀλλ' ἐξ *[15]* ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ ὄντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν· ἤδη μέν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται. Εἶτα τὰς ἐνεργείας μενούσας ἀεὶ καὶ ὑποστάσεις θήσονται[b]· ὑποστάσεις δὲ οὖσαι ἕτεραι ἐκείνου, ἀφ' οὗ εἰσιν, ἔσονται, μένοντος μὲν ἐκείνου ἁπλοῦ, τοῦ δὲ ἐξ αὐτοῦ ἀφ' *[20]* ἑαυτοῦ[c] πλήθους ὄντος καὶ ἐξηρτημένου ἀπ' ἐκείνου. Εἰ μὲν γὰρ ἐκείνου ποθὲν ἐνεργήσαντος αὗται ὑπέστησαν, κἀκεῖ πλῆθος ἔσται· εἰ δ' αὗταί εἰσιν αἱ πρῶται ἐνέργειαι, τὸ δεύτερον ποιήσασαι, ποιήσασαι[d] δὲ ἐκεῖνο, ὃ πρὸ τούτων τῶν ἐνεργειῶν, ὂν ἐφ' ἑαυτοῦ, μένειν, τῷ δευτέρῳ τῷ ἐκ τῶν *[25]* ἐνεργειῶν συστάντι τὰς ἐνεργείας [ἃς] παραχωρῆσαν[e]· ἄλλο γὰρ αὐτό, ἄλλο αἱ ἐνέργειαι αἱ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι μὴ αὐτοῦ ἐνεργήσαντος. Εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται ἡ πρώτη ἐνέργεια ὁ νοῦς· οὐ γὰρ οἷον προυθυμήθη νοῦν γενέσθαι, εἶτα ἐγένετο νοῦς τῆς προθυμίας μεταξὺ αὐτοῦ τε καὶ τοῦ γεννηθέντος νοῦ *[30]* γενομένης· οὐδ' αὖ ὅλως προυθυμήθη, οὕτω τε γὰρ ἦν ἀτελὴς καὶ ἡ προθυμία οὐκ εἶχεν ὅ τι προθυμηθῇ· οὐδ' αὖ τὸ μὲν εἶχε τοῦ πράγματος, τὸ δὲ οὐκ εἶχεν· οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις. Ἀλλὰ δῆλον, ὅτι, εἴ τι ὑπέστη μετ' αὐτόν, μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτῷ ἤθει ὑπέστη. *[35]* Δεῖ οὖν, ἵνα τι ἄλλο ὑποστῇ, ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ' ἑαυτοῦ πανταχοῦ ἐκεῖνο· εἰ δὲ μή, ἢ πρὸ τοῦ κινηθῆναι κινήσεται, καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσει, ‹ἢ› ἡ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελὴς ἔσται ὁρμὴ μόνον οὖσα. Ἐπὶ τί οὖν ὧδε τυχοῦσά του[f] ἐφορμᾷ; Εἰ κατὰ λόγον θησόμεθα, τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ *[40]* οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς

12. *[L'«in sé» è prima del «qualcosa»]*

E che cosa gli impedisce di essere molteplice, purché sia un'essenza unitaria? Qui la molteplicità non sarebbe una composizione, ma risulterebbe dai suoi atti. Ma se questi suoi atti non sono vere essenze, ed egli deve passare dalla potenza all'atto, egli non è nemmeno molteplicità, *[5]* ma è qualcosa di incompiuto prima di esplicare l'essenza nei suoi atti. Se invece la sua sostanza è attività e la sua attività è molteplicità, la sua sostanza avrà la stessa consistenza della sua molteplicità. Questo noi lo concediamo all'Intelligenza, alla quale abbiamo attribuito anche il pensiero di se stessa, ma non al Principio di tutte le cose. È necessario, invece, che prima della molteplicità ci sia l'Uno, dal quale anche *[10]* la molteplicità deriva: infatti in ogni serie numerica l'unità è prima.

Certamente, riguardo alle serie numeriche, si insegna così, poiché i numeri dopo l'uno sono composti di unità; ma riguardo agli esseri, che necessità c'è che ci sia anche qui un'unità da cui provengano i molti?

Ma <senza l'Uno> i molti sarebbero dissociati gli uni dagli altri, e ogni cosa andrebbe a caso qua e là a unirsi con un'altra. *[15]*

Ma – diranno – queste forze potrebbero procedere dall'unità dell'Intelligenza che è semplice[76]. Ma così essi ammettono qualcosa di semplice prima delle forze; e poi dovranno anche ammettere che queste forze, immobili dall'eternità, sono delle ipostasi; ma se sono ipostasi, saranno diverse da Colui dal quale procedono, poiché Egli persiste nella sua semplicità, mentre ciò che procede da Lui *[20]* è molteplicità in se stesso e dipende da Lui. Se queste forze arrivassero all'esistenza perché Egli comincia ad operare, anche lì ci sarebbe molteplicità; ma se queste sono le prime forze che costituiscono il Secondo e lasciano invece sussistere in se stesso Colui che è anteriore a tali forze, allora è lo stesso che concedere le forze al Secondo *[25]* che esisteva a causa di esse: altro è infatti l'Uno, altre le forze che derivano da Lui, poiché la loro esistenza dipende dal fatto che Egli è inoperante. Al contrario, l'Intelligenza non potrebbe essere la prima forza!

Non ci fu prima, nell'Uno, un desiderio di diventare Intelligenza e poi Egli fu Intelligenza, come se questo desiderio facesse da mediatore fra Lui e l'Intelligenza generata: *[30]* non ci fu affatto un tale desiderio, perché, allora, Egli sarebbe stato imperfetto e il desiderio non avrebbe cosa da desiderare; né di tal cosa Egli possedeva una parte e un'altra non la possedeva, poiché non c'era nulla cui indirizzare il proprio sforzo.

Ma è evidente che se qualcosa venne all'esistenza dopo di Lui, ciò accadde mentre Egli persisteva nello stesso stato: *[35]* altrimenti Egli si moverebbe prima che ci sia il movimento, e penserebbe prima che ci sia il pensiero, oppure la sua forza prima sarebbe imperfetta, perché resterebbe un puro sforzo. A che cosa infatti può tendere, una volta raggiunto il suo oggetto? Se vogliamo parlare secondo ragione, *[40]* la

τι οὖν θησόμεθα[g] καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν – ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν – ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται *[45]* τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὖ ταὐτὸν αὐτῷ οὐδὲ τοιοῦτον οἷον μὴ οὐσία εἶναι οὐδ' αὖ οἷον τυφλὸν εἶναι, ἀλλ' ὁρῶν καὶ γινῶσκον ἑαυτὸ καὶ πρῶτον γινῶσκον. Τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον ὥσπερ οὐδενός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γινώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ *[50]* γινώσκειν. Ἕν γάρ τι καὶ τὸ γινώσκειν· τὸ δέ ἐστιν ἄνευ τοῦ «τὶ» ἕν· εἰ γὰρ τὶ ἕν, οὐκ ἂν αὐτοέν· τὸ γὰρ «αὐτὸ» πρὸ τοῦ «τὶ».

13. Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς. Ἀλλὰ τὸ «ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ» ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὂν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι *[5]* μηδὲν κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ. Ἀλλ' ὅταν ἀπορῶμεν «ἀναίσθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ οὐδὲ οἶδεν αὐτό», ἐκεῖνο χρὴ ἐνθυμεῖσθαι, ὅτι ταῦτα λέγοντες ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τἀναντία. Πολὺ γὰρ αὐτὸ ποιοῦμεν γνωστὸν *[10]* καὶ γνῶσιν ποιοῦντες καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιοῦμεν· κἂν σὺν αὐτῷ τὸ νοεῖν ᾖ, περιττὸν ἔσται αὐτῷ τὸ νοεῖν. Κινδυνεύει γὰρ ὅλως τὸ νοεῖν πολλῶν εἰς αὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις εἶναι τοῦ ὅλου, ὅταν αὐτό τι[a] ἑαυτὸ νοῇ, ὃ δὴ καὶ κυρίως ἐστὶ νοεῖν· ἓν δὲ *[15]* ἕκαστον αὐτό τί ἐστι καὶ οὐδὲν ζητεῖ· εἰ δὲ τοῦ ἔξω ἔσται ἡ νόησις, ἐνδεές τε ἔσται καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. Τὸ δὲ πάντῃ ἁπλοῦν καὶ αὔταρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὔταρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό· καὶ τὸ ἐνδεὲς πρὸς αὐτὸ ὂν τῷ ὅλῳ πεποίηκε *[20]* τὸ αὔταρκες ἱκανὸν ἐξ ἁπάντων γενόμενον, σὺνὸν ἑαυτῷ, καὶ εἰς αὐτὸ νοοῦν[b]. Ἐπεὶ καὶ ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἴσθησίς ἐστι· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τοὔνομα. Καὶ ἡ νόησις προτέρα

forza che scorre, diciamo così, da Lui, noi la vediamo come luce che emana dal sole. Vedremo allora anche l'Intelligenza e la sua intera natura intelligibile simile a una luce, ed Egli, invece, immobile sulla vetta del mondo dell'Intelligenza, regnare[77] su di lei senza allontanare da sé la sua luce diffusa – altrimenti dovremmo ammettere un'altra luce anteriore alla luce –, irradiandola eternamente, immobile sopra il mondo intelligibile. Non è infatti separato *[45]* da Lui ciò che da Lui deriva, e nemmeno è identico a Lui; e l'Intelligenza non è tale da non essere sostanza, e nemmeno è cieca, ma vede e conosce se stessa ed è il primo conoscente. Colui che è al di là dell'Intelligenza, è anche al di là della conoscenza[78], e come non ha bisogno di alcuna cosa, così non ha bisogno nemmeno di conoscere. Il conoscere invece appartiene alla seconda natura. *[50]* Poiché anche il conoscere è «qualcosa» di unitario. Egli invece è Uno senza il «qualcosa», perché se fosse «qualcosa di unitario», non sarebbe Uno in sé, poiché l'«in sé» è prima del «qualcosa».

13. *[L'Uno è ineffabile e inesprimibile]*

Perciò Egli è, in verità, ineffabile. Poiché qualsiasi cosa tu dica, tu dici sempre qualche cosa. Ma l'espressione «al di là di tutto e al di là della santissima Intelligenza»[79] è, di tutte le espressioni, la sola vera, perché non è un nome diverso da Lui[80], né è una cosa fra tutte le altre, *[5]* poiché nulla veramente possiamo dire di Lui; ma, dentro i limiti del possibile, cerchiamo di dare, così fra di noi, un cenno su di Lui. E quando ci sorge questo dubbio: «ma allora Egli non ha percezione di sé né coscienza di sé e non conosce se stesso?», noi dobbiamo osservare che dicendo così cadiamo in contraddizione. Ammettendolo conoscibile e conoscente noi lo facciamo infatti molteplice, *[10]* e attribuendogli il pensiero ammettiamo che abbia bisogno di pensare; e se anche il pensiero gli appartenesse, il pensare gli sarebbe inutile. Sembra che il pensare si abbia quando molti elementi confluiscano insieme e ci sia consapevolezza di questo insieme, cioè quando una cosa pensi se stessa, e questo è pensare in senso proprio: *[15]* qui ciascuno di questi elementi è un'unità e non cerca più nulla. Ma se il pensiero si riferisce all'esteriore, sarà deficiente e non sarà un pensiero vero e proprio.

Ma ciò che è assolutamente semplice e sufficiente a se stesso non ha affatto bisogno di nulla. Invece ciò che è sufficiente a se stesso in secondo grado, in quanto ha bisogno di se stesso, questo ha bisogno di pensare se stesso; ciò che è insufficiente rispetto a se stesso raggiunge la sua autonomia per mezzo della sua totalità *[20]* in quanto si fa bastevole attraverso i suoi elementi unendosi a se stesso e rivolgendo a se stesso il proprio pensiero. Anche la consapevolezza è scienza di una certa molteplicità, e lo dimostra la parola stessa.

οὖσα εἴσω εἰς αὐτὸν[c] ἐπιστρέφει δηλονότι πολὺν ὄντα· καὶ γὰρ ἐὰν αὐτὸ τοῦτο μόνον εἴπῃ «ὄν εἰμι», ὡς *[25]* ἐξευρὼν λέγει καὶ εἰκότως λέγει, τὸ γὰρ ὂν πολύ ἐστιν· ἐπεί, ὅταν ὡς εἰς ἁπλοῦν ἐπιβάλῃ καὶ εἴπῃ «ὄν εἰμι», οὐκ ἔτυχεν οὔτε αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὄντος. Οὐ γὰρ ὡς λίθον λέγει τὸ ὄν, ὅταν ἀληθεύῃ, ἀλλ' εἴρηκε μιᾷ ῥήσει πολλά. Τὸ γὰρ εἶναι τοῦτο, ὅπερ ὄντως εἶναι καὶ μὴ ἴχνος ἔχον τοῦ *[30]* ὄντος λέγεται, ὃ οὐδὲ ὂν διὰ τοῦτο λέγοι ἄν[d], ὥσπερ εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, πολλὰ ἔχει. Τί οὖν; Ἕκαστον αὐτῶν οὐ νοηθήσεται; Ἢ ἔρημον καὶ μόνον ἐὰν ἐθελήσῃς λαβεῖν, οὐ νοήσεις· ἀλλ' αὐτὸ τὸ εἶναι ἐν αὐτῷ πολύ ἐστι, κἂν ἄλλο τι εἴπῃς, ἔχει τὸ εἶναι. Εἰ δὲ τοῦτο, εἴ τί ἐστιν ἁπλούστατον *[35]* ἁπάντων, οὐχ ἕξει νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ ἕξει, τῷ πολὺ εἶναι ἕξει. Οὔτ' οὖν αὐτὸ νοεῖν οὔτ' ἔστι νόησις αὐτοῦ.

14. Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ; Ἢ λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν; Ἤ, εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, καὶ παντελῶς *[5]* οὐκ ἔχομεν; Ἀλλ' οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δέ ἐστιν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. Ἔχειν δὲ οὐ κωλυόμεθα, κἂν μὴ λέγωμεν. Ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον *[10]* κἂν εἰδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μεῖζον ἐν αὐτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι, ἐξ ὧν δὲ κεκίνηνται καὶ λέγουσιν, ἐκ τούτων αἴσθησίν τινα τοῦ κινήσαντος λαμβάνουσιν ἑτέρων ὄντων τοῦ κινήσαντος, οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο, ὅταν νοῦν καθαρὸν ἔχωμεν, χρώμενοι, ὡς οὗτός ἐστιν ὁ *[15]* ἔνδον νοῦς, ὁ δοὺς οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τούτου τοῦ στοίχου, αὐτὸς δὲ οἷος ἄρα, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλά τι κρεῖττον τούτου, ὃ λέγομεν «ὄν», ἀλλὰ καὶ πλέον καὶ μεῖζον ἢ λεγόμενον, ὅτι καὶ αὐτὸς κρείττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως, παρασχὼν ταῦτα, οὐκ αὐτὸς ὢν ταῦτα.

Se poi il pensiero, che è primo, si rivolge all'interiorità, verso se stesso, è evidente che è molteplice. Ed anche se dica soltanto: «io sono l'essere», *[25]* questa sarebbe una sua scoperta, e avrebbe ragione poiché l'essere è molteplice. Qualora si rivolgesse a se stesso come a una cosa semplice e dicesse: «io sono l'essere», egli non coglierebbe né se stesso né l'essere; poiché, ove parli veracemente, non deve dire «essere» come se dicesse «pietra», ma come se in quell'unica parola riunisse insieme molte cose. Questo essere infatti, di cui si dice che è realmente e non che possiede soltanto una traccia *[30]* di essere <in questo caso non si dovrebbe chiamarlo essere, in quanto immagine rispetto all'archetipo>, possiede in sé la molteplicità. E dunque? Ciascuna parte di questa molteplicità non potrà essere pensata? Certo, se vorrai pensarla isolata e sola, non potrai pensarla[81]; ma è proprio in se stesso che l'essere è molteplice; e se anche tu dica un'altra cosa, l'essere la possiede. Se le cose stanno così, Colui che è, semplicissimo, *[35]* al di sopra di tutto, non può avere il pensiero di sé, perché, se l'avesse, avrebbe la molteplicità. Perciò né Egli pensa se stesso, né è possibile pensarlo.

14. *[Noi parliamo dell'Uno partendo dalle cose posteriori a lui]*

Ma perché allora parliamo di Lui? Veramente, noi diciamo solo qualche cosa di Lui, ma non affermiamo nulla di Lui e non abbiamo di Lui né conoscenza né pensiero[82].

E come dunque possiamo parlare di Lui se non lo possediamo? È vero, non lo possediamo con la conoscenza, né lo possediamo pienamente: *[5]* lo possediamo però in tal modo da poter parlare di Lui senza però dirlo veramente. Noi diciamo infatti quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è.

Diciamo di Lui partendo dalle cose che sono dopo di Lui; ma nulla ci impedisce di possederlo, anche se non ne parliamo. Come quelli che, invasati e ispirati <da un dio> arrivano a tal punto *[10]* da sentire nel loro intimo qualcosa di più grande di loro, pur non sapendo che cosa sia, e da quelle commozioni da cui sono agitati e di cui parlano[83], traggono una certa conoscenza di colui che li pervade, pur essendo esse ben diverse da colui che li agita, così anche noi veniamo a trovarci press'a poco con Lui, allorché la nostra intelligenza è pura[84] e abbiamo il presentimento che Egli sia *[15]* l'intima Intelligenza, Colui che dona l'essere e tutte le altre cose dello stesso valore; ma Egli non è tale da identificarsi con queste cose, ma è superiore a ciò che chiamiamo «essere», anzi è ancora di più e al di sopra di ogni nostro discorso, poiché Egli è al di là della parola, dell'Intelligenza e della sensibilità: Egli dona tutte queste cose, ma non è alcuna di esse[85].

15. Ἀλλὰ πῶς παρασχών; Ἢ τῷ ἔχειν <ἢ τῷ μὴ ἔχειν>. Ἀλλ' ἃ μὴ ἔχει, πῶς παρέσχεν; Ἀλλ' εἰ μὲν ἔχων, οὐχ ἁπλοῦς· εἰ δὲ μὴ ἔχων, πῶς ἐξ αὐτοῦ τὸ πλῆθος; Ἓν μὲν γὰρ ἐξ αὐτοῦ ἁπλοῦν τάχ' ἄν τις δοίη – καίτοι καὶ τοῦτο *[5]* ζητηθείη ἄν, πῶς ἐκ τοῦ πάντη ἑνός· ἀλλ' ὅμως δὲ ἔστιν εἰπεῖν οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν – πῶς δὲ πολλά; Ἢ οὐ ταὐτὸν ἔμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνῳ. Εἰ οὖν μὴ ταὐτόν, οὐδέ γε βέλτιον· τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς βέλτιον ἢ ἐπέκεινα ὅλως; Χεῖρον ἄρα· τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον. *[10]* Τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἑνός; Ἢ τὸ μὴ ἕν· πολλὰ ἄρα· ἐφιέμενον δὲ ὅμως τοῦ ἑνός· ἓν ἄρα πολλά. Πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν σῴζεται καὶ ἔστιν, ὅπερ ἐστί, τούτῳ· μὴ γὰρ ἓν γενόμενον, κἂν ἐκ πολλῶν ᾖ, οὔπω «ἐστὶν ὄν»[a] εἴποι τις αὐτό· κἂν ἕκαστον ἔχῃ λέγειν τις ὅ ἐστι, τῷ ἓν ἕκαστον *[15]* αὐτῶν εἶναι λέγει καὶ τῷ αὐτῷ ἔτι. Τὸ δε, ὃ[b] μὴ πολλὰ ἔχον ἐν ἑαυτῷ ἤδη οὐ μετουσίᾳ ἑνὸς ἕν, ἀλλὰ αὐτὸ ἕν, οὐ κατ' ἄλλου, ἀλλ' ὅτι τοῦτο, παρ' οὗ πως καὶ τὰ ἄλλα, τὰ μὲν τῷ ἐγγύς, τὰ δὲ[c] τῷ πόρρω. Ἐπεὶ δὲ τὸ μετ' αὐτὸ καὶ ὅτι μετ' αὐτὸ δῆλον ποιεῖ τῷ τὸ πλῆθος αὐτοῦ ἓν πανταχοῦ *[20]* εἶναι· καὶ γὰρ πλῆθος ὂν ὅμως ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διακρῖναι οὐκ ἂν ἔχοις, ὅτι ὁμοῦ πάντα· ἐπεὶ καὶ ἕκαστον τῶν ἐξ αὐτοῦ, ἕως ζωῆς μετέχει, ἓν πολλά· ἀδυνατεῖ γὰρ δεῖξαι αὐτὸ ἓν πάντα. Αὐτὸ δὲ ἐκεῖνο ἓν πάντα, ὅτι μεγάλην ἀρχήν· ἀρχὴ γὰρ ἓν ὄντως καὶ ἀληθῶς ἕν· τὸ δὲ μετὰ τὴν ἀρχὴν *[25]* ὧδέ πως ἐπιβρίσαντος τοῦ ἑνὸς πάντα μετέχον τοῦ ἕν, καὶ ὁτιοῦν αὐτοῦ πάντα αὖ καὶ ἕν. Τίνα οὖν πάντα; Ἢ ὧν ἀρχὴ ἐκεῖνο. Ὅπως δὲ ἐκεῖνο ἀρχὴ τῶν πάντων[d]· ἆρα, ὅτι αὐτὰ σῴζει ἓν ἕκαστον αὐτῶν ποιήσασα εἶναι; Ἢ καὶ ὅτι ὑπέστησεν αὐτά. Πῶς δή; Ἢ τῷ πρότερον *[30]* ἔχειν αὐτά. Ἀλλ' εἴρηται, ὅτι πλῆθος οὕτως ἔσται. Ἀλλ' ἆρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα· τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ[e]. Ἐνέργεια γὰρ ἤδη· τὸ δὲ δύναμις πάντων. Ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος τῆς δυνάμεως; Οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται· πάσχει γάρ· *[35]* ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν. Πῶς οὖν ποιεῖ ἃ μὴ ἔχει; Οὐ γὰρ ὡς ἔτυχε μηδ'

15. *[L'Intelligenza è uno-molti]*

Ma come le dona? O perché le ha, o perché non le ha.

Ma come può dare ciò che non ha? Se le ha, Egli non è semplice; se non le ha, come può derivare da Lui la molteplicità? Che un'unità possa effondere da sé un semplice, si può anche concedere, quantunque *[5]* potremmo anche chiederci come mai il semplice possa derivare da ciò che è assolutamente uno; qui tuttavia potremmo dire che esso ne derivi come l'irraggiamento dalla luce. Ma della molteplicità che diremo? Certamente, ciò che procede da Lui, non deve essere identico a Lui; ma se non può essere identico, tanto meno può essere migliore. Infatti, che cosa potrebbe essere migliore dell'Uno, o addirittura al di là dell'Uno? Sarà dunque inferiore, cioè più manchevole. *[10]* Ma che cosa è più manchevole dell'Uno? Il non-uno, vale a dire il molteplice: il quale, tuttavia, aspira all'Uno: e cioè l'uno-molti. Difatti, ogni non-uno è conservato dall'Uno ed è quello che è per opera dell'Uno; effettivamente, se esso, pur essendo fatto di molti elementi, non diventa unità, non si può dire che «è»; e se anche si sappia dire ciò che è ciascuno di essi, questo avviene perché ciascuno di essi *[15]* è uno e identico. Ma quel che non porta in sé molteplicità non è uno perché partecipi dell'Uno, ma perché è proprio questo Uno, per il quale sono unità anche le altre cose, le une perché gli sono vicine, le altre perché gli sono lontane. Una di queste unità rimane identica a se stessa, e che essa venga dopo di Lui lo dimostra il fatto che la sua molteplicità è una-ovunque; *[20]* benché sia molteplicità, essa è sempre nello stesso posto e tu non potresti discernere poiché essa è tutte le cose insieme[86]. Anche ciascuna cosa che deriva dall'Intelligenza, finché partecipa della vita, è un uno-molti[87], poiché non può manifestarsi come uno-tutto. Egli però è, in se stesso, Uno-Tutto, poiché è grande principio, perché solo il Principio è l'Uno reale, l'Uno vero. Ma ciò che viene dopo il Principio *[25]* e come sotto la sua spinta, partecipa in tutto dell'Uno ed ogni sua parte è «tutto» ed è «uno».

Cos'è dunque questo Tutto? È ciò di cui l'Uno è principio.

Ma come l'Uno è principio di tutte le cose?[88] Forse in quanto le conserva e fa sì che ciascuna sia unità?

Certamente, e anche perché le ha tratte all'esistenza.

Come? Poiché le possedeva già. *[30]*

Ma così – si è già detto[89] – l'Uno sarebbe molteplicità. Sì, le possedeva già, ma non distinte: esse sono distinte solo in un secondo momento, nel Verbo dell'Intelligenza, dove ormai sono in atto: l'Uno invece era soltanto la potenza di tutte le cose. Ma che senso ha questa potenza? Certamente, non quello in cui si dice che la materia è «in potenza», poiché questa, essendo passiva, riceve soltanto; *[35]* ma così avremmo senz'altro il contrario di «generare». Come genererebbe

ἐνθυμηθεὶς[f] ὃ ποιήσει· ποιήσει ὅμως. Εἴρηται μὲν οὖν, ὅτι, εἴ τι ἐκ τοῦ ἑνός, ἄλλο δεῖ παρ' αὐτό· ἄλλο δὲ ὂν οὐχ ἕν· τοῦτο γὰρ ἦν ἐκεῖνο. Εἰ δὲ μὴ ἕν, δύο δέ, ἀνάγκη ἤδη καὶ πλῆθος εἶναι· *[40]* καὶ γὰρ ἕτερον καὶ ταὐτὸν ἤδη καὶ ποιὸν καὶ τὰ ἄλλα. Καὶ ὅτι μὲν δεῖ μὴ ἓν[g] τὸ ἐκείνου, δεδειγμένον ἂν εἴη· ὅτι δὲ πλῆθος καὶ πλῆθος τοιοῦτον, οἷον ἐν τῷ μετ' αὐτὸ θεωρεῖται, ἀπορῆσαι ἄξιον· καὶ ἡ ἀνάγκη δὲ τοῦ μετ' αὐτὸ ἔτι ζητητέα.

16. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ἀλλαχοῦ εἴρηται, καὶ ὅλως, ὅτι δύναμίς ἐστι καὶ ἀμήχανος δύναμις, καὶ τοῦτο, ὅτι ἐκ τῶν ἄλλων ἁπάντων πιστωτέον, ὅτι μηδέν ἐστι μηδὲ τῶν ἐσχάτων, ὃ μὴ δύναμιν εἰς τὸ *[5]* γεννᾶν ἔχει. Ἐκεῖνα δὲ νῦν λεκτέον, ὡς, ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω, ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἰέναι, καὶ ἡ ἀρχὴ ἑκάστων ἁπλουστέρα ἢ αὐτή[a]. Κόσμον τοίνυν τὸ ποιῆσαν αἰσθητὸν οὐκ ἂν εἴη κόσμος αἰσθητὸς αὐτό, ἀλλὰ νοῦς καὶ κόσμος *[10]* νοητός· καὶ τὸ πρὸ τούτου τοίνυν τὸ γεννῆσαν αὐτὸ οὔτε νοῦς οὔτε κόσμος νοητός, ἁπλούστερον δὲ νοῦ καὶ ἁπλούστερον κόσμου νοητοῦ. Οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολύ, ἀλλὰ τὸ πολὺ τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ· εἰ γὰρ καὶ αὐτὸ πολύ, οὐκ ἀρχὴ τοῦτο, ἀλλ' ἄλλο πρὸ τούτου. Συστῆναι οὖν δεῖ εἰς ἓν ὄντως *[15]* παντὸς πλήθους ἔξω καὶ ἁπλότητος ἡστινοσοῦν, εἴπερ ὄντως ἁπλοῦν. Ἀλλὰ πῶς τὸ γενόμενον ἐξ αὐτοῦ λόγος πολὺς καὶ πᾶς, τὸ δὲ ἦν δηλονότι οὐ λόγος; Εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἦν, πῶς οὖν οὐκ ἐκ λόγου λόγος; Καὶ πῶς τὸ ἀγαθοειδὲς ἐξ ἀγαθοῦ; Τί γὰρ ἔχον ἑαυτοῦ ἀγαθοειδὲς λέγεται; *[20]* Ἆρ' ἔχον τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως; Καὶ τί ταῦτα πρὸς τὸ ἀγαθόν; Τὸ γὰρ ὡσαύτως ζητοῦμεν ὂν τῶν ἀγαθῶν. Ἢ πρότερον ἐκεῖνο, οὗ μὴ ἐξίστασθαι δεήσει, ὅτι ἀγαθόν· εἰ δὲ μή, βέλτιον ἀποστῆναι. Ἆρ' οὖν τὸ ζῆν ὡσαύτως μένοντα ἐπὶ τούτου ἑκουσίως; Εἰ οὖν ἀγαπητὸν τούτῳ τὸ *[25]* ζῆν, δῆλον ὅτι οὐδὲν ζητεῖ· ἔοικε τοίνυν διὰ τοῦτο τὸ ὡσαύτως, ὅτι ἀρκεῖ τὰ παρόντα. Ἀλλὰ πάντων

infatti ciò che non ha? Non certo a casaccio, e nemmeno riflettendo su ciò che vuol generare. Eppure, Egli non può non generare. Si è già detto che qualora qualcosa derivi dall'Uno, dev'essere diverso dall'Uno; ma se è diverso, non è più Uno. L'Uno infatti è Lui! E se non è uno, esso è due, cioè, necessariamente, molteplicità; *[40]* e così abbiamo «alterità», «identità», «qualificazione» e così via[90].

Si è così dimostrato che ciò che appartiene all'Intelligenza non è uno; ma che esso debba essere «molteplicità», e molteplicità com'è quella che osserviamo in ciò che è dopo di Lei, è cosa che merita di essere studiata. Ed anche la necessità di questo processo deve essere indagata.

16. *[L'Uno è potenza inesauribile]*

Che debba esistere qualcosa dopo il Primo, si è già detto altrove[91], dimostrando, in generale, che l'Uno è potenza[92], un'inesauribile potenza; e la cosa è provata da tutti gli altri esseri, poiché non ce n'è alcuno, nemmeno fra gli inferiori, che non abbia potenza *[5]* di generare[93]. Ora però dobbiamo aggiungere altre cose, e cioè che nella generazione non si ha un'ascesa verso l'alto, ma una discesa verso il basso, verso la molteplicità; e perciò il principio delle singole cose è sempre più semplice delle cose stesse.

Il principio generatore del mondo sensibile non è dunque mondo sensibile, ma è Intelligenza e mondo *[10]* intelligibile; e, allo stesso modo, il principio anteriore all'Intelligenza e suo genitore non è né Intelligenza né mondo intelligibile, ma è più semplice dell'Intelligenza e del mondo intelligibile. La molteplicità non nasce affatto dalla molteplicità, ma questa molteplicità deriva dal non-molto. Se anch'esso fosse molteplicità, questa molteplicità non sarebbe principio, ma ci sarebbe, prima di essa, un altro principio. È dunque necessario riflettere su ciò che è veramente uno, *[15]* estraneo a qualsiasi molteplicità e persino a una semplicità qualunque, se vuol essere veramente semplice.

Ma come mai ciò che è generato da Lui è Verbo molteplice e universale, mentre Egli, evidentemente, non è Verbo? E se Egli non è Verbo, come dal non-Verbo nasce il Verbo? E come dal Bene nasce ciò che ha soltanto la forma del Bene? E che cosa infatti viene ad avere da Lui perché si possa dire che ha la forma del Bene? *[20]* Viene ad avere l'identità e l'inalterabilità? Ma che hanno a che fare queste cose con il Bene? Noi, l'inalterabilità la cerchiamo quando il Bene è già presente. Oppure, noi cerchiamo anzitutto quella cosa dalla quale non è necessario staccarsi, proprio perché è buona: altrimenti sarebbe meglio staccarsene. È dunque un bene vivere una vita inalterabile e rimanere in essa volontariamente? Se a costui tale vita è amabile, *[25]* è evidente che egli non cerca nient'altro. Sembra dunque che l'inalterabilità ci sia quando si è contenti di ciò che si ha. Ma quando tutti i beni siano già presenti,

ἤδη παρόντων τούτῳ ἀγαπητὸν τὸ ζῆν καὶ δὴ οὕτω παρόντων, οὐχ ὡς ἄλλων ὄντων αὐτοῦ. Εἰ δ' ἡ πᾶσα ζωὴ τούτῳ καὶ ζωὴ ἐναργής, καὶ τελεία[b] πᾶσα ἐν τούτῳ ψυχὴ καὶ πᾶς νοῦς, *[30]* καὶ οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ζωῆς οὔτε νοῦ ἀποστατεῖ. Αὐτάρκης οὖν ἑαυτῷ καὶ οὐδὲν ζητεῖ· εἰ δὲ μηδὲν ζητεῖ, ἔχει ἐν ἑαυτῷ ὃ ἐζήτησεν ἄν, εἰ μὴ παρῆν. Ἔχει οὖν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀγαθὸν ἢ τοιοῦτον ὄν, ὃ δὴ ζωὴν καὶ νοῦν εἴπομεν, ἤ ἄλλο τι συμβεβηκὸς τούτοις. Ἀλλ' εἰ τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐδὲν ἂν *[35]* εἴη ἐπέκεινα τούτων. Εἰ δὲ ἔστιν ἐκεῖνο, δηλονότι ζωὴ πρὸς ἐκεῖνο τούτῳ ἐξημμένη ἐκείνου καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα ἐξ ἐκείνου καὶ πρὸς ἐκεῖνο ζῶσα· ἐκεῖνο γὰρ αὐτοῦ ἀρχή. Δεῖ τοίνυν ἐκεῖνο ζωῆς εἶναι κρεῖσσον καὶ νοῦ· οὕτω γὰρ ἐπιστρέψει πρὸς ἐκεῖνο καὶ τὴν ζωὴν τὴν ἐν αὐτῷ, *[40]* μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, καθὸ τοῦτο ζῇ, καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν τούτῳ, μίμημά τι τοῦ ἐν ἐκείνῳ ὄντος, ὅ τι δήποτέ ἐστι τοῦτο.

17. Τί οὖν ἐστι κρεῖττον ζωῆς ἐμφρονεστάτου καὶ ἀπταίστου καὶ ἀναμαρτήτου καὶ νοῦ πάντα ἔχοντος καὶ ζωῆς πάσης καὶ νοῦ παντός; Ἐὰν οὖν λέγωμεν «τὸ ποιῆσαν ταῦτα», καὶ πῶς ποιῆσαν; Καί, μὴ φανῇ τι κρεῖττον, *[5]* οὐκ ἄπεισιν ὁ λογισμὸς ἐπ' ἄλλο, ἀλλὰ στήσεται αὐτοῦ. Ἀλλὰ δεῖ ἀναβῆναι διά γε ἄλλα πολλὰ καὶ ὅτι τούτῳ τὸ αὔταρκες ἐκ πάντων ἔξω ἐστίν· ἕκαστον δὲ αὐτῶν δηλονότι ἐνδεές· καὶ ὅτι ἕκαστον τοῦ αὐτοενὸς[a] μετείληφε καὶ μετέχει ἑνός[b], οὐκ αὐτὸ ἕν. Τί οὖν τὸ οὗ μετέχει, ὃ *[10]* ποιεῖ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα; Ἀλλ' εἰ ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ τῇ ἑνὸς παρουσίᾳ αὔταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκείας ἐκεῖνο αὐτὸ οὐκ ὂν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης καὶ ἐπέκεινα αὐταρκείας. *[15]*

Ἀρκεῖ οὖν ταῦτα λέγοντας ἀπαλλαχθῆναι; Ἢ ἔτι ἡ ψυχὴ ὠδίνει καὶ μᾶλλον. Ἴσως οὖν χρὴ αὐτὴν ἤδη γεννῆσαι ἀίξασαν πρὸς αὐτὸ πληρωθεῖσαν ὠδίνων. Οὐ μὴν ἀλλὰ πάλιν ἐπᾳστέον, εἴ ποθέν τινα πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐπῳδὴν εὕροιμεν. Τάχα δὲ καὶ ἐκ τῶν ἤδη λεχθέντων, εἰ πολλάκις *[20]* τις ἐπᾴδοι, γένοιτο. Τίς οὖν

la vita appare amabile soprattutto perché essi sono così presenti da non essere diversi in nulla da essa. E se tutta la vita, la vita chiara e perfetta, gli appartiene, anche l'Anima tutta e tutta l'Intelligenza *[30]* gli appartengono e nulla di ciò che è anima e intelligenza è lontano da Lui. Egli basta dunque a se stesso e non cerca più nulla[94]; e se non cerca più nulla, Egli ha in sé ciò che dovrebbe cercare se non lo possedesse. Egli ha dunque in sé il Bene e ciò che è nella sua natura, ciò che chiamiamo vita e intelligenza, e ogni altra cosa che ad essi appartenga. Ora, se il Bene fosse proprio questo, non ci sarebbe altro *[35]* al di là di tali cose; ma poiché è proprio il Bene che esiste, è evidente che la vita è l'esser rivolti a Lui, il dipendere da Lui, il ricevere da Lui l'esistenza. Poiché Egli è il Principio. È dunque necessario che Egli sia superiore alla vita e all'Intelligenza. Solo così l'Intelligenza può dirigere verso di Lui quella vita che ha in sé *[40]* – immagine di ciò che è in Lui e secondo la quale vive –, e l'intelligenza che è in esso, immagine di ciò che in Lui è reale, qualunque esso sia.

17. *[«Elimina ogni cosa»!]*

Che c'è dunque di superiore della vita che è ricca di razionalità e infallibile e impeccabile, e dell'Intelligenza che tutto in sé contiene, della vita universale e dell'Intelligenza infinita? E se noi rispondiamo: «colui che ha generato queste cose», allora, come Egli le ha generate? Ma se non ci si manifesta un principio superiore, *[5]* il nostro ragionamento non procederà affatto verso un altro principio e si arresterà all'Intelligenza.

Ma è necessario salire, sia per molte altre ragioni, sia perché l'autosufficienza dell'Intelligenza è estranea a tutti gli esseri che la costituiscono; ciascuno di essi, invece, è, evidentemente, manchevole; e poi ciascun essere partecipa dell'Uno in sé e partecipa soltanto dell'Uno, ma non è l'Uno stesso. Cos'è dunque quest'Uno di cui l'Intelligenza partecipa e *[10]* che porta all'esistenza lei e insieme tutti gli altri esseri? Ma se l'Uno fa esistere ciascun essere, e se per la presenza dell'Uno la molteplicità che appartiene all'Intelligenza e l'Intelligenza stessa sono autosufficienti, è evidente che Egli sia il Principio generatore dell'essenza e dell'autosufficienza, anche se Egli stesso non è essenza, ma al di là dell'essenza[95] e al di là dell'autosufficienza. *[15]*

Dicendo queste cose, possiamo esser contenti e andarcene? No; l'anima soffre ancora le sue doglie[96], e ancora di più. Forse è bene che essa finalmente partorisca, dopo essersi slanciata verso di Lui nel momento culminante dei suoi dolori. Ma dobbiamo forse incantarla un'altra volta qualora riusciamo a scoprire un incantesimo per le sue doglie. E forse l'incantesimo potrebbe nascere persino dai ragionamenti fatti finora, *[20]* se li volessimo ripetere. E quale nuovo incantamento

ὥσπερ καινὴ ἐπῳδὴ ἄλλη; Ἐπιθέουσα γὰρ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι καὶ ὧν μετέχομεν ἀληθῶν ὅμως εἰσφεύγει[c], εἴ τις βούλοιτο εἰπεῖν καὶ διανοηθῆναι, ἐπείπερ δεῖ τὴν διάνοιαν, ἵνα τι εἴπῃ, ἄλλο καὶ ἄλλο λαβεῖν· οὕτω γὰρ καὶ διέξοδος· ἐν δὲ πάντη ἁπλῷ *[25]* διέξοδος τίς ἐστιν; Ἀλλ' ἀρκεῖ κἂν νοερῶς ἐφάψασθαι· ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντη μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γάρ – τοῦτο τὸ φῶς –[d] παρ' *[30]* αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι, ὅταν ὥσπερ θεὸς ἄλλος, ὅταν[e] εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μηδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν. Οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος ἄθεος ἐκείνου· φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὃ ἐζήτει, καὶ τοῦτο τὸ τέλος τἀληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ *[35]* αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ' αὐτό, δι' οὗ καὶ ὁρᾷ. Δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου. Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; Ἄφελε πάντα.

potremo trovare? L'Anima, che corre dietro a tutte le verità, anche a quelle di cui soltanto partecipiamo, si eclissa tuttavia quando si esige che essa parli e pensi logicamente, dal momento che è necessario che il pensiero discorsivo, per poter dire qualcosa, colga i concetti l'uno dopo l'altro: solo così infatti si ha il processo del pensiero.

Ma in chi è assolutamente semplice, *[25]* quale processo è possibile?

Nessuno; ma basterà un semplice contatto interiore. Ma durante il contatto – almeno finché avviene – non si avrà affatto né la possibilità, né il bisogno di parlare: solo più tardi si potrà ragionarci sopra. Ma in quell'istante bisogna credere di aver visto, quando l'anima coglie, improvvisamente[97], la luce. *[30]* Poiché questa luce proviene da Lui, o meglio è Lui stesso. In quell'istante bisogna credere che Egli sia presente, allorché, come un nuovo dio, avvicinandosi alla casa di chi lo ha invitato, lo illumini: e se non si avvicina, non lo illumina. È così: un'anima non illuminata è priva di Dio; ma se è illuminata, possiede ciò che cercava. Questo è il vero fine dell'Anima: toccare quella luce e *[35]* contemplarla mediante quella stessa luce, non con la luce di un altro, ma con quella stessa con la quale essa vede. Poiché la luce, dalla quale è illuminata, è la luce che essa deve contemplare. Nemmeno il sole si vede mediante una luce diversa.

Ma come questo può avvenire?

Elimina ogni cosa.

V 4 (7) ΠΩΣ ΑΠΟ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΤΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

1. Εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ἢ εὐθὺς ἢ τὴν ἀναγωγὴν ἐπ' ἐκεῖνο διὰ τῶν μεταξὺ ἔχειν, καὶ τάξιν εἶναι δευτέρων καὶ τρίτων, τοῦ μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον τοῦ δευτέρου ἀναγομένου, τοῦ δὲ τρίτου ἐπὶ τὸ δεύτερον. [5] Δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι – ἁπλοῦν τοῦτο – καὶ[a] πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον, ὂν ὄντως ἕν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἕν, καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι, οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, [10] ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας – εἰ γὰρ μὴ ἁπλοῦν ἔσται συμβάσεως ἔξω πάσης καὶ συνθέσεως καὶ ὄντως ἕν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἴη – αὐταρκέστατόν τε τῷ ἁπλοῦν εἶναι καὶ πρῶτον ἁπάντων· τὸ γὰρ τὸ μὴ πρῶτον ἐνδεὲς τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τό τε μὴ ἁπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἁπλῶν δεόμενον, [15] ἵν' ᾖ ἐξ ἐκείνων. Τὸ δὴ τοιοῦτον ἓν μόνον δεῖ εἶναι· ἄλλο γὰρ εἰ εἴη τοιοῦτον, ἓν ἂν εἴη τὰ ἄμφω. Οὐ γὰρ δὴ σώματα λέγομεν δύο, ἢ τὸ ἓν πρῶτον σῶμα. Οὐδὲν γὰρ ἁπλοῦν σῶμα, γινόμενόν τε τὸ σῶμα, ἀλλ' οὐκ ἀρχή· ἡ δὲ ἀρχὴ ἀγένητος· μὴ σωματικὴ δὲ οὖσα, ἀλλ' ὄντως μία, ἐκεῖνο ἂν εἴη [20] τὸ πρῶτον. Εἰ ἄρα ἕτερόν τι μετὰ τὸ πρῶτον εἴη, οὐκ ἂν ἔτι ἁπλοῦν εἴη· ἓν ἄρα πολλὰ ἔσται. Πόθεν οὖν τοῦτο; Ἀπὸ τοῦ πρώτου· οὐ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν, οὐδ' ἂν ἔτι ἐκεῖνο πάντων ἀρχή. Πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; Εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ [25] πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. Ὅ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἴῃ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὅ τι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, [30] καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψύχει ἡ χιών, καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται οἷον αὐτά – πάντα τὴν

V 4 (7) COME CIÒ CHE È DOPO IL PRIMO DERIVA DAL PRIMO. ANCORA SULL'UNO

1. *[Il Primo è semplicissimo ed è la potenza del tutto]*

Se c'è qualcosa dopo il Primo, è necessario o che esso derivi direttamente da Lui, o si riporti a Lui attraverso intermediari: c'è dunque un ordine di esseri di secondo grado e un ordine di esseri di terzo grado; l'ordine di secondo grado risale al Primo, il terzo risale al secondo[98]. *[5]*

È necessario infatti che il Primo sia semplice, anteriore a tutte le cose e diverso da tutto ciò che è dopo di Lui, esistente in sé, non mescolato con gli esseri che derivano da Lui e capace nondimeno di essere presente, in un suo modo, nelle altre cose, uno che è realmente Uno e non un uno che prima sia un altro essere e poi sia Uno; è falso dire di Lui che è Uno, poiché di Lui non v'è né concetto né scienza[99], *[10]* in quanto di Lui si dice che è «al di là dell'essenza»[100]: infatti, se non fosse semplice, privo di qualsiasi accidentalità e composizione e realmente uno, non sarebbe Principio; ma poiché è semplice, Egli è assolutamente indipendente e primo fra tutte le cose: infatti ciò che non è primo ha bisogno di ciò che è prima di lui, e ciò che non è semplice ha bisogno degli elementi semplici che sono in lui *[15]* per poter derivare da essi.

Ciò che è tale, non può essere che Uno; se ce ne fosse un altro simile, i due sarebbero uno. Qui, ovviamente, non parliamo di due corpi, né diciamo che l'Uno è il primo corpo. Ciò che è semplice non può essere corpo, e il corpo è qualcosa di diveniente e non è Principio; il Principio, invece, è ingenerato[101]. Se esso dunque non è corporeo ma realmente uno, esso è *[20]* il Primo. Perciò, se dopo il Primo ci dev'essere qualcosa d'altro, questo non sarà affatto semplice, ma sarà uno-molti[102].

Ma donde deriva questo secondo? Dal Primo. E non potrebbe derivare fortuitamente, perché allora il Primo non potrebbe essere il Principio di tutte le cose. Come allora il secondo può derivare dal Primo? Se il Primo è perfetto, anzi il più perfetto sopra ogni cosa, ed è la forza *[25]* originaria, è necessario che Egli sia la forza più grande di tutte, e che le altre forze siano, per quanto possono, un'imitazione di Lui.

Noi vediamo che ogni altra cosa, una volta giunta alla sua maturità, genera e non tollera di rimanere sola in se stessa, ma genera un altro essere, non solo chi abbia un volere cosciente, ma anche chi, senza volere cosciente, vegeta soltanto; *[30]* e persino le cose inanimate cedono di sé quanto possono: e così il fuoco riscalda e la neve raffredda e i farmaci esercitano un loro potere, secondo la loro natura, su un altro

ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀιδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα. Πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον *[35]* ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; Πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; Δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι, εἴπερ ἔσται τι καὶ τῶν ἄλλων παρ' αὐτοῦ γε ὑποστάντων· ὅτι μὲν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ, ἀνάγκη. Δεῖ δὴ καὶ τιμιώτατον εἶναι τὸ γεννῶν τὰ *[40]* ἐφεξῆς[b]· δεῖ δὴ καὶ τιμιώτατον εἶναι τὸ γεννώμενον καὶ δεύτερον ἐκείνου τῶν ἄλλων ἄμεινον εἶναι.

2. Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦ ἐνδεέστερον, προσεχέστερον δὲ νῷ καὶ ὅμοιον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη. Διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις; Νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς *[5]* τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη[a] ἀόριστος μὲν αὕτη[b] ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. Διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. Διὸ οὐχ ἁπλοῦς, ἀλλὰ πολλά, σύνθεσίν τε ἐμφαίνων, νοητὴν *[10]* μέντοι, καὶ πολλὰ ὁρῶν ἤδη. Ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἤδη. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῷ μετ' αὐτὸ νοητόν. Ἀλλὰ πῶς ἀπὸ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς οὗτος; Τὸ νοητὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μένον καὶ οὐκ ὂν ἐνδεές, ὥσπερ τὸ ὁρῶν καὶ τὸ νοοῦν —ἐνδεὲς δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο *[15]*—οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντῃ διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἱονεὶ συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει ἀιδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν. Εἴ τι οὖν μένοντος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ *[20]* γίνεται, ἀπ' αὐτοῦ τοῦτο γίνεται, ὅταν ἐκεῖνο μάλιστα ᾖ ὅ ἐστι. Μένοντος οὖν αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται. Ἐπεὶ οὖν ἐκεῖνο μένει νοητόν, τὸ γινόμενον γίνεται νόησις· νόησις δὲ οὖσα καὶ νοοῦσα ἀφ' οὗ ἐγένετο —ἄλλο γὰρ οὐκ ἔχει —*[25]* νοῦς γίγνεται, ἄλλο οἷον νοητὸν καὶ οἷον ἐκεῖνο καὶ μίμημα καὶ εἴδωλον ἐκείνου. Ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου

essere. Tutte le cose sono copie che si manifestano, per quanto possono, in eternità e bontà.

Come dunque il primo, perfettissimo *[35]* Bene potrebbe starsene infecondo in se stesso, come se fosse avaro di sé o impotente, Egli che è la potenza di tutte le cose?[103] E come potrebbe essere ancora principio? Certamente, anche da Lui deve nascere qualcosa, se qualcosa d'altro deve esistere: poiché tutte le altre cose derivano da Lui, e che derivino da Lui è necessità.

Colui che genera le cose che vengono dopo di Lui non può non essere il più venerabile; *[40]* ma anche il generato deve essere molto venerabile, però come secondo e superiore alle altre cose.

2. *[Dall'Uno procede l'Intelligenza]*

Se il generante fosse egli stesso Intelligenza, il generato dovrebbe essere più manchevole dell'Intelligenza, però molto vicino all'Intelligenza e simile a lei; poiché il generante è al di là dell'Intelligenza, il generato dev'essere l'Intelligenza[104]. Ma perché il generante non è l'Intelligenza, di cui è atto il pensiero?

Il pensiero contempla l'oggetto pensato e *[5]* si rivolge ad esso ed è da esso, per così dire, perfezionato; esso è indeterminato come la vista e riceve la sua determinatezza dall'oggetto intelligibile. Perciò si è detto[105] anche: «Dalla Dualità indefinita» e dall'Uno nascono le idee e i numeri, cioè l'Intelligenza. Perciò l'Intelligenza non è semplice, ma è «molte cose» e manifesta una complessità, intelligibile *[10]* naturalmente, e contempla già la molteplicità: è dunque lei stessa intelligibile e insieme pensiero pensante. È perciò una dualità, ma è ancora la realtà intelligibile che viene dopo di lei. Ma come l'Intelligenza può derivare dal pensato? Il pensato, in quanto immobile in se stesso e non bisognoso com'è invece il contemplante e il pensante – io intendo bisognoso il pensante solo in rapporto all'Uno *[15]* – non è, diciamo così, un inconscio, ma tutto ciò che gli appartiene è in Lui e con Lui, ed Egli può discernere perfettamente se stesso: in Lui c'è vita e ogni cosa è in Lui; Egli stesso è la sua contemplazione come per una certa autocoscienza spirituale eternamente immobile, ma ben diversa dal pensiero dell'Intelligenza.

Se dunque qualcosa nasce mentre Egli persiste in se stesso, *[20]* esso nasce da Lui proprio quando Egli è al punto più alto del suo essere; se perciò Egli persiste nel suo modo di essere[106], il generato nasce sì da Lui, ma in quanto Egli rimane immobile in se stesso. E poiché Egli persiste come oggetto di pensiero, il generato sorge come pensiero, ma essendo pensiero e pensando a Colui dal quale è nato – e del resto null'altro esso possiede – *[25]* diventa Intelligenza, ed ha, per così dire, un altro oggetto di pensiero, che è quasi un'imitazione e un'immagine di Quello.

γίνεται; Ἐνέργεια ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργεια ἕκαστον, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἕπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν *[30]* οὖσαν αὐτοῦ· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μέν τίς ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. Οὕτω δὴ κἀκεῖ· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος *[35]* καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἁπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα. Εἰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα, ἐκεῖνο ἐπέκεινα *[40]* τῶν πάντων· ἐπέκεινα ἄρα οὐσίας· καὶ εἰ τὰ πάντα, πρὸ δὲ πάντων τὸ ἓν οὐ τὸ ἴσον ἔχον τοῖς πᾶσι, καὶ ταύτῃ δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας. Τοῦτο δὲ καὶ νοῦ· ἐπέκεινα ἄρα τι νοῦ. Τὸ γὰρ ὂν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν· νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν. Οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς – ὥσπερ *[45]* ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν – προόντων, ἀλλ' αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα, εἴπερ μὴ εἴδη αὐτῶν κομίζεται. Πόθεν γάρ; Ἀλλ' ἐνταῦθα μετὰ τῶν πραγμάτων καὶ ταὐτὸν αὐτοῖς καὶ ἕν· καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ τῶν ἄνευ ὕλης τὰ πράγματα.

Ma come avviene questo, mentre Egli rimane immobile? Per opera della forza operante; e la forza operante di ciascun essere è in parte racchiusa in esso, in parte si diffonde al di fuori di ogni essere particolare; quella che è racchiusa in esso è la sua esistenza in atto; l'altra che si diffonde al di fuori e viene necessariamente dopo ogni cosa, è diversa da essa. *[30]* Nel fuoco, per esempio, v'è da un lato il calore che costituisce la sua essenza, e dall'altro c'è il calore che nasce allorché il fuoco, rimanendo tale, esplica la sua forza racchiusa nella sua essenza.

Così è anche, e a maggior ragione, nel mondo superiore: mentre il Supremo persiste nella sua essenza, dalla sua perfezione *[35]* e dalla forza che è in Lui un'altra forza ottiene la sua esistenza, nata com'è da una grande potenza, anzi dalla più grande di tutte, e giunge sino all'essere e all'essenza: l'Uno infatti è al di là dell'essenza. L'Uno è la potenza del tutto; il generato, invece, è già il Tutto. E se questo è il Tutto, Egli è al di là *[40]* del Tutto, e perciò al di là dell'Essere. E poi, se l'Intelligenza è tutto, l'Uno è anteriore al Tutto e col Tutto non ha nulla in comune: perciò, anche per questa ragione, Egli deve essere al di là dell'essenza, e quindi anche dell'Intelligenza. C'è dunque qualcosa al di là dell'Intelligenza. Indubbiamente, l'essere non è un cadavere, né è una non-vita e nemmeno non-pensante. Perciò Intelligenza ed Essere sono la stessa cosa. L'Intelligenza non è in rapporto coi suoi Intelligibili come *[45]* il senso con i sensibili, come se quelli fossero a lei anteriori[107]; ma l'Intelligenza è essa stessa i suoi Intelligibili[108], poiché le idee non sono acquisite: infatti, donde deriverebbero? Qui, fra i suoi Intelligibili, l'Intelligenza è una e identica ad essi: così come anche la scienza delle cose immateriali è identica ad esse[109].

V 5 (32) ΟΤΙ ΟΥΚ ΕΞΩ ΤΟΥ ΝΟΥ ΤΑ ΝΟΗΤΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ

1. Τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως, ἆρ' ἄν τις φαίη ψεύσεσθαί ποτε καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν; Οὐδαμῶς. Πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίνων εἴη; Δεῖ ἄρα αὐτὸν ἀεὶ εἰδέναι καὶ μηδ' ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ, τὴν δὲ εἴδησιν αὐτῷ *[5]* μήτε εἰκάζοντι εἶναι μήτε ἀμφίβολον μηδ' αὖ παρ' ἄλλου οἷον ἀκούσαντι. Οὐ τοίνυν οὐδὲ δι' ἀποδείξεως. Καὶ γὰρ εἴ τινά τις φαίη δι' ἀποδείξεως, ἀλλ' οὖν αὐτόθεν αὐτῷ ἐναργῆ τι εἶναι[a]. Καίτοι ὁ λόγος φησὶ πάντα· πῶς γὰρ καὶ διοριεῖ τις τά τε αὐτόθεν τά τε μή; Ἀλλ' οὖν, ἃ συγχωροῦσιν *[10]* αὐτόθεν, πόθεν φήσουσι τούτων τὸ ἐναργὲς αὐτῷ παρεῖναι; Πόθεν δὲ αὐτῷ πίστιν, ὅτι οὕτως ἔχει, παρέξεται; Ἐπεὶ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, ἃ δὴ δοκεῖ πίστιν ἔχειν ἐναργεστάτην, ἀπιστεῖται, μή ποτε οὐκ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις, ἀλλ' ἐν τοῖς πάθεσιν ἔχει τὴν δοκοῦσαν *[15]* ὑπόστασιν καὶ νοῦ δεῖ ἢ διανοίας τῶν κρινούντων· ἐπεὶ καὶ συγκεχωρημένου ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι αἰσθητοῖς, ὧν ἀντίληψιν ἡ αἴσθησις ποιήσεται, τό τε γινωσκόμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει· μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω. Ὁ δὴ *[20]* νοῦς γινώσκων καὶ τὰ νοητὰ γινώσκων, εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γινώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; Ἐνδέχεται γὰρ μή, ὥστε ἐνδέχεται μὴ γινώσκειν ἢ τότε ὅτε συνέτυχε, καὶ οὐκ ἀεὶ ἕξει τὴν γνῶσιν. Εἰ δὲ συνεζεῦχθαι φήσουσι, τί τὸ συνεζεῦχθαι τοῦτο; Ἔπειτα καὶ αἱ νοήσεις τύποι *[25]* ἔσονται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἐπακτοὶ καὶ πληγαί. Πῶς δὲ καὶ τυπώσεται, ἢ τίς τῶν τοιούτων ἡ μορφή; Καὶ ἡ νόησις τοῦ ἔξω ὥσπερ ἡ αἴσθησις. Καὶ τί διοίσει ἢ τῷ σμικροτέρων ἀντιλαμβάνεσθαι; Πῶς δὲ καὶ γνώσεται, ὅτι ἀντελάβετο ὄντως; Πῶς δέ, ὅτι ἀγαθὸν τοῦτο ἢ ὅτι καλὸν ἢ δίκαιον; *[30]* Ἕκαστον γὰρ τούτων ἄλλο αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαί, αἷς πιστεύσει, ἀλλὰ καὶ αὗται ἔξω, καὶ

V 5 (32) GLI OGGETTI INTELLIGIBILI NON SONO FUORI DELL'INTELLIGENZA. ANCORA SUL BENE

1. *[L'oggetto percepito è immagine della cosa]*

Chi mai potrebbe affermare che l'Intelligenza, la vera e reale Intelligenza, s'inganni talvolta e ammetta i non-enti? Nessuno certamente. Come potrebbe infatti essere ancora Intelligenza se fosse priva di intelligenza? È necessario dunque che essa sappia sempre e non dimentichi mai, e che il suo sapere *[5]* non sia come di uno che congetturi, o sia dubbioso, o parli per sentito dire. E nemmeno esso procede per dimostrazione. In realtà, se si dicesse che esso sa per dimostrazione, l'Intelligenza dovrebbe avere qualche altro sapere di evidenza immediata (eppure il ragionamento ci dice che è tale ogni sapere); perché, come si può distinguere ciò che è evidente da ciò che non lo è?

Ma, quanto a quelle verità che sono evidenti *[10]* per sé, donde diranno che la loro evidenza provenga all'Intelligenza? Donde deriverà in essa la sicurezza che è proprio così? Infatti, se guardiamo anche alle cose sensibili, che sembrano avere in sé la sicurezza della massima evidenza, sorge il dubbio che la loro creduta esistenza si fondi non sui substrati, ma sulle impressioni, *[15]* e che ci sia bisogno della intelligenza o della ragione discorsiva come di giudici. E poi, anche se si riconosca che le cose percepite dalla sensibilità hanno la loro esistenza nei substrati sensibili, resta pur sempre che l'oggetto conosciuto per mezzo della sensazione è una mera immagine della cosa, e non è la cosa stessa che viene còlta dal senso: questa infatti resta fuori. *[20]*

Ora, se l'Intelligenza conosce, e conosce gli oggetti intelligibili, qualora li conosca come diversi da sé, come mai si imbatte proprio in essi? Potrebbe anche non imbattersi, sicché dovremmo ammettere allora che essa non li conosca, e li conosca soltanto quando li incontri: perciò non sempre possiederebbe la conoscenza. Se diranno invece che sono accoppiati, cosa è mai questo accoppiamento? Allora anche i pensieri dell'Intelligenza sarebbero impronte; *[25]* e, in questo caso, sarebbero aggiunte e urti esterni. E poi, come funzioneranno questi stampi e quale ne sarà la forma? Inoltre, il pensiero si riferirebbe alla realtà esterna come la sensazione. Oppure ne differirà per il fatto che si imbatte in oggetti più piccoli? E come saprà di averli còlti realmente? Come saprà se l'oggetto è buono, o bello, o giusto? *[30]* Ognuna di queste cose sarebbe infatti diversa dall'Intelligenza, e i fondamenti del giudizio ai quali affidarsi non sarebbero in essa ma esteriori ad essa, e la verità sarebbe lassù.

ἡ ἀλήθεια ἐκεῖ. Εἶτα κἀκεῖνα ἀναίσθητα καὶ ἄμοιρα ζωῆς καὶ νοῦ, ἢ νοῦν ἔχει. Καὶ εἰ νοῦν ἔχει, ἅμα ἐνταῦθα ἄμφω, καὶ τὸ ἀληθὲς ὡδί, καὶ ὁ πρῶτος νοῦς [35] οὗτος, καὶ ἐπὶ τούτου ζητήσομεν, πῶς ἔχει ἡ ἐνταῦθα ἀλήθεια, καὶ τὸ νοητὸν καὶ ὁ νοῦς εἰ ἐν τῷ αὐτῷ μὲν καὶ ἅμα, δύο δὲ καὶ ἕτερα, ἢ πῶς; Εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τί ὄντα; Οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεκτά· ἤδη γὰρ ἂν καὶ αὐτὰ περὶ ἑτέρων λέγοι, καὶ [40] οὐκ αὐτὰ τὰ ὄντα εἴη, οἷον τὸ δίκαιον καλόν, ἄλλου τοῦ δικαίου καὶ τοῦ καλοῦ ὄντος. Εἰ δ' ἁπλᾶ φήσουσι, δίκαιον χωρὶς καὶ καλόν, πρῶτον μὲν οὐχ ἕν τι οὐδ' ἐν ἑνὶ τὸ νοητὸν ἔσται, ἀλλὰ διεσπασμένον ἕκαστον. Καὶ ποῦ καὶ κατὰ τίνας διέσπασται τόπους; Πῶς δὲ αὐτοῖς συντεύξεται [45] ὁ νοῦς περιθέων; Πῶς δὲ μενεῖ; Ἢ ἐν τῷ αὐτῷ πῶς μένει[b]; Τίνα δ' ὅλως μορφὴν ἢ τύπον ἕξει; Εἰ μὴ ὥσπερ ἀγάλματα ἐκκείμενα χρυσᾶ ἢ ἄλλης τινὸς ὕλης ὑπό τινος πλάστου ἢ γραφέως πεποιημένα; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, ὁ θεωρῶν νοῦς αἴσθησις ἔσται. Διὰ τί δὲ τὸ μέν ἐστι τῶν τοιούτων [50] δικαιοσύνη, τὸ δ' ἄλλο τι; Μέγιστον δὲ πάντων ἐκεῖνο· εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα δοίη τις ταῦτα ἔξω εἶναι καὶ τὸν νοῦν αὐτὰ οὕτως ἔχοντα θεωρεῖν, ἀναγκαῖον αὐτῷ μήτε τὸ ἀληθὲς αὐτῶν ἔχειν διεψεῦσθαί τε ἐν ἅπασιν οἷς θεωρεῖ. Τὰ μὲν γὰρ ἀληθινὰ ἂν εἴη ἐκεῖνα· θεωρήσει τοίνυν [55] αὐτὰ οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών. Τὸ τοίνυν ἀληθινὸν οὐκ ἔχων, εἴδωλα δὲ τοῦ ἀληθοῦς παρ' αὐτῷ λαβὼν τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές. Εἰ μὲν οὖν εἰδήσει, ὅτι τὰ ψευδῆ ἔχει, ὁμολογήσει ἄμοιρος ἀληθείας εἶναι· εἰ δὲ καὶ τοῦτο ἀγνοήσει καὶ [60] οἰήσεται τὸ ἀληθὲς ἔχειν οὐκ ἔχων, διπλάσιον ἐν αὐτῷ τὸ ψεῦδος γενόμενον πολὺ τῆς ἀληθείας αὐτὸν ἀποστήσει. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, οἶμαι, οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια, ἀλλὰ δόξα, ὅτι παραδεχομένη καὶ διὰ τοῦτο δόξα οὖσα ἄλλο παραδέχεται ἄλλου ὄντος ἐκείνου, ἐξ οὗ τοῦτο [65] ὃ παραδέχεται ἔχει. Εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ, οὗτος μὲν ὁ τοιοῦτος νοῦς οὔτε ἀλήθεια ἔσται οὔτε ἀληθείᾳ νοῦς οὔτε ὅλως νοῦς ἔσται. Ἀλλ' οὐδὲ ἀλλοθί που ἡ ἀλήθεια ἔσται.

2. Οὐ τοίνυν δεῖ οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν, οὔτε τύπους ἐν τῷ νῷ τῶν ὄντων λέγειν εἶναι, οὔτε τῆς ἀληθείας ἀποστε-

E poi, anche quelle realtà dell'Intelligenza o sono prive di senso, di vita, di intelligenza, oppure possiedono intelligenza. Ma se possiedono intelligenza, confluiranno insieme ambedue, cioè la verità e questa Intelligenza originaria; *[35]* e noi dovremo cercare allora quale sia il rapporto tra la verità di lassù e l'Intelligibile e l'Intelligenza: se coincidano, o se ci sia fra di essi dualità e alterità, o altro. Qualora gli Intelligibili siano privi di intelligenza e di vita, che cosa sono allora? Essi non sono certamente né premesse, né assiomi, né enunciati: in questo caso, essi direbbero solo qualcosa su altre cose, e *[40]* non sarebbero, in sé, enti: per esempio, nell'enunciato «il giusto è bello», il giusto e il bello sarebbero diversi.

Se prendiamo dei termini semplici, come giusto e bello, separatamente, l'oggetto intelligibile non sarà allora né unitario né sarà in un'unità, ma sarà una cosa singola separata dalle altre. Ma dove e in che luogo si è disperso? E come l'Intelligenza, correndo qua e là, potrà imbattersi in essi? *[45]* E come potrà fermarsi? O addirittura, come potrà rimanere se stessa? Quale impronta o forma riceverà? A meno che essi non giacciano in lei come statue d'oro o d'altra materia create da un pittore o da uno scultore. Ma allora l'Intelligenza contemplante si ridurrebbe a sensazione. E poi, perché di quelle l'una sarebbe *[50]* la giustizia e l'altra un'altra cosa?

Ma il più importante sarebbe questo: se si ammette soprattutto che gli oggetti intelligibili siano esteriori e che l'Intelligenza li contempli in questa condizione, è inevitabile che l'Intelligenza non abbia in sé la loro verità e che s'inganni in tutto ciò che contempla. Essi soltanto allora sarebbero la verità. L'Intelligenza potrebbe contemplarli *[55]* ma non possederli, perché coglierebbe, in una tale conoscenza, soltanto le loro immagini. Perciò l'Intelligenza, non possedendo il vero, ma accogliendo in sé soltanto immagini di verità, possederà il falso e non la verità. Se dunque avrà coscienza di possedere cose false, riconoscerà di essere priva di verità; ma se ignorerà anche questo, e *[60]* crederà di possedere il vero, l'inganno, raddoppiatosi in lei, la allontanerà molto dal vero. È per questo infatti che nelle sensazioni – io credo – non c'è verità ma opinione; ed essa è detta opinione perché è recettiva, cioè perché riceve qualcosa di diverso da ciò da cui *[65]* viene ad avere ciò che riceve. Dunque, se non c'è verità nell'Intelligenza, un'Intelligenza siffatta non è verità e nemmeno è «Intelligenza in Verità» e perciò non è affatto Intelligenza. Ma allora la verità non potrà trovarsi in nessun luogo.

2. *[La verità si accorda soltanto con se stessa]*

Non dobbiamo dunque cercare gli Intelligibili fuori dell'Intelligenza, né dire che nell'Intelligenza esistano le impronte degli esseri, né, spogliandola della verità, dobbiamo sostenere l'inconoscibilità e l'ine-

ροῦντας αὐτὸν ἀγνωσίαν τε τῶν νοητῶν ποιεῖν καὶ ἀνυπαρξίαν καὶ ἔτι αὐτὸν τὸν νοῦν ἀναιρεῖν. Ἀλλ' εἴπερ καὶ [5] γνῶσιν δεῖ καὶ ἀλήθειαν εἰσάγειν καὶ τὰ ὄντα τηρεῖν καὶ γνῶσιν τοῦ τί ἕκαστόν ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ποῖόν τι ἕκαστον, ἅτε εἴδωλον αὐτοῦ καὶ ἴχνος ἴσχοντας, ἀλλὰ μὴ αὐτὰ ἔχοντας καὶ συνόντας καὶ συγκραθέντας αὐτοῖς, τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτέον τὰ πάντα. Οὕτω γὰρ ἂν καὶ εἰδείη, καὶ ἀληθινῶς [10] εἰδείη, καὶ οὐδ' ἂν ἐπιλάθοιτο οὐδ' ἂν περιέλθοι ζητῶν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ καὶ ἕδρα ἔσται τοῖς οὖσι καὶ ζήσεται καὶ νοήσει. Ἃ δὴ πάντα περὶ τὴν μακαριωτάτην φύσιν δεῖ ὑπάρχειν· ἢ ποῦ τὸ τίμιον καὶ σεμνὸν ἔσται; Καὶ γὰρ αὖ οὕτως οὐδ' ἀποδείξεως δεῖ οὐδὲ πίστεως, ὅτι οὕτως – [15] αὐτὸς γὰρ οὕτως καὶ ἐναργὴς αὐτὸς αὑτῷ – καὶ εἴ τι πρὸ αὐτοῦ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ εἴ τι μετ' ἐκεῖνο, ὅτι αὐτός – καὶ οὐδεὶς πιστότερος αὐτῷ περὶ αὐτοῦ – καὶ ὅτι ἐκεῖ τοῦτο καὶ ὄντως. Ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἀλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτήν, ἀλλ' ὃ λέγει,[a] καὶ [20] ἔστι, καὶ ὅ ἐστι, τοῦτο καὶ λέγει. Τίς ἂν οὖν ἐλέγξειε; Καὶ πόθεν οἴσει τὸν ἔλεγχον; Εἰς γὰρ ταὐτὸν ὁ φερόμενος ἔλεγχος τῷ προειπόντι, κἂν κομίσῃ ὡς ἄλλο, φέρεται εἰς τὸν ἐξαρχῆς εἰπόντα καὶ ἕν ἐστιν· οὐ γὰρ ἄλλο ἀληθέστερον ἂν εὕροις τοῦ ἀληθοῦς.

3. Μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· εἰ δέ, θεός τις μέγας· μᾶλλον δὲ οὔ τις, ἀλλὰ πᾶς ἀξιοῖ ταῦτα εἶναι. Καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις, καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον· ὁ δὲ ὑπερκάθηται [5] καὶ ὑπερίδρυται ἐπὶ καλῆς οὕτως οἷον κρηπῖδος, ἣ ἐξ αὐτοῦ ἐξήρτηται. Ἔδει γὰρ ἐκεῖνον βαίνοντα μὴ ἐπ' ἀψύχου τινὸς μηδ' αὖ ἐπὶ ψυχῆς εὐθὺς βεβηκέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτῷ κάλλος ἀμήχανον πρὸ αὐτοῦ προϊόν, οἷον πρὸ μεγάλου βασιλέως πρόεισι μὲν πρῶτα ἐν ταῖς προόδοις τὰ [10] ἐλάττω, ἀεὶ δὲ τὰ μείζω καὶ τὰ σεμνότερα ἐπ' αὐτοῖς, καὶ τὰ περὶ βασιλέα ἤδη μᾶλλον βασιλικώτερα, εἶτα τὰ μετ' αὐτὸν τίμια· ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις βασιλεὺς προφαίνεται ἐξαίφνης αὐτὸς ὁ μέγας, οἱ δ' εὔχονται καὶ προσκυνοῦσιν, ὅσοι μὴ προαπῆλθον ἀρκεσθέντες τοῖς πρὸ τοῦ βασιλέως [15] ὀφθεῖσιν. Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἵ τε πρὸ αὐτοῦ προϊόντες ἄλλοι αὐτοῦ· ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἀλλοτρίων ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοτάτην

sistenza degli intelligibili e annientare l'Intelligenza stessa. Ma poiché *[5]* è necessario ammettere una conoscenza e una verità e mantenere saldi gli enti, cioè la possibilità di conoscere cos'è ciascun ente, e non quali siano le sue qualità, e poiché noi possediamo di esso soltanto un'immagine e una traccia e non possediamo le cose stesse né ci uniamo né ci fondiamo con esse, si deve attribuire ogni cosa alla vera Intelligenza. Soltanto così l'Intelligenza potrebbe sapere e saprebbe veramente *[10]* e non dimenticherebbe mai e mai andrebbe qua e là a cercare. Ma la verità è in Lei e Lei è il fondamento degli esseri ed è vita e pensiero. A questo Essere di perfetta beatitudine tutto deve appartenere; altrimenti, dove sarebbero il suo onore e il suo valore?[110]

E inoltre l'Intelligenza non ha bisogno di dimostrazioni né di prova, poiché *[15]* è così ed è evidente a se stessa; e se c'è qualche cosa prima di Lei, deriva da esso; e se dopo di Quello c'è qualcosa, l'Intelligenza è questo «qualcosa»; e nessuno più di Lei testimonia su di Lui quanto il fatto che lassù c'è tutto questo e c'è realmente.

Perciò la realissima verità non s'accorda con altri che con se stessa, e null'altro rivela ed è che se stessa, *[20]* ed è insieme ciò che rivela.

Chi potrebbe confutarla? E donde ricaverebbe la confutazione?

Chiunque confuti un precedente argomento, anche se lo presenti come diverso, arriva allo stesso punto: ritorna cioè ad affermare le cose già dette e a far tutt'uno con esse, perché non potresti trovare altra cosa più vera della verità.

3. *[L'Uno è il Re della Verità]*

Questa natura è dunque per noi unitaria, è Intelligenza; ed è tutti gli esseri, è la Verità; e, se è tale, è un grande Dio; o meglio, questa realtà non è un qualche dio, ma è la divinità nella sua pienezza. Questa natura è Dio, e si manifesta come Dio secondo, prima che vediamo Lui, l'Uno[111].

Questi troneggia *[5]* e siede al di sopra dell'Intelligenza come sopra un bel piedistallo che a Lui è sospeso. Se Egli deve incedere, deve incedere non sopra qualcosa di inanimato, e nemmeno direttamente sull'Anima, ma non può non avere un'immensa bellezza[112] davanti a Lui, così come davanti a un grande re procedono, nei cortei, anzitutto i personaggi *[10]* minori e poi, di seguito, quelli maggiori e, dopo di loro, i dignitari più importanti e quelli che, essendo più vicini al re, sono in un certo senso più regali, e infine coloro che il re onora; dopo tutti costoro appare, all'improvviso, il re stesso nella sua maestà. I presenti, quelli che non sono già partiti dopo essersi accontentati di aver visto il corteo del re, lo venerano e s'inginocchiano davanti a lui. *[15]*

Quaggiù il re è diverso e diversi sono quelli che incedono davanti a lui; ma il Re di lassù non comanda ad estranei, ma possiede la sovranità

καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ἅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθρόου γεννήματος καὶ θείου *[20]* συντάγματος, βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ πατὴρ δικαιότερον ἂν κληθεὶς θεῶν, ὃν ὁ Ζεὺς καὶ ταύτῃ ἐμιμήσατο τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἷον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας.

4. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνὸς ἕν – δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῇ ἓν λαβεῖν μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλά – καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς *[5]* μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων, καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνός, οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἕν, εἴρηται. Τί δὲ τὸ καθαρῶς ἓν καὶ ὄντως καὶ οὐ κατ' ἄλλο, νῦν θεάσασθαι ποθοῦμεν, εἴ πῃ δυνατόν. Χρὴ τοίνυν ἐνταῦθα ᾆξαι πρὸς ἕν, καὶ μηδὲν αὐτῷ ἔτι προσθεῖναι, ἀλλὰ στῆναι παντελῶς δεδιότα αὐτοῦ *[10]* ἀποστατῆσαι μηδὲ τοὐλάχιστον μηδὲ εἰς δύο προελθεῖν. Εἰ δὲ μή, ἔσχες δύο, οὐκ ἐν οἷς τὸ ἕν, ἀλλὰ ἄμφω ὕστερα. Οὐ γὰρ θέλει μετ' ἄλλου οὔτε ἑνὸς οὔτε ὁποσουοῦν συναριθμεῖσθαι οὐδ' ὅλως ἀριθμεῖσθαι· μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον, καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ οὐκ ἴσον, ἵνα σὺν αὐτοῖς· *[15]* εἰ δὲ μή, κοινόν τι ἔσται ἐπ' αὐτοῦ καὶ τῶν συναριθμουμένων, κἀκεῖνο πρὸ αὐτοῦ· δεῖ δὲ μηδέν. Οὐδὲ γὰρ οὐδ' ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς κατ' αὐτοῦ, οὐδέ γε ὁ ὕστερος τούτου, ὁ τοῦ ποσοῦ· οὐσιώδης μὲν ὁ τὸ εἶναι ἀεὶ παρέχων, τοῦ δὲ ποσοῦ ὁ τὸ ποσὸν μετ' ἄλλων[a] ἢ ὅ τι μὴ μετ' ἄλλων, *[20]* εἴπερ ἀριθμὸς τοῦτο. Ἐπεὶ καὶ ἡ ἐν τοῖς τοῦ ποσοῦ ἀριθμοῦ πρὸς τὸ ἓν τὴν ἀρχὴν αὐτῶν ἀπομιμουμένη τὴν ἐν τοῖς προτέροις ἀριθμοῖς φύσις πρὸς τὸ ὄντως ἓν οὐκ ἀναλίσκουσα τὸ ἓν οὐδὲ κερματίζουσα τὴν ὑπόστασιν ἔχει, ἀλλὰ δυάδος γενομένης ἔστι μονὰς ἡ πρὸ τῆς δυάδος, καὶ *[25]* οὐχ ἡ ἐν τῇ δυάδι μονὰς ἑκατέρα οὐδ' ἑτέρα ἐκείνη. Τί γὰρ μᾶλλον ὁποτεραοῦν; Εἰ οὖν μηδετέρα αὐτῶν, ἄλλη ἐκείνη καὶ μένουσα οὐ μένει[b]. Πῶς οὖν ἕτεραι ἐκεῖναι; Καὶ πῶς ἡ δυὰς ἕν; Καὶ εἰ ταὐτὸ ἕν, ὅπερ ἐν ἑκατέρᾳ τῇ περιεχομένῃ. Ἢ μετέχειν τῆς πρώτης φατέον, ἄλλας

più giusta e naturale e il regno vero, poiché Egli è il Re della Verità e signore per natura su tutta la stirpe e su tutta la dinastia. *[20]* Più giustamente Egli dovrebbe essere chiamato Re dei re e Padre degli dei[113]: Zeus non ne è che un'immagine, anche perché non si accontentò della contemplazione come suo padre ma imitò l'atto del suo avo, affinché l'essenza diventasse esistenza.

4. *[Le unità sono diverse dall'Uno di cui sono partecipi]*

Che si debba preparare l'ascesa all'Uno, al vero Uno, che non è uno come le altre cose, le quali, essendo molteplici, hanno l'unità soltanto perché partecipano dell'Uno <è necessario invece afferrare l'Uno che non è tale per partecipazione e non è quello che non è più uno di quanto sia molteplice>; che il mondo intelligibile e anche l'Intelligenza *[5]* siano più uno di tutte le altre cose; che nulla sia più vicino all'Uno quanto l'Intelligenza la quale non è, nella sua purezza, l'Uno: <questo> è già stato detto[114]. Che cosa sia l'Uno nella sua purezza e realtà e non in rapporto con altra cosa, noi desideriamo ora contemplarlo, qualora sia possibile. Ma qui intanto è necessario uno slancio verso l'Uno, e non aggiungergli più nulla, ma arrestarsi del tutto *[10]* per non allontanarsi da Lui nemmeno un poco e non cadere nella dualità. Altrimenti tu hai due e non hai l'uno in essi, poiché il due viene dopo l'uno. L'Uno infatti non vuole essere contato con un altro, sia esso uno o un qualsiasi altro numero, anzi non vuole essere contato affatto, poiché Egli è misura e non misurato[115]; e non è eguale agli altri così da unirsi a loro, *[15]* altrimenti, ci sarebbe qualcosa di comune sopra di Lui e dei numeri contati insieme, e questo qualcosa sarebbe prima di Lui, mentre nulla dev'esserci prima di Lui. Nemmeno il «numero essenziale» può essere predicato di Lui, tanto meno il numero che viene dopo di quello, cioè il «numero del quanto». È «essenziale» il numero che fornisce l'essere <agli altri numeri>; è «numero del quanto» quello che, unito agli altri e anche senza essere unito agli altri, fornisce il «quanto», *[20]* finché si tratta solo di un numero. D'altronde, anche l'essenza nei «numeri del quanto» è in rapporto col vero uno, che è il loro principio, in quanto imita l'essenza dei numeri primordiali nel loro rapporto con l'Uno supremo, poiché essa non distrugge né frantuma l'uno; e infatti quando nasce il due, l'unità che è prima del due continua ad esistere; *[25]* e sia le due unità che sono nel due, sia una sola, non sono quella <prima unità>. Perché infatti l'una piuttosto che l'altra? Se dunque essa non è nessuna delle due, ma solo quella di lassù che persiste, non sussiste allora? Come dunque quelle due unità sono diverse da quella? E in che senso il due è anche uno? Ed esso è il medesimo uno che è nelle due unità comprese nel due?

Dobbiamo dire che le due unità partecipano della prima, ma sono

δὲ ἧς *[30]* μετέχουσι, καὶ τὴν δυάδα δέ, καθὸ ἕν, μετέχειν, οὐχ ὡσαύτως δέ· ἐπεὶ οὐδὲ ὁμοίως στρατὸς ἓν καὶ οἰκία. Καὶ αὕτη πρὸς τὸ συνεχὲς οὔτε κατὰ τὸ ὡς εἶναι ἕν, οὔτε κατὰ τὸ ποσὸν ἕν. Ἆρ' οὖν αἱ μὲν μονάδες ἄλλως αἱ ἐν πεντάδι καὶ δεκάδι, τὸ δὲ ἓν τὸ ἐν τῇ πεντάδι πρὸς τὸ ἓν τὸ ἐπὶ τῆς *[35]* δεκάδος τὸ αὐτό; Ἤ, εἰ ναῦς πᾶσα πρὸς πᾶσαν, μικρὰ πρὸς μεγάλην, καὶ πόλις πρὸς πόλιν, καὶ στρατὸς πρὸς στρατόν, ταὐτὸ ἓν καὶ ἐνταῦθα· εἰ δὲ μηδ' ἐκεῖ, οὐδ' ἐνταῦθα. Εἰ γάρ τινες περὶ τούτων ἀπορίαι, ὕστερον.

5. Ἀλλ' ἐπ' ἐκεῖνο ἐπανιτέον λέγουσιν, ὅτι μένει τὸ πρῶτον τὸ αὐτό, κἂν ἐξ αὐτοῦ γίνηται ἕτερα. Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀριθμοῖς μένοντος μὲν τοῦ ἕν, ποιοῦντος δὲ ἄλλου, ὁ ἀριθμὸς γίνεται κατὰ ταὐτό[a]· ἐν δὲ τῷ ὅ ἐστι πρὸ τῶν ὄντων *[5]* μένει μὲν πολὺ μᾶλλον ἐνταῦθα τὸ ἕν· μένοντος δὲ αὐτοῦ οὐκ ἄλλο ποιεῖ, εἰ κατ' αὐτὸ τὰ ὄντα, ἀλλ' ἀρκεῖ αὐτὸ γεννῆσαι τὰ ὄντα. Καὶ ὥσπερ ἐκεῖ ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν ἦν τοῦ πρώτου – τῆς μονάδος – ἐπὶ πᾶσιν εἶδος πρώτως καὶ δευτέρως, καὶ οὐκ ἐπίσης ἑκάστου μεταλαμβάνοντος τῶν ὕστερον αὐτῆς, *[10]* οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἕκαστον μὲν τῶν μετὰ τὸ πρῶτον ἔχει τι ἐκείνου οἷον εἶδος ἐν αὐτῷ. Κἀκεῖ μὲν ἡ μετάληψις τὸ ποσὸν ὑπέστησεν αὐτῶν, ἐνταῦθα δὲ τὸ ἴχνος τοῦ ἑνὸς[b] τὴν οὐσίαν αὐτοῖς ὑπεστήσατο, ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἴχνος ἑνός[c]. Καὶ τὸ εἶναι δὲ τοῦτο – ἡ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία – *[15]* ἀπὸ τοῦ ἓν εἴ τις λέγοι γεγονέναι, τάχ' ἂν τύχοι τοῦ ἀληθοῦς. Τὸ γάρ τοι λεγόμενον ὂν τοῦτο πρῶτον ἐκεῖθεν οἷον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν ἔτι πρόσω ἐλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἴσω ἔστη, καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἑστία ἁπάντων· οἷον ἐν φθόγγῳ ἐναπερείσαντος αὐτὸν τοῦ φωνοῦντος *[20]* ὑφίσταται τὸ ἓν δηλοῦν τὸ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς καὶ τὸ ὂν σημαῖνον τὸ φθεγξάμενον, ὡς δύναται. Οὕτω τοι τὸ μὲν γενομενον, ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι, μίμησιν ἔχοντα ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ῥυέντα· ἡ δὲ ἰδοῦσα καὶ ἐπικινηθεῖσα τῷ θεάματι μιμουμένη ὃ εἶδεν ἔρρηξε φωνὴν τὴν «ὄν» καὶ «τὸ εἶναι» *[25]* καὶ «οὐσίαν» καὶ «ἑστίαν». Οὗτοι γὰρ οἱ φθόγγοι θέλουσι σημῆναι τὴν ὑπόστασιν γεννηθέντος ὠδῖνι τοῦ φθεγγομένου ἀπομιμούμενοι, ὡς οἷόν τε αὐτοῖς, τὴν γένεσιν τοῦ ὄντος.

6. Ἀλλὰ ταῦτα μέν, ὥς τις ἐθέλει, λελέχθω. Τῆς δὲ

differenti *[30]* da quelle di cui partecipano; ed anche il due partecipa dell'unità in quanto è un <due>, ma non allo stesso grado: anche un esercito e una casa[116] non sono uno allo stesso modo: la casa poi, se ha una sua continuità, non è una né per l'essere, né per la quantità. Ma allora le unità che sono nel cinque e quelle che sono nel dieci sono diverse fra loro, mentre l'uno del cinque è identico all'uno *[35]* del dieci?[117] Se confrontiamo nave con nave, una piccola con una grande, o città con città, o esercito con esercito, l'uno è lo stesso anche qui; ma se non è lo stesso lassù, non sarà lo stesso nemmeno quaggiù. Se ci sono alcuni problemi su questi argomenti, saranno affrontati più tardi[118].

5. *[L'Essere è la traccia dell'Uno]*

Eppure si deve risalire a Lui, così dicono, poiché Egli rimane sempre identico a se stesso, anche se da Lui nasce il diverso. Nei numeri l'uno è costante, ma una diversa unità forma gli altri numeri: cioè il numero si forma secondo il suo modello; ma quando si tratta di ciò che è al di sopra degli esseri, *[5]* Colui che, a maggior ragione, persiste, è l'Uno; ma poiché Egli persiste, non è un altro che genera quegli enti secondo quel modello, ma basta Egli solo a generarli. E come, nel caso dei numeri, la forma del primo, dell'uno, si trova in tutti in maniera primaria e secondaria, poiché ciascuno dei numeri dopo l'unità non partecipa dell'uno allo stesso modo, *[10]* così, anche qui, ciascuno degli esseri posteriori al Primo ha in sé come una certa forma di Lui.

Quaggiù la partecipazione all'unità fa nascere il quanto; lassù invece la traccia dell'Uno porta ad esistenza l'Essere, sicché l'Essere è la traccia dell'Uno. E se del termine *einai* – con cui si designa l'essenza – *[15]* si dicesse che esso deriva da *hen*, forse diremmo il vero. Infatti ciò che vien detto *on* è questo primo essere che, procedendo di lì, per così dire, per un po', non volle più andare avanti, ma voltosi indietro prese dimora in se stesso e diventò essenza e focolare di tutte le cose[119]. Se, parlando, uno sta attento al suono, *[20]* accade che il termine *to hen* gli mostra che anche il termine *to on* deriva da *to hen*, richiamandosi, come può, al suono stesso della parola.

E così, ciò che nacque, l'essenza e l'essere, porta in sé l'immagine dell'Uno, in quanto procede dalla sua forza. Ma l'anima, che vide e rimase commossa da quello spettacolo, imitò ciò che vide e pronunciò le parole: *on, einai, [25] ousia, hestia*. Questi suoni vogliono designare la sostanza di ciò che è generato dall'Uno, poiché imitano, come possono, con lo sforzo di esprimersi, la genesi dell'Essere.

6. *[L'Uno è senza forma]*

Su queste parole si dica pure ciò che si vuole. Però, poiché l'essenza

γενομένης οὐσίας εἴδους οὔσης – οὐ γὰρ δὴ ἄλλο τι ἄν τις εἴποι τὸ ἐκεῖθεν γενόμενον – καὶ εἴδους οὐ τινός, ἀλλὰ παντός, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνείδεον *[5]* ἐκεῖνο εἶναι. Ἀνείδεον δὲ ὂν οὐκ οὐσία· τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι· τοῦτο δὲ ὡρισμένον· τὸ δὲ οὐκ ἔστι λαβεῖν ὡς τόδε· ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή, ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον, ὃ τόδε εἴρηκας εἶναι. Εἰ οὖν τὰ πάντα ἐν τῷ γενομένῳ, τί τῶν ἐν τούτῳ ἐκεῖνο ἐρεῖς; Οὐδὲν δὲ τούτων ὂν μόνον ἂν *[10]* λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων. Ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν· ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει – οὐ γὰρ τίθησιν – οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο. Τοῦτο δὲ ποιοῦν οὐδαμοῦ αὐτὸ περιλαμβάνει· γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἄπλετον *[15]* φύσιν περιλαμβάνειν· ὁ γὰρ τοῦτο βουλόμενος ποιεῖν ἀπέστησεν αὐτὸν καὶ τοῦ ὁπωσοῦν καὶ κατὰ βραχὺ εἰς ἴχνος αὐτοῦ ἰέναι· ἀλλ' ὥσπερ τὴν νοητὴν φύσιν βουλόμενος ἰδεῖν οὐδεμίαν φαντασίαν αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὅ ἐστιν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων *[20]* τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται, ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθών, οἷον δ' ἐστὶ τοῦτο ἀφείς. Τὸ δὲ «οἷον» σημαίνοι ἂν τὸ οὐχ οἷον· οὐ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ «οἷον», ὅτῳ μηδὲ τὸ «τι». Ἀλλὰ ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδῖσιν ἀποροῦμεν ὅ τι χρὴ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, *[25]* καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα. Τάχα δὲ καὶ τὸ «ἓν» ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἕν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον, ἀσαφέστερον *[30]* ἂν γίνοιτο τοῦ εἰ μή τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ· τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ, ὃ πάντων[a] ἁπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἷόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης, *[35]* ὅτι μηδὲ ἀκουστὸν ἐκεῖνο μηδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εἶναι, ἀλλ' εἴπερ τινί, τῷ ὁρῶντι. Ἀλλ' εἰ τὸ ὁρῶν εἶδος ζητεῖ βλέπειν, οὐδὲ τοῦτο εἴσεται.

7. Ἢ ἐπειδὴ διττὸν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ βλέπειν, οἷον ἐπὶ ὀφθαλμοῦ – τὸ μὲν γάρ ἐστιν ὅραμα αὐτῷ τὸ εἶδος τὸ τοῦ αἰσθητοῦ,

generata è forma – non si può dire altro di ciò che nasce di là – e forma non di qualcosa, ma del tutto, sicché non ne avanza nessun'altra, è necessario che l'Uno sia senza forma *[5]*. Il quale, non essendo forma, non è essenza, poiché l'essenza dev'essere un qualcosa, cioè un definito; l'Uno, invece, non si può coglierlo come «questa cosa qui», poiché allora non sarebbe principio, ma sarebbe soltanto ciò di cui dici «questa cosa qui». Ma se tutto ciò che è determinato appartiene al diveniente, quale determinazione sceglierai per assegnarla a Lui? E poiché non è alcuna di esse, *[10]* potrai dire soltanto che Egli è al di là di esse. Queste sono gli esseri e l'Essere: perciò Egli è al di là dell'Essere. L'«al di là dell'Essere» non enuncia un «questo» – non pone nulla, infatti, di determinato – e non dice nemmeno un suo nome[120], ma esprime soltanto il «non-questo». Facendo così non si afferra affatto l'Uno, perché è ridicolo cercare di afferrare ciò che per natura è infinito: *[15]* chi volesse farlo, si precluderebbe la via che conduce, comunque sia e per poco, a una traccia di Lui.

Ma come colui che voglia contemplare l'essenza intelligibile non deve avere in sé alcuna percezione del sensibile, e solo così potrà contemplare ciò che è al di là del sensibile, così colui che voglia contemplare *[20]* ciò che è al di là dell'Intelligibile, potrà vedere solo dopo aver eliminato tutto ciò che è intelligibile. Che Egli esista può impararlo per mezzo dell'Intelligenza; ma come Egli sia lo imparerà eliminando ogni Intelligibile. Il «come» non può significare il «non-come», poiché il «come» non c'è in colui che non ha nemmeno il «che». Ma noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'Ineffabile *[25]* ed escogitiamo dei nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile, a noi stessi. Forse, anche il nome «Uno» non è altro che la negazione del molteplice. Perciò anche i Pitagorici, fra loro, lo chiamarono simbolicamente Apollo per significare la negazione della molteplicità <*a-pollon*>[121]: infatti, se l'Uno, sia come nome che come cosa significata, avesse un senso positivo, esso sarebbe meno chiaro *[30]* che se non gli si desse alcun nome.

Forse il nome «Uno» gli fu dato affinché l'indagatore, cominciando da ciò che significa la massima semplicità, finisse poi col negargli anche questo, pensando che esso, benché scelto felicemente dal suo inventore, non era degno di rivelare quella natura; *[35]* poiché Colui non può essere compreso né con l'udito né da chi ascolta, ma, se mai, da una visione. Ma nemmeno la visione, se volesse contemplare una forma, potrebbe conoscerlo.

7. *[L'Intelligenza vede una luce tutta interiore]*

Anche il vedere in atto è duplice, come nell'occhio: da un lato è la sua visione, cioè la figura della cosa sensibile; dall'altro è il mezzo

τὸ δὲ δι' οὗ ὁρᾷ τὸ εἶδος αὐτοῦ, ὃ καὶ αὐτὸ αἰσθητόν ἐστιν αὐτῷ, ἕτερον ὂν τοῦ εἴδους, αἴτιον δὲ τῷ *[5]* εἴδει τοῦ ὁρᾶσθαι, ἐν μὲν τῷ εἴδει καὶ ἐπὶ τοῦ εἴδους συνορώμενον· διὸ οὐκ ἐναργῆ τότε δίδωσι τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ, ἅτε τοῦ ὄμματος τετραμμένου πρὸς τὸ πεφωτισμένον· ὅταν δὲ μηδὲν ἄλλο ᾖ παρ' αὐτό, ἀθρόᾳ εἶδε προσβολῇ, καίτοι καὶ τότε εἶδεν ἐπερειδόμενον ἄλλῳ, μόνον δὲ αὐτὸ *[10]* γενόμενον, μὴ πρὸς ἑτέρῳ, οὐ δύναται ἡ αἴσθησις λαβεῖν. Ἐπεὶ καὶ τοῦ ἡλίου τὸ φῶς τὸ ἐν αὐτῷ τάχ' ἂν τὴν αἴσθσιν ἐξέφυγεν, εἰ μὴ ὄγκος ἐπέκειτο αὐτῷ στερεώτερος. Εἰ δέ τις φῶς πᾶν εἶναι αὐτὸν λέγοι, τοῦτο ἄν τις λάβοι πρὸς δήλωσιν τοῦ λεγομένου· ἔσται γὰρ φῶς ἐν οὐδενὶ εἴδει τῶν *[15]* ἄλλων ὁρωμένων, καὶ ἴσως ὁρατὸν μόνον· τὰ γὰρ ἄλλα ὁρατὰ οὐ φῶς μόνον. Οὕτω τοίνυν καὶ ἡ τοῦ νοῦ ὄψις· ὁρᾷ μὲν καὶ αὕτη δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντος ὁρᾷ· νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν ἧττον αὐτὸ ὁρᾷ· εἰ δ' ἀφήσει *[20]* τὰ ὁρώμενα καὶ δι' οὗ εἶδεν εἰς αὐτὸ βλέποι, φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι. Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ὡς ἔξω ὂν δεῖ τὸν νοῦν τοῦτο τὸ φῶς βλέπειν, πάλιν ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἰτέον, ὅς ποτε καὶ αὐτὸς οὐ τὸ ἔξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἴσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἔξω οἰκεῖόν τι καὶ μᾶλλον στιλπνότερον *[25]* ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται, ἢ νύκτωρ ἐν σκότῳ πρὸ αὐτοῦ[a] ἐξ αὐτοῦ προπηδήσαντος, ἢ ὅταν μηδὲν ἐθελήσας τῶν ἄλλων βλέπειν προβάλλοιτο πρὸ αὐτοῦ τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν τὸ φῶς ὅμως προφέρων, ἢ καὶ πιέσαντος τοῦ ἔχοντος τὸ ἐν αὐτῷ φῶς ἴδοι. Τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ καὶ μάλιστα τότε *[30]* ὁρᾷ· φῶς γὰρ ὁρᾷ· τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν. Οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω μηδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν «ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ».

8. Ἢ οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν· οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν· οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς *[5]* ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεὶς τοῦ ὁρίζοντος – ἐξ

attraverso il quale esso vede quella figura, e anch'esso è percepibile dall'occhio, ma è diverso dalla figura ed è causa, *[5]* per la figura, del suo esser vista, ed è visto insieme con la figura e nella figura, perciò esso non può essere per sé solo distintamente percepito, in quanto l'occhio è rivolto all'oggetto illuminato; ma se l'occhio non vede nulla al di là di esso, allora vede in un'improvvisa intuizione il solo mezzo luminoso; eppure anche allora lo vede in quanto si appoggia su un altro oggetto; ma se invece fosse solo in se stesso *[10]* e non poggiasse su un altro oggetto, la percezione non potrebbe coglierlo. Anche la luce del sole, quella che è in esso, sfuggirebbe alla percezione, se una massa solida non gli facesse da base. Ma se consideriamo il sole soltanto come luce, ciò servirebbe a chiarire quello che ho detto, perché allora esso non sarebbe una luce inerente in una figura *[15]* di altre cose viste, ma sarebbe visibile di per sé, poiché gli altri oggetti visibili non sono soltanto luce.

Allo stesso modo è la vista dell'Intelligenza: anch'essa vede, per mezzo di un'altra luce, gli oggetti illuminati da quella prima luce superiore e in essi vede veramente la luce; ma se si piega in giù, verso la natura delle cose illuminate, la vede meno chiaramente; ma se l'Intelligenza rigetta *[20]* le cose visibili e guarda attraverso il mezzo per cui vide, vede la luce e la sorgente della luce. Ma poiché l'Intelligenza deve guardare questa luce non come se fosse esteriore, è necessario tornare al paragone dell'occhio, il quale, talora, sa riconoscere, anch'esso, non una luce esterna ed estranea, ma una luce anteriore a quella esterna che esso contempla, per qualche istante, come qualcosa di intimo e più splendente, *[25]* o durante la notte, nel buio quand'essa si effonde da lui davanti a lui; o quando rifiutandosi di vedere altre cose abbassa le palpebre e pure emana da sé una sua luce; oppure quando comprime l'occhio e vede la luce che ha in sé. Allora l'occhio, pur non vedendo, vede, anzi proprio allora *[30]* vede, poiché vede luce; mentre le altre cose, pur essendo affini alla luce, non sono luce.

Allo stesso modo anche l'Intelligenza, separandosi da tutte le altre cose e raccogliendosi nella sua interiorità, non vede più nulla e giunge a contemplare quella luce che non è «altra in altro» ma è, sola e pura, in sé e per sé e splende all'improvviso in se stessa così da far dubitare se sia apparsa dal di fuori o dal di dentro, e da far dire, quando sia scomparsa: «ma era dentro dunque, o non era dentro[122]»?

8. *[Donde appare la Luce?]*

Non è necessario cercare da dove essa appaia, poiché questo «da dove» non esiste: essa infatti non viene né va, ma appare e non appare: perciò non dobbiamo inseguirla ma aspettarla tranquillamente finché essa non si riveli, preparandoci ad essere spettatori, come un occhio *[5]* che è in attesa del sorgere del sole, il quale, levandosi dall'orizzonte

ὠκεανοῦ φασιν οἱ ποιηταί – ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν. Οὑτοσὶ δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχήσει πόθεν; Καὶ τί ὑπερβαλὼν φανήσεται; Ἢ αὐτὸν ὑπερσχὼν τὸν νοῦν τὸν θεώμενον· ἐστήξεται μὲν *[10]* γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θέαν εἰς οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς, στὰς δὲ καὶ οἷον πληρωθεὶς μένους εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίω γενόμενον ἑαυτὸν καὶ ἐπιστίλβοντα, ὡς ἐγγὺς ὄντος αὐτοῦ. Ὁ δὲ οὐκ ἦει, ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών· *[15]* ὤφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθών, ἀλλὰ πρὸ ἁπάντων παρών, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν. Εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπιόντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ δεῖ μένειν καὶ ποῦ ἐκεῖνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί. Καὶ εἰ οἷόν τε ἦν καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μένειν μηδαμοῦ – οὐχ ὅτι ἐν τόπῳ· οὐδὲ γὰρ *[20]* οὐδ' αὐτὸς ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὅλως μηδαμοῦ – ἦν ἂν ἀεὶ ἐκεῖνον βλέπων· καίτοι οὐδὲ βλέπων, ἀλλ' ἓν ἐκείνῳ ὢν καὶ οὐ δύο. Νῦν δέ, ὅτι ἐστὶ νοῦς, οὕτω βλέπει, ὅτε βλέπει, τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. Θαῦμα δή, πῶς οὐκ ἐλθὼν πάρεστι, καὶ πῶς οὐκ ὢν οὐδαμοῦ οὐδαμοῦ οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν. Ἔστι μὲν *[25]* οὖν οὑτωσὶ αὐτόθεν θαυμάσαι, τῷ δὲ γνόντι, τὸ ἐναντίον εἴπερ ἦν, θαυμάσαι· μᾶλλον δὲ οὐδὲ δυνατὸν εἶναι, ἵνα τις καὶ θαυμάσῃ. Ἔχει δὲ ὧδε·

9. πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιηκότι ἢ ἐν ἄλλῳ, εἴπερ εἴη τι μετὰ τὸ ποιῆσαν αὐτό· ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου καὶ πρὸς τὴν γένεσιν δεηθὲν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ· διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ. *[5]* Πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' ἐν πρώτοις[a] ἐν τοῖς προτέροις καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχὴν ὄν[b]. Ἀρχὴ δέ, ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ· μὴ ἔχουσα δ' ἐν ὅτῳ αὕτη τῶν ἄλλων ὄντων ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ἄλλα περιείληφε *[10]* πάντα αὐτή· περιλαβοῦσα δὲ οὔτ' ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη. Ἔχουσα δὴ καὶ αὐτὴ οὐκ ἐχομένη οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν· εἰ γὰρ μὴ ἔστιν, οὐκ ἔχει. Εἰ δὲ μὴ ἔχεται, οὐκ ἔστιν· ὥστε ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, τῷ μὲν μὴ περιέχεσθαι οὐκ οὖσα, τῷ δ' εἶναι παντὸς ἐλευθέρα οὐδαμοῦ *[15]* κωλυομένη εἶναι. Εἰ γὰρ αὖ κεκώλυται, ὥρισται ὑπ' ἄλλου, καὶ τὰ ἐφεξῆς ἄμοιρα αὐτοῦ, καὶ μέχρι τούτου ὁ θεός, καὶ οὐδ' ἂν ἔτι ἐφ' αὐτοῦ,

– dall'Oceano, sostengono i poeti[123] – si fa cogliere dagli occhi nostri.

Ma Egli, di cui il sole è un'immagine[124], donde sorgerebbe?

E che cosa sorpasserebbe per apparire? Egli deve sorpassare l'Intelligenza contemplante; e l'Intelligenza rimarrà immobile *[10]* nella sua contemplazione, guardando a null'altro fuorché alla Bellezza, rivolgendo e donando lassù tutta se stessa; e intanto ritta e piena di vigore, vede[125] anzitutto se stessa fatta bella e splendente perché è vicina a Lui. Egli però non venne – come qualcuno si sarebbe aspettato –, o meglio Egli venne come uno che non viene: *[15]* fu visto infatti pur non essendo venuto: anzi, Egli era presente prima che l'Intelligenza arrivasse. L'Intelligenza, invece, è «colei che viene» ed è anche «colei che va», poiché non sa dove fermarsi, e nemmeno sa dove Egli si fermi, poiché l'Uno non ha dimora alcuna.

Se fosse possibile anche all'Intelligenza non dimorare in alcun luogo – non in senso spaziale, poiché *[20]* l'Intelligenza non è affatto in un luogo, ma in nessun luogo assolutamente –, l'Intelligenza sarebbe sempre lì a contemplarlo; o meglio, non contemplerebbe ma sarebbe una cosa sola con Lui, e non due. Ma poiché è Intelligenza, contempla, quando contempla, mediante la non-Intelligenza che è in lei. È davvero un miracolo: Egli non arriva ed è presente! Egli non è in nessun luogo, eppure non c'è luogo dov'Egli non sia! C'è *[25]* da meravigliarsi in un primo tempo; ma chi lo conosce si meraviglierebbe del contrario; o meglio, il contrario non sarebbe possibile perché uno se ne meravigli. Ecco la verità[126].

9. *[Il corpo è nell'anima e l'anima nell'Intelligenza]*

Tutto ciò che è generato da un altro o rimane in colui che lo ha generato, oppure esiste in un altro, nel caso che esista qualcosa oltre il generante stesso: egli infatti, essendo generato da un altro, del quale ha bisogno per nascere, ne ha bisogno in ogni caso. Appunto perciò egli è anche «in un altro»[127]. *[5]* Per conseguenza, le cose ultime stanno nelle penultime e queste nelle prime, le une nelle altre, sino al Primo che è il Principio. Ma il Principio, non avendo nulla prima di sé, non ha nulla in cui inerire e, non avendo nulla in cui essere, mentre le altre cose sono in quelle che le precedono, le abbraccia tutte, *[10]* ma, poiché le abbraccia, non si dissolve in esse ma le possiede senza essere posseduto.

Se le possiede senza esserne posseduto, non c'è punto dov'Egli non sia: poiché, se Egli non ci fosse, non lo possiederebbe, perché, dove non è posseduto, non è: perciò Egli è e non è: per il fatto di non esserne compreso, non è, e per il fatto di esser libero da tutto, non può *[15]* essere ostacolato da nulla. Se ne fosse ostacolato, Egli sarebbe ostacolato da un altro, e le cose che vengono dopo di Lui non parteciperebbero di Lui: Dio stesso arriverebbe solo a quel limite e non sarebbe più per

ἀλλὰ δουλεύων τοῖς μετ' αὐτόν. Τὰ μὲν οὖν ἔν τινι ἐκεῖ ἐστιν, οὗ ἐστιν· ὅσα δὲ μὴ πού, οὐκ ἔστιν ὅπου μή. Εἰ γὰρ μὴ ἐνθαδί, δῆλον ὅτι ἄλλος [20] αὐτὸν κατέχει τόπος, καὶ ἐνθαδὶ ἐν ἄλλῳ, ὥστε ψεῦδος τὸ οὐ πού. Εἰ οὖν ἀληθὲς τὸ οὐ πού καὶ ψεῦδος τὸ πού, ἵνα μὴ ἐν ἄλλῳ, οὐδενὸς ἂν ἀποστατοῖ. Εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατεῖ οὐ πού ὤν, πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ. Οὐδὲ γὰρ τὸ μέν τι αὐτοῦ ὡδί, τὸ δὲ ὡδί· οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ὡδί· ὥστε [25] ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἑνὸς[c] ἔχοντος αὐτὸ οὐδ' αὖ μὴ ἔχοντος· ἐχομένου ἄρα ὁτουοῦν. Ὅρα δὲ καὶ τὸν κόσμον, ὅτι, ἐπεὶ μηδεὶς κόσμος πρὸ αὐτοῦ, οὐκ ἐν κόσμῳ αὐτὸς οὐδ' αὖ ἐν τόπῳ· τίς γὰρ τόπος πρὶν κόσμον εἶναι; Τὰ δὲ μέρη ἀνηρτημένα εἰς αὐτὸν καὶ ἐν ἐκείνῳ. Ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' [30] ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῷ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦς δὲ ἐν ἄλλῳ· τούτου δὲ οὐκέτι ἄλλο, ἵν' ἂν ἦν ἐν αὐτῷ· οὐκ ἐν ὁτῳοῦν ἄρα· ταύτῃ οὖν οὐδαμῇ. Ποῦ οὖν τὰ ἄλλα; ἐν αὐτῷ. Οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων οὔτε αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἐστιν οὐδὲ ἔστιν οὐδὲν [35] ἔχον αὐτό, ἀλλ' αὐτὸ ἔχει τὰ πάντα. Διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Διὸ καὶ ἀγαθώτερα ἕτερα ἑτέρων, ὅτι καὶ μᾶλλον ὄντα ἕτερα ἑτέρων.

10. Ἀλλὰ σὺ μή μοι δι' ἑτέρων αὐτὸ ὅρα· εἰ δὲ μή, ἴχνος ἂν ἴδοις, οὐκ αὐτό· ἀλλ' ἐννόει, τί ἂν εἴη τοῦτο, ὃ ἔστι λαβεῖν ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν καθαρὸν οὐδενὶ μιγνύμενον μετεχόντων ἁπάντων αὐτοῦ μηδενὸς ἔχοντος αὐτό· ἄλλο μὲν γὰρ [5] οὐδὲν τοιοῦτον, δεῖ δέ τι τοιοῦτον εἶναι. Τίς ἂν οὖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἕλοι ὁμοῦ πᾶσαν; Εἰ γὰρ ὁμοῦ πᾶσαν, τί ἄν τις αὐτοῦ διαφέροι; Κατὰ μέρος ἄρα; Ἀλλὰ προσβαλεῖς μὲν ἀθρόως ὁ προσβάλλων, ὅλον δὲ οὐκ ἀπαγγελεῖς· εἰ δὲ μή, νοῦς νοῶν ἔσῃ, κἂν τύχῃς, ἐκεῖνος δὲ[a] ἐκφεύξεται, [10] μᾶλλον δὲ σὺ αὐτόν. Ἀλλ' ὅταν μὲν ὁρᾷς, ὅλον βλέπε· ὅταν δὲ νοῇς, ὅ τι ἂν μνημονεύσῃς αὐτοῦ, νόει, ὅτι τἀγαθόν —ζωῆς γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἴτιος δύναμις ὤν, ἀφ' οὗ ζωὴ

se stesso, ma dipenderebbe dalle cose che vengono dopo di Lui. Insomma, le cose che sono in qualcosa sono là dove è ciò cui esse ineriscono; quelle invece che non hanno un «dove», non c'è punto dove esse non siano. Infatti, se Egli non fosse qui, è evidente che un altro *[20]* spazio lo conterrebbe, ma se fosse qui, sarebbe «in un altro», sicché sarebbe falso dire che «Egli non è qui». Ora, è vero che «Egli non è in un luogo», ed è falso che «Egli è in un luogo» – in modo che non sia in un altro –, Egli non può essere lontano da nulla[128]. Se poi non è lontano da nulla, pur non essendo in qualche luogo, Egli sarà allora se stesso ovunque[129]. Infatti non è possibile che una sua parte sia qui e un'altra lì; ma neppure come tutto Egli è qui. Egli è dunque *[25]* tutto ovunque[130], poiché nessuna cosa lo possiede, e tuttavia ognuna lo possiede: perciò ogni cosa è da Lui posseduta.

Ed ora guarda anche il mondo: poiché prima di esso non esiste nessun mondo, esso non è in un mondo e nemmeno è in un luogo; poiché quale luogo può esserci prima del mondo? Le sue parti, invece, sono sospese ad esso e in esso. Ma l'Anima non è in esso; il mondo, invece, *[30]* è nell'Anima; nemmeno il corpo fa da luogo all'anima. L'Anima, invece, è nell'Intelligenza; e il corpo è nell'anima[131]; e l'Intelligenza è in un Altro, ma oltre questo non c'è un altro, nel quale l'Ultimo possa esistere. L'Ultimo dunque non è in nessuno, e perciò non è in nessun luogo.

Dove sono allora le altre cose? In Lui. Egli non si è dunque allontanato dalle altre cose né risiede in esse, e non c'è nulla *[35]* che lo racchiuda in sé, ma Egli tutte in sé le racchiude. Egli è perciò anche il Bene per tutte le cose, poiché tutte e sono e sono congiunte a Lui, ciascuna a suo modo. E inoltre, le une sono migliori delle altre, in quanto sono più enti delle altre.

10. *[L'Uno è il Bene, il Primo e il Principio]*

Tu non devi però contemplarlo attraverso altre cose: altrimenti, tu contempleresti una sua traccia, non Lui stesso. Rifletti invece su ciò che sia Colui che si può afferrare solo in se stesso, nella sua purezza e autenticità, Colui di cui tutte le cose partecipano e che da nessuna è posseduto. E poiché non esiste *[5]* nulla di eguale, dev'esserci tuttavia qualcosa di simile. Chi potrebbe abbracciare tutt'intera la sua potenza? E chi la potesse abbracciare, in che cosa, differirebbe da Lui? Soltanto parzialmente? No. Pur slanciandoti di colpo con grande fervore, mai potresti averne una piena rivelazione; altrimenti saresti Intelligenza pensante e, pur raggiungendolo, Egli ti sfuggirà, *[10]* o meglio, tu sfuggirai a Lui. Ma qualora tu lo veda, guardalo nella sua pienezza; e se lo pensi, tutto ciò che ricordi di Lui, pensa che Egli è il Bene, poiché Egli è la potenza che crea la vita saggia e intellettiva[132], da cui derivano la vita

καὶ νοῦς – ὅτι οὐσίας[b] καὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἕν – ἁπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον – ὅτι ἀρχή – ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα· ἀπ' [15] αὐτοῦ κίνησις ἡ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ, ἀπ' αὐτοῦ[c] στάσις, ὅτι αὐτὸς μὴ ἐδεῖτο· οὐ γὰρ κινεῖται οὐδ' ἕστηκεν· οὐδὲ γὰρ εἶχεν οὔτε ἐν ᾧ στήσεται οὔτε ἐν ᾧ κινηθήσεται· περὶ τί γὰρ ἢ πρὸς τί ἢ ἐν τίνι; Πρῶτος γὰρ αὐτός. Ἀλλ' οὐδὲ πεπερασμένος εἶναι[d]· ὑπὸ τίνος γάρ; Ἀλλ' οὐδ' ἄπειρος [20] ὡς μέγεθος· ποῦ γὰρ ἔδει προσελθεῖν[e] αὐτὸν ἢ ἵνα τί γένηται αὐτῷ οὐδενὸς δεομένῳ; Τὸ δ' ἄπειρον ἢ δύναμις[f] ἔχει· οὐ γὰρ ἄλλως ποτὲ οὐδ' ἐπιλείψει, ὅπου καὶ τὰ μὴ ἐπιλείποντα δι' αὐτόν.

11. Καὶ τὸ ἄπειρον τούτῳ τῷ μὴ πλέον ἑνὸς εἶναι μηδὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὁριεῖ τι τῶν ἑαυτοῦ· τῷ γὰρ ἓν εἶναι οὐ μεμέτρηται οὐδ' εἰς ἀριθμὸν ἥκει. Οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὑτὸ πεπέρανται· ἐπεὶ οὕτως ἂν εἴη καὶ δύο. Οὐδὲ σχῆμα [5] τοίνυν, ὅτι μηδὲ μέρη, οὐδὲ μορφή. Μὴ τοίνυν ζήτει θνητοῖς ὄμμασι τοῦτο, οἷόν φησιν ὁ λόγος, μηδ' ὅτι οὕτως ἐστὶν ἰδεῖν, ὡς ἂν τις ἀξιώσειε πάντα αἰσθητὰ εἶναι[a] ὑπολαμβάνων – τὸ μάλιστα[b] πάντων ἀναιρεῖ. Ἃ γὰρ ἡγεῖταί τις εἶναι μάλιστα, ταῦτα μάλιστα οὐκ ἔστι· τὸ δὲ μέγα ἧττόν [10] ἐστι. Τὸ δὲ πρῶτον ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ κυριώτερον αὖ τῆς οὐσίας· ὥστε ἀντιστρεπτέον τὴν δόξαν· εἰ δὲ μή, καταλελείψη ἔρημος θεοῦ, οἷον οἱ ἐν ταῖς ἑορταῖς ὑπὸ γαστριμαργίας πλήσαντες ἑαυτούς, ὧν οὐ θέμις λαβεῖν τοὺς εἰσιόντας πρὸς τοὺς θεούς, νομίσαντες μᾶλλον ἐκεῖνα [15] ἐναργέστερα εἶναι τῆς θέας τοῦ θεοῦ, ᾧ ἑορτάζειν προσήκει, οὐ μετέσχον τῶν ἐκεῖ ἱερῶν. Καὶ γὰρ ἐν τούτοις τοῖς ἱεροῖς ὁ θεὸς οὐχ ὁρώμενος ἀπιστεῖσθαι ποιεῖ ὡς οὐκ ὢν τοῖς ἐναργὲς νομίζουσι μόνον, ὃ τῇ σαρκὶ μόνον ἴδοιεν· οἷον εἴ τινες διὰ βίου κοιμώμενοι ταῦτα μὲν πιστὰ καὶ [20] ἐναργῆ νομίζοιεν τὰ ἐν τοῖς ὀνείρασιν, εἰ δέ τις αὐτοὺς ἐξεγείρειεν, ἀπιστήσαντες τοῖς διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀνεῳγότων ὀφθεῖσι πάλιν καταδαρθάνοιεν.

12. Χρὴ δὲ βλέπειν ᾧ ἕκαστα δεῖ αἰσθάνεσθαι, ὀφθαλμοῖς μὲν ἄλλα, ὠσὶ δὲ ἕτερα, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως· καὶ τῷ νῷ πιστεύειν

e l'Intelligenza, l'essenza e l'essere; pensa che è l'Uno, poiché è semplice e primo; pensa che è il Principio, poiché da Lui hanno origine tutte le cose; *[15]* da Lui, e non in Lui, è il movimento primo; da Lui è il riposo, poiché Egli non ne ha bisogno[133]: Egli infatti non è in moto né in riposo, perché non avrebbe un punto in cui riposare, né uno spazio in cui muoversi[134]: intorno a che cosa si moverebbe, o verso quale punto, o dentro quale spazio? Poiché Egli stesso è il Primo.

Ma neppure Egli è limitato. Da chi lo sarebbe? E nemmeno è illimitato *[20]* come grandezza. Dove avrebbe bisogno di estendersi e che cosa diventare, dato che non ha bisogno di nulla? Egli possiede l'infinitezza[135] in quanto potenza, poiché né attinge altrove, né si esaurisce, poiché anche le cose che non si esauriscono sono tali per opera sua.

11. *[La grandezza fisica ha un minimo di esistenza]*

La sua infinitezza dipende dal fatto che Egli non è «più di uno» e che non c'è nulla che possa limitare qualcuna delle cose che sono in Lui; proprio perché è Uno, Egli non è né misurabile né numerabile. Egli non trova un limite né in altri né in se stesso, poiché, se così fosse, sarebbe dualità. Non ha dunque figura, *[5]* in quanto non ha parti, né forma[136].

Non cercarlo dunque con occhi mortali, come il nostro discorso va dicendo; e non credere di poterlo vedere come pretenderebbe chi suppone che tutte le cose siano sensibili e nega ciò che vale più di ogni cosa. In realtà, sono proprio le cose che si credono come le maggiormente esistenti quelle che non esistono affatto. *[10]* Ma il Primo è sorgente dell'Essere ed è molto superiore all'essenza.

Dobbiamo dunque capovolgere quell'opinione; altrimenti rimarrai privo di Dio e sarai simile a quelle persone[137] che, nelle cerimonie religiose, riempitesi dei cibi che sono vietati a coloro che si avvicinano agli dei, credono che quei cibi *[15]* siano più reali della contemplazione del dio, e non partecipano affatto ai sacri riti com'è giusto assistervi.

Così, anche in questi riti spirituali, poiché Dio non è visto con gli occhi, insorge il dubbio che egli non ci sia in coloro che ammettono come cosa veramente esistente soltanto ciò che vedono con la carne. È come se alcuni, addormentati per tutta la vita, credessero come reale *[20]* ed evidente ciò che appare nei loro sogni; e se qualcuno li svegliasse, non crederebbero a quanto vedono ad occhi aperti e tornerebbero a dormire.

12. *[L'aspirazione al Bene è antica e inconscia]*

Bisogna osservare con quale organo le cose devono essere percepite: alcune con gli occhi, altre con gli orecchi, e così via le altre. E bisogna

ἄλλα ὁρᾶν, καὶ μὴ τὸ νοεῖν ἀκούειν νομίζειν ἢ ὁρᾶν, ὥσπερ ἂν εἰ τοῖς ὠσὶν ἐπιτάττοιεν βλέπειν, καὶ τὰς *[5]* φωνὰς οὐκ εἶναι, ὅτι μὴ ὁρῶνται. Χρὴ δὲ ἐννοεῖν, ὡς εἰσιν ἐπιλελησμένοι, οὗ καὶ ἐξ ἀρχῆς εἰς νῦν ποθοῦσι καὶ ἐφίεν ται αὐτοῦ. Πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ, ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἰδέναι[a]. Καὶ τοῦ μὲν καλοῦ ἤδη οἷον εἰδόσι καὶ *[10]* ἐγρηγορόσιν ἡ ἀντίληψις καὶ τὸ θάμβος, καὶ τοῦ ἔρωτος ἡ ἔγερσις· τὸ δ' ἀγαθόν, ἅτε πάλαι παρὸν εἰς ἔφεσιν σύμφυτον, καὶ κοιμωμένοις πάρεστι καὶ οὐ θαμβεῖ ποτε ἰδόντας, ὅτι σύνεστιν ἀεὶ καὶ οὐ ποτὲ ἡ ἀνάμνησις· οὐ μὴν ὁρῶσιν αὐτό, ὅτι κοιμωμένοις πάρεστι. Τοῦ δὲ καλοῦ ὁ ἔρως, ὅταν παρῇ, *[15]* ὀδύνας δίδωσιν, ὅτι δεῖ ἰδόντας ἐφίεσθαι. Δεύτερος ὢν οὗτος ὁ ἔρως καὶ ἤδη συνιέντων μᾶλλον δεύτερον μηνύει τὸ καλὸν εἶναι· ἡ δὲ ἀρχαιοτέρα τούτου καὶ ἀναίσθητος ἔφεσις ἀρχαιότερόν φησι καὶ τἀγαθὸν εἶναι καὶ πρότερον τούτου. Καὶ οἴονται δὲ τἀγαθὸν λαβόντες ἀρκεῖν αὐτοῖς ἅπαντες· *[20]* εἰς γὰρ τὸ τέλος ἀφῖχθαι· τὸ δὲ καλὸν οὔτε πάντες εἶδον γενόμενον, τό τε καλὸν[b] αὐτῷ οἴονται εἶναι, ἀλλ' οὐκ αὐτοῖς, οἷα καὶ τὸ τῇδε κάλλος· τοῦ γὰρ ἔχοντος τὸ κάλλος εἶναι. Καὶ καλοῖς εἶναι δοκεῖν ἀρκεῖ, κἂν μὴ ὦσι· τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δόξῃ ἐθέλουσιν ἔχειν. Ἀντιποιοῦνται γὰρ μάλιστα τοῦ *[25]* πρώτου, καὶ φιλονεικοῦσι καὶ ἐρίζουσι τῷ καλῷ, ὡς καὶ αὐτῷ γεγονότι ὥσπερ αὐτοί· οἷον εἴ τις ὕστερος ἀπὸ βασιλέως τῷ μετὰ βασιλέα εἰς ἀξίωσιν ἴσην βούλοιτο ἰέναι, ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἐκείνῳ γεγενημένος, ἀγνοῶν ὡς ἀνήρτηται μὲν καὶ αὐτὸς εἰς βασιλέα, ἔστι δὲ ἐκεῖνος πρὸ *[30]* αὐτοῦ. Ἀλλ' οὖν ἡ τῆς πλάνης αἰτία τὸ μετέχειν ἄμφω τοῦ αὐτοῦ καὶ πρότερον τὸ ἓν ἀμφοτέρων εἶναι, καὶ ὅτι κἀκεῖ τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτὸ οὐ δεῖται τοῦ καλοῦ, τὸ δὲ καλὸν ἐκείνου. Καὶ ἔστι δὲ τὸ μὲν ἤπιον καὶ προσηνὲς καὶ ἁβρότερον καί, ὡς ἐθέλει τις, παρὸν αὐτῷ· τὸ δὲ θάμβος ἔχει *[35]* καὶ ἔκπληξιν καὶ συμμιγῆ τῷ ἀλγύνοντι τὴν ἡδονήν. Καὶ γὰρ αὖ καὶ ἕλκει ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ τοὺς οὐκ εἰδότας, ὥσπερ ἀπὸ πατρὸς τὸ ἐρώμενον· νεώτερον γάρ· τὸ δὲ πρεσβύτερον οὐ χρόνῳ, ἀλλὰ τῷ ἀληθεῖ, ὃ καὶ τὴν δύναμιν προτέραν ἔχει· πᾶσαν γὰρ ἔχει· τὸ γὰρ μετ' αὐτὸ οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ὅση μετ' *[40]* αὐτὸν καὶ ἀπ' αὐτοῦ. Ὥστε ἐκεῖνος καὶ ταύτης κύριος, οὐ δεηθεὶς οὗτος τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων, ἀλλὰ πᾶν καὶ ὅλον ἀφεὶς τὸ γενόμενον,

anche essere persuasi che altre cose si vedono con l'Intelligenza, e non credere che il pensare sia un vedere o un udire, e poi dicessimo che [5] i suoni non esistono perché non si vedono.

Occorre anche riflettere che gli uomini hanno dimenticato ciò che essi, dal principio sino ad ora, desiderano ed amano. Tutte le cose infatti tendono a Lui e lo desiderano per necessità naturale, come se presagissero che senza di Lui non possono essere. La bellezza viene colta da coloro che già conoscono [10] o sono svegli, e il loro stupore e il loro risveglio sono opera di Eros; il Bene, invece, che è presente da molto tempo come oggetto di un'aspirazione innata, è presente anche in coloro che dormono e non fa stupire chi lo vede, poiché è sempre con noi e non c'è bisogno che ce ne ricordiamo: anche in coloro che non lo vedono perché sono addormentati, Egli è presente.

Ma l'Eros della bellezza, quando è presente, [15] eccita le doglie poiché, al vederlo, dobbiamo desiderarlo. Essendo secondo, e appartenendo a chi già conosce, l'Eros mostra di essere una cosa di secondo grado, ma l'aspirazione al Bene, essendo più antica ed inconscia, fa capire che il Bene è più antico e anteriore al Bello. E poi, quando hanno raggiunto il Bene, tutti pensano di esserne soddisfatti, [20] poiché sono giunti così al loro fine; non tutti, invece, vedono la bellezza e, quando sia venuta, credono che il Bello esista per sé e non per loro, come avviene anche per la bellezza di quaggiù: la bellezza infatti appartiene soltanto a chi la possiede. Alle persone, anzi, basta apparire belle, anche se non lo siano; ma il Bene esse vogliono possederlo non solo nell'apparenza[138].

Grande è infatti la loro contesa per la conquista [25] del Primo: esse perciò litigano e gareggiano con la bellezza perché anch'essa è cosa creata come loro. È come se un lontano discendente del re volesse elevarsi a una dignità eguale a quella dell'erede del re col pretesto che anch'egli discende dall'unico progenitore, ignorando che se anch'egli si ricollega al re, l'altro però ha la precedenza. [30]

La causa di questo errore è che ambedue, uomini e bellezza, partecipano dello stesso Principio e che l'Uno è anteriore ad ambedue; e che lassù il Bene non ha bisogno del Bello, ma il Bello ha bisogno del Bene.

La bontà è mite, soave, benevola e, quando uno voglia, è presente, mentre la bellezza porta con sé commozione [35] e stupore e mescola il piacere al dolore; e inoltre distrae la gente, a sua insaputa, dal Bene: come fa la persona amata, che allontana dal padre: essa infatti è più giovane. Il Bene, invece, è più vecchio, non per età ma per verità; Egli possiede la potenza prima poiché la possiede nella sua pienezza; ma ciò che è dopo il Bene non la possiede tutta, ma solo quanta [40] può averne un essere che viene dopo di Lui e deriva da Lui. Perciò Egli è signore anche di questa potenza, poiché non ha bisogno delle cose da Lui generate, ma rimane nella sua integrità dopo aver lasciato andare il suo

ὅτι μὴ ἐδεῖτο μηδὲν αὐτοῦ, ἀλλ' ἔστιν ὁ αὐτός, οἷος καὶ πρὶν τοῦτο γεννῆσαι. Ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἐμέλησεν αὐτῷ μὴ γενομένου· ἐπεὶ οὐδ' εἰ ἄλλῳ δυνατὸν ἦν *[45]* γενέσθαι ἐξ αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ἄν· νῦν δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲν γενέσθαι· οὐδὲν γάρ ἐστιν ὃ μὴ γέγονε γενομένων τῶν πάντων. Αὐτὸς δὲ οὐκ ἦν τὰ πάντα, ἵν' ἂν ἐδεήθη αὐτῶν, ὑπερβεβηκὼς δὲ τὰ πάντα οἷός τε ἦν καὶ ποιεῖν αὐτὰ καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐᾶσαι εἶναι αὐτὸς ὑπὲρ αὐτῶν ὤν.

13. Ἔδει δὲ καὶ τἀγαθὸν αὐτὸν ὄντα καὶ μὴ ἀγαθὸν μὴ ἔχειν ἐν αὐτῷ μηδέν, ἐπεὶ μηδὲ ἀγαθόν. Ὃ γὰρ ἕξει, ἢ ἀγαθὸν ἕξει ἢ οὐκ ἀγαθόν· ἀλλ' οὔτε ἐν τῷ ἀγαθῷ τῷ κυρίως καὶ πρώτως ἀγαθῷ τὸ μὴ ἀγαθόν, οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὸ *[5]* ἀγαθόν. Εἰ οὖν μήτε τὸ οὐκ ἀγαθὸν μήτε τὸ ἀγαθὸν ἔχει, οὐδὲν ἔχει[a]· εἰ οὖν οὐδὲν ἔχει, μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων ἐστίν. Εἰ οὖν τὰ ἄλλα ἢ ἀγαθά ἐστι καὶ οὐ τἀγαθὸν ἢ οὐκ ἀγαθά ἐστιν, οὐδέτερα δὲ τούτων ἔχει, οὐδὲν ἔχων τῷ μηδὲν ἔχειν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν. Εἰ δ' ἄρα τις ὁτιοῦν αὐτῷ προστίθησιν, *[10]* ἢ οὐσίαν ἢ νοῦν ἢ καλόν, τῇ προσθήκῃ ἀφαιρεῖται αὐτοῦ τἀγαθὸν εἶναι. Πάντα ἄρα ἀφελὼν καὶ οὐδὲν περὶ αὐτοῦ εἰπὼν οὐδέ τι ψευσάμενος, ὡς ἔστι παρ' αὐτῷ, εἴασε τὸ «ἔστιν» οὐδὲν καταμαρτυρήσας τῶν οὐ παρόντων, οἷον οἱ μὴ ἐπιστήμῃ τοὺς ἐπαίνους ποιούμενοι, οἳ ἐλαττοῦσι τὴν *[15]* τῶν ἐπαινουμένων δόξαν προστιθέντες αὐτοῖς ἃ τῆς ἀξίας αὐτῶν ἐστιν ἐλάττω, ἀποροῦντες ἀληθεῖς εἰπεῖν περὶ τῶν ὑποκειμένων προσώπων τοὺς λόγους. Καὶ οὖν καὶ ἡμεῖς μηδὲν τῶν ὑστέρων καὶ τῶν ἐλαττόνων προστιθῶμεν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ταῦτα ἰὼν ἐκεῖνος τούτων αἴτιος ᾖ, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς *[20]* ταῦτα. Καὶ γὰρ αὖ φύσις ἀγαθοῦ οὐ πάντα εἶναι οὐδ' αὖ ἕν τι τῶν πάντων· εἴη γὰρ ἂν ὑπὸ ἓν καὶ ταὐτὸν τοῖς ἅπασιν, ὑπὸ δὲ ταὐτὸν ὂν τοῖς πᾶσι διαφέροι ἂν τῷ ἰδίῳ μόνον καὶ διαφορᾷ καὶ προσθήκῃ. Ἔσται τοίνυν δύο, οὐχ ἕν, ὧν τὸ μὲν οὐκ ἀγαθόν, τὸ κοινόν, τὸ δὲ ἀγαθόν. Μικτὸν *[25]* ἄρα ἔσται ἐξ ἀγαθοῦ καὶ οὐκ ἀγαθοῦ· οὐκ ἄρα καθαρῶς ἀγαθὸν οὐδὲ πρώτως, ἀλλ' ἐκεῖνο ἂν εἴη πρώτως, οὗ μετέχον παρὰ τὸ κοινὸν γεγένηται ἀγαθόν. Μεταλήψει μὲν δὴ αὐτὸ ἀγαθόν· οὗ

generato non avendo affatto bisogno di lui, e resta qual era prima di averlo generato.

Egli sarebbe stato indifferente se il Bello non fosse nato: poiché se anche un altro essere avesse potuto *[45]* nascere da Lui, Egli non avrebbe avuto invidia. Ma ora non è più possibile che qualcosa nasca: non c'è nulla ormai che non sia nato, poiché tutte le cose sono state generate. Egli non era il tutto così da averne bisogno, ma, essendo al di là del tutto, Egli solo era capace di generare e di permettere che il generato sussistesse per conto suo e di rimanere al di là di esso.

13. *[Il Bene trascende tutti gli esseri]*

Poiché Egli è il Bene in sé e non «un bene», è necessario che Egli non abbia nulla in sé, dal momento che non ha nemmeno un bene. Ciò che Egli avesse in sé, lo dovrebbe avere o come bene, o come non-bene: nel Bene in senso stretto e primario non potrebbe esserci il non-bene, né il Bene può avere il bene. *[5]*

Se dunque Egli non è né il bene né il non-bene, non ha veramente nulla. E se non ha nulla, Egli è solo e privo di ogni cosa[139]. Perciò, se le altre cose o sono buone, pur non essendo il Bene, o non sono buone, Egli non ha né il bene né il non-bene e, non avendo nulla, e proprio perché non ha nulla, è il Bene.

Se poi gli si aggiunga qualche altra cosa, *[10]* o l'essenza o l'intelligenza o la bellezza, gli toglieremo con questa aggiunta di essere il Bene. Solo privandolo di tutto e non dicendo nulla di Lui né asserendo, falsamente, che Egli è qualcosa, si concede soltanto il monosillabo «è», senza attribuirgli nessuna delle qualità inesistenti, come fanno gli oratori ignoranti, i quali diminuiscono *[15]* la gloria dei personaggi da loro lodati attribuendo ad essi qualità inferiori al loro merito, incapaci come sono di trovare le parole giuste sulle persone di cui vanno parlando.

Non aggiungiamo dunque su di Lui nessuna delle cose inferiori e infime, ma ricordiamo soltanto che Egli è al di sopra di queste cose ed è la loro causa e non è Egli queste cose. *[20]*

Appartiene alla natura del Bene di non essere tutte le cose, e nemmeno una di esse, poiché allora Egli cadrebbe dentro un unico e medesimo genere insieme con tutte le cose e, fattosi identico ad esse, ne differirebbe soltanto per la particolarità, la differenza specifica e l'accidente. Ma allora il Bene sarebbe dualità, non unità: da un lato, Egli sarebbe non-bene, che è comune con le altre cose, e, dall'altro, bene; sarebbe perciò un miscuglio *[25]* di bene e di non-bene e non, puramente e primariamente, Bene; sarebbe invece Bene primario quell'altro, partecipando del quale quello si è tramutato in Bene al di fuori dell'elemento comune; ma questo è bene per partecipazione; ma Quel-

δὲ μετέλαβεν, οὐδὲν τῶν πάντων. Οὐδὲν ἄρα τῶν πάντων τὸ ἀγαθόν[b]. Ἀλλ' εἰ ἐν αὐτῷ τοῦτο *[30]* τὸ ἀγαθόν –διαφορὰ γάρ, καθ' ἣν τοῦτο τὸ σύνθετον ἦν ἀγαθόν –δεῖ αὐτῷ παρ' ἄλλου εἶναι. Ἦν δὲ αὐτὸ ἁπλοῦν καὶ μόνον ἀγαθόν· πολλῷ ἄρα τὸ ἀφ' οὗ μόνον ἀγαθόν. Τὸ ἄρα πρώτως καὶ τἀγαθὸν ὑπέρ τε πάντα τὰ ὄντα ἀναπέφανται ἡμῖν καὶ μόνον ἀγαθὸν καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, *[35]* ἀλλὰ ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων. Οὐ γὰρ δὴ ἐκ κακοῦ τὸ καλὸν οὐδὲ τὰ ὄντα οὐδ' αὖ ἐξ ἀδιαφόρων. Κρεῖττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου· τελειότερον γάρ.

lo, di cui questo partecipa, non è nessuna di tutte queste cose. Perciò il Bene non è nessuna di tutte queste cose.

Ma se il bene fosse in Lui *[30]* (come differenza specifica, e perciò sarebbe bene il composto), Egli dovrebbe derivare da un altro, ma dovrebbe essere soltanto semplice e bene: è dunque necessario che sia Bene quello da cui deriva.

Il Bene originario ci si è dunque mostrato superiore a tutti gli esseri, come unico bene, che non ha nulla in sé, *[35]* ma è senza alcun miscuglio, ed è al di sopra di tutte le cose e causa di tutte.

Il bello e gli esseri non possono derivare né dal male né da cosa indifferente. Il creatore è migliore delle cose create, perché è più perfetto.

V 6 (24) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΜΗ ΝΟΕΙΝ ΚΑΙ ΤΙ ΤΟ ΠΡΩΤΩΣ ΝΟΟΥΝ ΚΑΙ ΤΙ ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΩΣ

1. Τὸ μέν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτό, ὃ ἤδη φεύγει μᾶλλον τὸ δύο εἶναι. Τὸ δὲ πρότερον λεχθὲν βούλεται καὶ αὐτό, ἀλλ' ἧττον δύναται· παρ' αὐτῷ μὲν γὰρ ἔχει ὃ ὁρᾷ, ἕτερόν γε μὴν καὶ ἐκείνου[a]. Τὸ δὲ οὐ κεχώρισται τῇ *[5]* οὐσίᾳ, ἀλλὰ συνὸν αὐτῷ ὁρᾷ ἑαυτό. Ἄμφω οὖν γίνεται ἓν ὄν. Μᾶλλον οὖν νοεῖ, ὅτι ἔχει, καὶ πρώτως νοεῖ, ὅτι τὸ νοοῦν δεῖ ἓν καὶ δύο εἶναι. Εἴτε γὰρ μὴ ἕν, ἄλλο τὸ νοοῦν, ἄλλο τὸ νοούμενον ἔσται – οὐκ ἂν οὖν πρώτως νοοῦν εἴη, ὅτι ἄλλου τὴν νόησιν λαμβάνον οὐ τὸ πρώτως νοοῦν ἔσται, *[10]* ὅτι ὃ νοεῖ οὐκ ἔχει ὡς αὐτοῦ, ὥστε οὐδ' αὐτό· ἢ εἰ ἔχει ὡς αὐτό, ἵνα κυρίως νοῇ, τὰ δύο ἓν ἔσται· δεῖ ἄρα ἓν εἶναι ἄμφω – εἴτε ἓν μέν, μὴ δύο δὲ αὖ ἔσται, ὅ τι νοήσει οὐχ ἕξει· ὥστε οὐδὲ νοοῦν ἔσται. Ἁπλοῦν ἄρα καὶ οὐχ ἁπλοῦν δεῖ εἶναι. Μᾶλλον δ' ἄν τις αὐτὸ τοιοῦτον ὂν ἕλοι ἀπὸ τῆς *[15]* ψυχῆς ἀναβαίνων· ἐνταῦθα γὰρ διαιρεῖν ῥᾴδιον, καὶ ῥᾷον ἄν τις τὸ διπλοῦν ἴδοι. Εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσειε, τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἧττον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ καθαρώτερον, εἶτα ποιήσειε καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρίζειν τῇ διαφορᾷ ἓν τὰ δύο θήσεται *[20]* νοῶν μέν, ὅτι δύο ἦν, ὁρῶν δὲ ἤδη ἕν· οὕτω νοῦν καὶ νοητὸν αἱρήσει. Ἡμεῖς μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἐκ δύο ἓν πεποιήκαμεν, τὸ δ' ἀνάπαλιν ἐξ ἑνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ, ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο, καὶ ὅτι αὐτό, ἕν.

2. Εἰ δὴ τὸ μὲν πρώτως νοοῦν, τὸ δὲ ἤδη ἄλλως νοοῦν, τὸ ἐπέκεινα τοῦ πρώτως νοοῦντος οὐκ ἂν ἔτι νοοῖ· νοῦν γὰρ δεῖ

V 6 (24) CIÒ CHE È AL DI LÀ DELL'ESSERE NON PENSA. IL PENSANTE DI PRIMO E DI SECONDO GRADO

1. *[Il pensante è uno in quanto pensa se stesso]*

Altro è pensare un oggetto diverso da sé, altro è pensare se stesso; e questo sfugge maggiormente alla dualità. Anche il primo lo vorrebbe, ma ci riesce meno, perché possiede sì in se stesso ciò che vede, ma come una cosa diversa da lui. Il pensiero di se stesso, invece, non è separato *[5]* nel suo essere <dal pensato>, ma unito a se stesso vede se stesso: diventa così ambedue e pur rimane uno. Esso pensa, dunque, perché possiede il pensato, e pensa nel primo grado, perché il pensante dev'essere uno e due. Difatti, se da un lato non fosse uno, il pensante e il pensato sarebbero diversi fra loro, e allora non potrebbe più essere il pensante di primo grado, poiché trarrebbe da un altro il proprio pensiero e perciò non sarebbe pensante di primo grado, *[10]* poiché ciò che egli pensa non l'avrebbe come veramente suo, e perciò nemmeno penserebbe se stesso. Ma se ciò che egli pensa è se stesso, così da pensare in senso proprio, i due saranno uno. I due termini, dunque, non possono non essere uno. D'altro lato, se il pensiero fosse uno solo e non fosse nello stesso tempo due, non avrebbe nulla da pensare, a tal punto da non esser affatto un pensante. È perciò necessario che egli sia semplice e non-semplice.

Ma si potrebbe capire meglio che cosa sia questo pensare prendendo le mosse *[15]* dall'Anima, poiché è più facile fare tra noi queste distinzioni e vedere la dualità. Rappresentiamoci una duplice luce, una meno pura, l'anima, l'altra, più pura, l'oggetto intelligibile dell'anima, e immaginiamo poi che la luce contemplante sia eguale in purezza a quella contemplata; allora, non potendo più distinguerle né differenziarle, ammetteremo che le due luci siano una sola: *[20]* pensando diremo che sono due, ma vedendo diremo che sono già una sola. Nello stesso modo penseremo il rapporto fra Intelligenza e oggetto pensato.

Così noi, con questo paragone, abbiamo fatto di due uno; ma, inversamente, da uno deriva due: poiché chi pensa, pensando si fa due, o, più esattamente, è due in quanto pensa, è uno in quanto pensa se stesso.

2. *[L'Uno non deve pensare]*

Se c'è il pensante di primo grado e il pensante di grado diverso, ciò che è al di là del pensante di primo grado non pensa affatto: difatti, se vuole pensare, deve diventare Intelligenza; ma se è Intelligenza, deve

γενέσθαι, ἵνα νοῇ, ὄντα δὲ νοῦν καὶ νοητὸν ἔχειν καὶ πρώτως νοοῦντα ἔχειν τὸ νοητὸν ἐν αὐτῷ. Νοητὸν δὲ ὂν *[5]* οὐκ ἀνάγκη πᾶν καὶ νοοῦν ἐν αὐτῷ ἔχειν καὶ νοεῖν· ἔσται γὰρ οὐ μόνον νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοοῦν, πρῶτόν τε οὐκ ἔσται δύο ὄν. Ὅ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται· *[10]* τό τε γὰρ νοητὸν ἑτέρῳ ὅ τε νοῦς τὸ ἐπιβάλλον τῇ νοήσει κενὸν ἔχει ἄνευ τοῦ λαβεῖν καὶ ἑλεῖν τὸ νοητὸν ὃ νοεῖ· οὐ γὰρ ἔχει τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ νοητοῦ. Τότε οὖν τέλεον, ὅταν ἔχῃ; Ἔδει δὲ πρὸ τοῦ νοεῖν τέλεον εἶναι παρ' αὐτοῦ τῆς οὐσίας. Ὧι ἄρα τὸ τέλεον ὑπάρξει, πρὸ τοῦ νοεῖν τοῦτο *[15]* ἔσται· οὐδὲν ἄρα δεῖ αὐτῷ τοῦ νοεῖν· αὐτάρκης γὰρ πρὸ τούτου· οὐκ ἄρα νοήσει. Τὸ μὲν ἄρα οὐ νοεῖ, τὸ δὲ πρώτως νοεῖ, τὸ δὲ νοήσει δευτέρως. Ἔτι εἰ νοήσει τὸ πρῶτον, ὑπάρξει τι αὐτῷ· οὐκ ἄρα πρῶτον, ἀλλὰ καὶ δεύτερον καὶ οὐχ ἕν, ἀλλὰ πολλὰ ἤδη καὶ πάντα ὅσα νοήσει· καὶ *[20]* γάρ, εἰ μόνον ἑαυτόν, πολλὰ ἔσται.

3. Εἰ δὲ πολλὰ τὸ αὐτὸ οὐδὲν κωλύειν φήσουσιν, ἓν τούτοις ὑποκείμενον ἔσται· οὐ δύναται γὰρ πολλὰ μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ ἢ ἐν ᾧ, ἢ ὅλως ἑνὸς καὶ τούτου πρώτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου, ὃ αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ[a] δεῖ λαβεῖν μόνον. *[5]* Εἰ δὲ ὁμοῦ εἴη μετὰ τῶν ἄλλων, δεῖ τοῦτο συλλαβόντα αὐτὸ μετὰ τῶν ἄλλων, ὅμως δὲ ἕτερον τῶν ἄλλων ὄν, ἐᾶν ὡς μετ' ἄλλων, ζητεῖν δὲ τοῦτο τὸ ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' ἑαυτό. Τὸ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις αὐτὸ ὅμοιον μὲν ἂν εἴη τούτῳ, οὐκ ἂν δὲ εἴη τοῦτο. Ἀλλὰ δεῖ *[10]* αὐτὸ μόνον εἶναι, εἰ μέλλοι καὶ ἐν ἄλλοις ὁρᾶσθαι· εἰ μή τις αὐτοῦ λέγοι τὸ εἶναι σὺν τοῖς ἄλλοις τὴν ὑπόστασιν ἔχειν· οὐκ ἄρα ἁπλοῦν αὐτὸ ἔσται, οὐδὲ τὸ συγκείμενον ἐκ πολλῶν ἔσται· τό τε γὰρ οὐ δυνάμενον ἁπλοῦν εἶναι ὑπόστασιν οὐχ ἕξει, τό τε συγκείμενον ἐκ πολλῶν ἁπλοῦ οὐκ ὄντος οὐδ' *[15]*

possedere in se stesso un suo oggetto di pensiero e, essendo così pensante di primo grado, deve possedere in se stesso il proprio oggetto pensato. Ma se l'Uno è concepito come oggetto di pensiero, *[5]* non è necessario che Egli abbia in sé il pensante e che pensi, poiché allora non sarebbe soltanto pensato ma anche pensante, e perciò, diventato dualità, non sarebbe più il Primo.

E poi, l'Intelligenza che possiede il pensato, non sussisterebbe se non esistesse già l'essenza del puro pensato, la quale, rispetto all'Intelligenza, sarà sì un pensato, ma non sarà, in senso rigoroso, né pensante né pensato. *[10]* Il pensato, infatti, è un pensato solo per un altro, e l'Intelligenza col suo pensare cadrebbe nel vuoto se non afferrasse e comprendesse ciò che pensa: l'Intelligenza, infatti, non avrebbe il suo pensare senza il pensato.

Ma allora l'Uno sarebbe perfetto soltanto se possedesse il suo pensato? Certamente no. Prima che ci fosse il pensare, Egli doveva essere perfetto per sua stessa essenza. Colui, cui è propria la perfezione, dev'essere perfetto prima del pensare, *[15]* poiché a Lui non è per nulla necessario il pensare, in quanto Egli è sufficiente a se stesso prima di questo pensare. Perciò abbiamo: uno che non pensa; un pensante di primo grado; un pensante di secondo grado.

Inoltre: se il Primo pensasse, gli apparterrebbe qualcosa; ma allora non sarebbe Primo, ma piuttosto secondo; e nemmeno Uno, ma molteplice; e sarebbe tutte le cose che potesse pensare: *[20]* sarebbe infatti molteplice sol che pensasse se stesso.

3. *[Il pensare è posteriore all'Uno]*

Ma se ci si obietterà che nulla impedisce di identificare l'Uno coi «molti», risponderemo che dev'esserci un'unità a loro fondamento: poiché non possono esistere i molti se non c'è un uno, dal quale derivino e nel quale esistano: un uno che venga calcolato, ad ogni costo, prima degli altri e debba essere còlto solo in sé e per se stesso. *[5]* Se invece venisse calcolato insieme con gli altri solo perché lo si è considerato insieme con gli altri, mentre è diverso dagli altri, dobbiamo lasciarlo andare con gli altri e cercare quell'Uno che sta a fondamento delle altre cose e non è insieme con esse, ma è in sé e per sé. L'altro «uno», che è con gli altri numeri, è simile sì al nostro Uno, ma non può essere questo Uno.

È necessario *[10]* che Egli sia separato se dev'essere distinto dagli altri esseri; a meno che non si dica che Egli consista soltanto nell'essere insieme con gli altri esseri; ma allora non sarà semplice, e nemmeno potrà esserci il «composto di molti»: infatti ciò che non può essere semplice non ha alcuna esistenza e, qualora il semplice non esista, non esisterà neppure il «composto di molti». *[15]* Ecco: se ciascun elemento

αὐτὸ ἔσται. Ἑκάστου γὰρ ἁπλοῦ οὐ δυναμένου εἶναι οὐδ' ὑφεστηκότος[b] τινὸς ἑνὸς ἁπλοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ τὸ συγκείμενον ἐκ πολλῶν[c], οὐδενὸς αὐτῶν ὑπόστασιν ἔχειν καθ' ἑαυτὸ οὐ δυναμένου[d] οὐδὲ παρέχειν αὐτὸ μετ' ἄλλου εἶναι τῷ ὅλως μὴ εἶναι, πῶς ἂν τὸ ἐκ πάντων[e] εἴη σύνθετον ἐκ μὴ ὄντων *[20]* γεγενημένον, οὐ τὶ μὴ ὄντων, ἀλλ' ὅλως μὴ ὄντων; Εἰ ἄρα πολλά τί ἐστι, δεῖ πρὸ τῶν πολλῶν ἓν εἶναι. Εἰ οὖν τῷ νοοῦντι πλῆθος, δεῖ ἐν τῷ ‹μὴ› πλήθει τὸ νοεῖν μὴ εἶναι. Ἦν δὲ τοῦτο τὸ πρῶτον. Ἐν τοῖς ὑστέροις ἄρα αὐτοῦ τὸ νοεῖν καὶ νοῦς ἔσται.

4. Ἔτι εἰ τὸ ἀγαθὸν ἁπλοῦν καὶ ἀνενδεὲς δεῖ εἶναι, οὐδ' ἂν τοῦ νοεῖν δέοιτο· οὗ δὲ μὴ δεῖ αὐτῷ, οὐ παρέσται αὐτῷ, – ἐπεὶ καὶ ὅλως οὐδὲν πάρεστιν αὐτῷ – οὐκ ἄρα πάρεστιν αὐτῷ τὸ νοεῖν. Καὶ εἶ οὐδέν, ὅτι μηδὲ ἄλλο, ἔτι[a] *[5]* ἄλλο νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ· ἀγαθοειδὴς γὰρ τῷ τὸ ἀγαθὸν νοεῖν. Ἔτι ὡς ἐν τοῖς δυσὶν ὄντος ἑνὸς καὶ ἄλλου οὐχ οἷόν τε τοῦτο τὸ ἓν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἓν εἶναι, ἀλλ' ἔδει ἓν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι, οὕτω δεῖ καὶ ἐν ᾧ μετ' ἄλλου τὸ ἕν, ὑπάρχον ἁπλοῦν καθ' αὑτό, τοῦτο[b] ἁπλοῦν εἶναι, οὐκ ἔχον *[10]* οὐδὲν ἐν ἑαυτῷ τῶν ὅσα ἐν τῷ μετ' ἄλλων. Πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; Τὸ μὲν γὰρ ἁπλοῦν οὐκ ἂν παρ' ἄλλου εἴη, ὃ δ' ἂν πολὺ ᾖ ἢ δύο, δεῖ αὐτὸ ἀνηρτῆσθαι εἰς ἄλλο.

Καὶ οὖν ἀπεικαστέον τὸ μὲν φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, *[15]* τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. Ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὃ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστιν ἁπλοῦν *[20]* παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὅ ἐστι. Τί ἂν οὖν αὐτὸ δέοιτό τινος; Οὐ γὰρ αὐτὸ τὸ αὐτὸ τῷ ἐν ἄλλῳ· ἄλλο γὰρ τὸ ἐν ἄλλῳ ἐστὶ τοῦ αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὄντος.

non può essere semplice, se un'unità qualsiasi, semplice di per sé, non può far da fondamento al «composto di molti», se nessun elemento può sussistere di per sé e nemmeno stare insieme con un altro proprio perché non esiste, come potrebbe esistere il «composto di molti»? Come potrebbe derivare da non-esseri *[20]* che non siano qualcosa di determinato, ma che non esistano in alcun modo? Per conseguenza, se c'è qualcosa di molteplice, dev'esserci un'unità prima di questa molteplicità. Ora, se il molteplice appartiene al pensante, è necessario che il pensiero non sia nella non-molteplicità: ma questa non è se non il Primo. Perciò, solo in esseri posteriori al Primo può esistere il pensiero e l'Intelligenza.

4. *[L'Uno è paragonabile alla luce]*

E poi, se il Bene dev'essere semplice e senza bisogni, non può certamente aver bisogno di pensare; e ciò di cui non ha bisogno, in Lui non può esserci, anzi in Lui non può esserci nulla, in senso assoluto: perciò in Lui non può esserci il pensare. E se non c'è nulla, nemmeno c'è il «diverso». E non pensa nulla perché non c'è nulla da pensare. *[5]* L'Intelligenza dunque è diversa dal Bene poiché ha soltanto la forma del Bene, in quanto pensa il Bene.

Inoltre: come nel «due» c'è un «uno» e in più un altro «uno», e non è possibile che questo uno aggiunto all'altro sia il vero «uno», ma era necessario che l'uno esistesse già in sé e per sé prima dell'uno aggiunto all'altro, così – qualora in una cosa ci sia qualcosa di semplice insieme con un'altra cosa – questo semplice deve esistere in sé senza portare con sé *[10]* nulla di ciò che portava in collegamento con altre cose.

Come può infatti esistere una cosa in un'altra, se prima non esiste, già separata, la cosa dalla quale l'altra deriva?

Il semplice in sé non può derivare da un altro, mentre, invece, la molteplicità, o anche soltanto la dualità, deve, da parte sua, dipendere da altro.

Si può perciò paragonare l'Uno alla luce, il termine seguente al sole *[15]* e il terzo alla luna che riceve la luce dal sole. L'Anima infatti ha soltanto un'intelligenza a prestito, la quale la illumina solo superficialmente quando essa è intelligente; l'Intelligenza invece la possiede come cosa tutta sua, ma non è luce pura, pur essendone illuminata nella sua essenza. Ma chi le fornisce la luce è un'altra luce, una luce purissima, *[20]* che ad essa dà la possibilità di essere ciò che è.

Perché dunque avrebbe bisogno di qualche cosa?

Esso non è identico, infatti, a ciò che è «in un altro», poiché ciò che è in un altro è ben diverso da ciò che è in se stesso.

5. Ἔτι τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτὸ καὶ ἐθέλοι ἂν συννεύειν καὶ συναισθάνεσθαι αὑτοῦ. Ὃ δ' ἐστὶ πάντη ἕν, ποῦ χωρήσεται πρὸς αὑτό; Ποῦ δ' ἂν δέοιτο συναισθήσεως; Ἀλλ' ἔστι τὸ αὐτὸ καὶ συναισθήσεως καὶ πάσης κρεῖττον *[5]* νοήσεως. Τὸ γὰρ νοεῖν οὐ πρῶτον οὔτε τῷ εἶναι οὔτε τῷ τίμιον εἶναι, ἀλλὰ δεύτερον καὶ γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ γενόμενον[a] ἐκίνησε πρὸς αὐτό, τὸ δ' ἐκινήθη τε καὶ εἶδε. Καὶ τοῦτό ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου· ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ *[10]* συνυπέστησεν αὐτῇ· ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις. Οὐδὲν οὖν δεῖ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖν· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλο αὐτοῦ τὸ ἀγαθόν. Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἕτερον παρὰ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ νοῇ, τῷ ἀγαθοειδὲς εἶναι νοεῖ καὶ ὁμοίωμα ἔχειν πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἐφετὸν αὐτῷ γενόμενον νοεῖ καὶ *[15]* οἷον φαντασίαν τοῦ ἀγαθοῦ λαμβάνον. Εἰ δ' ἀεὶ οὕτως, ἀεὶ τοῦτο. Καὶ γὰρ αὖ ἐν τῇ νοήσει αὑτοῦ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ νοεῖ· πρὸς γὰρ τὸ ἀγαθὸν βλέπων αὑτὸν[b] νοεῖ. Ἐνεργοῦντα γὰρ αὖ ἑαυτὸν νοεῖ· ἡ δ' ἐνέργεια ἁπάντων πρὸς τὸ ἀγαθόν.

6. Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν· ἄλλο γὰρ δεῖ τῷ νοοῦντι τὸ ἀγαθὸν εἶναι. Ἀνενέργητον οὖν. Καὶ τί δεῖ ἐνεργεῖν τὴν ἐνέργειαν; Ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμία ἐνέργεια ἔχει αὖ πάλιν *[5]* ἐνέργειαν. Εἰ δέ γε ταῖς ἄλλαις ταῖς εἰς ἄλλο ἔχουσιν ἐπανενεγκεῖν, τήν γε πρώτην ἁπασῶν, εἰς ἣν αἱ ἄλλαι ἀνήρτηνται, αὐτὸ εἶναι[a] δεῖ τοῦτο ὅ ἐστιν, οὐδὲν αὐτῇ ἔτι προστιθέντας. Ἡ οὖν τοιαύτη ἐνέργεια οὐ νόησις· οὐ γὰρ ἔχει ὃ νοήσει· αὐτὸ γὰρ πρῶτον. Ἔπειτα οὐδ' ἡ νόησις *[10]* νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν· δύο οὖν πάλιν αὖ ἐν τῷ νοοῦντι γίγνεται· τοῦτο δὲ οὐδαμῇ δύο. Ἔτι δὲ μᾶλλον ἴδοι ἄν τις τοῦτο, εἰ λάβοι, πῶς ἐν παντὶ τὸ νοοῦν σαφέστερον ὑπάρχει, ἡ διπλῆ φύσις αὕτη. Λέγομεν τὰ ὄντα ὡς ὄντα καὶ αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ *[15]* εἶναι οὐ μόνον, ὅτι τὰ μὲν μένει ὡσαύτως τῇ οὐσίᾳ, τὰ δὲ ῥεῖ καὶ οὐ μένει, ὅσα ἐν αἰσθήσει —τάχα γὰρ καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ μένοντα —ἀλλὰ μᾶλλον,

5. *[Il pensare è qualcosa di secondario]*

Inoltre: il molteplice ricerca se stesso e desidera ripiegarsi su se stesso e avere coscienza di se stesso. Ma chi è assolutamente Uno, dove dovrà rivolgersi per raggiungersi? Perché avrebbe bisogno di aver coscienza di sé? Ma ciò che è superiore alla coscienza è superiore anche *[5]* al pensiero.

Il pensiero infatti non è primario né per l'essere né per il valore, ma è secondario e derivato: non appena il Bene lo generò e, generatolo, lo mosse verso di sé, esso accolse l'impulso e vide. E il pensiero è questo: muoversi verso il Bene e desiderarlo; il desiderio genera il pensiero *[10]* e lo fa esistere presso di sé; il desiderio di vedere è già visione.

Non è dunque necessario che il Bene pensi, poiché il Bene non è diverso da sé. Perciò quando una cosa diversa dal Bene pensa il Bene, lo pensa perché ha la forma del Bene[140] e ha una somiglianza con Lui, lo pensa come Bene e quale meta del suo desiderio e *[15]* lo accoglie come una rappresentazione del Bene. E se ciò dura in eterno, l'Intelligenza lo pensa eternamente. D'altra parte, anche se pensa accidentalmente se stessa, essa pensa il Bene, poiché solo guardando al Bene, pensa se stessa. Essa pensa infatti se stessa in atto: ma l'attività di tutte le cose è rivolta verso il Bene.

6. *[Il pensare è molteplicità]*

Se questi ragionamenti sono esatti, il Bene non ha alcun posto per il pensiero: poiché, per il pensante il Bene non può non essere qualcosa di diverso da lui.

Ma allora il Bene sarebbe inattivo. Certamente: l'attività dovrebbe forse agire? In generale, nessun atto ha, a sua volta, un altro *[5]* atto; se le attività che hanno relazione ad altro, hanno un loro nuovo atto, l'Atto che è il primo di tutti e dal quale tutti dipendono, dev'essere lasciato quello che è, senza che gli si aggiunga nulla. Un atto di questa natura non è pensiero, poiché non ha nulla da pensare: Egli è infatti il Primo.

E poi, neppure il pensiero *[10]* pensa, ma solo ciò che possiede il pensiero. E così, nel pensiero riappare nuovamente la dualità; ma il Bene non è affatto dualità. Ancor meglio ciò si può intuire se capiremo in che modo, in generale, il pensante manifesti con tanta chiarezza la sua duplice natura.

Noi diciamo che gli esseri in quanto esseri, il singolo essere come l'Essere vero, esistono nella regione intelligibile[141] *[15]* non solo perché persistono inalterati nella loro essenza, mentre tutto ciò che è sensibile diviene e non dura – anche fra le cose sensibili ce n'è forse qualcuna che dura –, ma specialmente perché hanno da se stessi la perfezione del loro essere.

ὅτι τὸ τέλεον τοῦ εἶναι παρ' αὐτῶν ἔχει. Δεῖ γὰρ τὴν πρώτως λεγομένην οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιάν, ἀλλ' ἔχειν πλῆρες τὸ εἶναι. *[20]* Πλῆρες δέ ἐστι τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. Ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι. Εἰ ἄρα ὄν, καὶ νοῦς, καὶ εἰ νοῦς, καὶ ὄν, καὶ τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι. Πολλὰ ἄρα καὶ οὐχ ἓν τὸ νοεῖν. Ἀνάγκη τοίνυν τῷ μὴ τοιούτῳ μηδὲ τὸ νοεῖν εἶναι. Καὶ καθέκαστα δὲ ἐπιοῦσιν *[25]* ‹ἀνθρώπου νόησις καὶ› ἄνθρωπος καὶ νόησις[b] ἵππου καὶ ἵππος καὶ δικαίου νόησις καὶ δίκαιον. Διπλᾶ τοίνυν ἅπαντα καὶ τὸ ἓν δύο, καὶ αὖ τὰ δύο εἰς ἓν ἔρχεται. Ὃ δὲ οὐκ ἔστι τούτων οὐδὲν ἕκαστον[c], οὐδὲ ἐκ πάντων τῶν δύο οὐδ' ὅλως δύο. Ὅπως δὲ τὰ δύο ἐκ τοῦ ἑνός, ἐν ἄλλοις. Ἀλλ' ἐπέκεινα *[30]* οὐσίας ὄν τι καὶ τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα εἶναι· οὐ τοίνυν οὐδ' ἐκεῖνο ἄτοπον, εἰ μὴ οἶδεν ἑαυτόν· οὐ γὰρ ἔχει παρ' ἑαυτῷ, ὃ μάθῃ, εἷς ὤν. Ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἄλλα δεῖ αὐτὸν εἰδέναι· κρεῖττον γάρ τι καὶ μεῖζον δίδωσιν αὐτοῖς τοῦ εἰδέναι αὐτά – ἦν τὸ ἀγαθὸν τῶν ἄλλων – ἀλλὰ μᾶλλον *[35]* ἐν τῷ αὐτῷ, καθόσον δύναται, ἐφάπτεσθαι ἐκείνου.

Indubbiamente, quella che è chiamata «essenza prima» non può essere affatto un'ombra dell'essere, ma deve possedere l'essere nella sua pienezza. *[20]* Ma l'essere è nella sua pienezza quando accoglie la forma del pensare e del vivere. Perciò nell'essere esistono insieme il pensare, il vivere e l'essere. Dunque, se è Essere è anche Intelligenza; se è Intelligenza è anche Essere; e il Pensiero è inseparabile dall'Essere[142].

Il pensare, cioè, è molteplice e non è uno. È dunque inevitabile che il pensiero non esista in chi non è di tale natura. Ma se li passeremo in rassegna uno per uno, *[25]* avremo davanti il pensiero «uomo» e l'uomo, il pensiero «cavallo» e il cavallo, il pensiero «giusto» e il giusto. Tutto è duplice: l'uno si fa duplice e, a loro volta, i due diventano uno. Egli però non appartiene a tutto questo: non è un singolo, né la somma di tutte le dualità, e nemmeno una dualità. (Vedremo altrove[143] come il due derivi dall'uno). Ma poiché Egli è al di là *[30]* dell'essere, Egli è anche al di là del pensiero.

Non è dunque assurdo che Egli non conosca se stesso, poiché, in quanto è Uno, non ha nulla in sé che possa imparare; ma non è nemmeno necessario che gli altri esseri lo conoscano: Egli dona loro qualcosa di meglio e di più grande che se lo conoscessero – Egli è il Bene degli altri esseri –, ma concede qualcosa di più: *[35]* di toccarlo, cioè, nel suo intimo, secondo il loro potere, con l'intuizione.

V 7 (18) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΚΑΙ ΤΩΝ ΚΑΘΕΚΑΣΤΑ ΕΙΣΙΝ ΙΔΕΑΙ

1. Εἰ καὶ τοῦ καθέκαστόν ἐστιν ἰδέα; Ἢ εἰ ἐγὼ καὶ ἕκαστος τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει, καὶ ἑκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ. Ἢ εἰ μὲν ἀεὶ Σωκράτης καὶ ψυχὴ Σωκράτους, ἔσται Αὐτοσωκράτης, καθὸ ἡ ψυχὴ καθέκαστα καὶ *[5]* ἐκεῖ ὡς λέγεται «ἐκεῖ»[a]. Εἰ δ' οὐκ ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλη γίγνεται ὁ πρότερον Σωκράτης, οἷον Πυθαγόρας ἤ τις ἄλλος, οὐκέτι ὁ καθέκαστα οὗτος κἀκεῖ. Ἀλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἑκάστου ὧν διεξέρχεται τοὺς λόγους ἔχει πάντων, πάντες αὖ ἐκεῖ· ἐπεὶ καὶ λέγομεν, ὅσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους, καὶ ἑκάστην *[10]* ψυχὴν ἔχειν. Εἰ οὖν καὶ ὁ κόσμος μὴ ἀνθρώπου μόνου, ἀλλὰ καὶ τῶν καθέκαστα ζῴων, καὶ ἡ ψυχή· ἄπειρον οὖν τὸ τῶν λόγων ἔσται, εἰ μὴ ἀνακάμπτει περιόδοις, καὶ οὕτως ἡ ἀπειρία ἔσται πεπερασμένη, ὅταν ταὐτὰ ἀποδιδῶται. Εἰ οὖν ὅλως πλείω τὰ γινόμενα τοῦ παραδείγματος, τί δεῖ *[15]* εἶναι τῶν ἐν μιᾷ περιόδῳ πάντων γινομένων λόγους καὶ παραδείγματα; Ἀρκεῖν γὰρ ἕνα ἄνθρωπον εἰς πάντας ἀνθρώπους, ὥσπερ καὶ ψυχὰς ὡρισμένας ἀνθρώπους ποιούσας ἀπείρους. Ἢ τῶν διαφόρων οὐκ ἔστιν εἶναι τὸν αὐτὸν λόγον, οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν *[20]* ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλων οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαις· οὐ γὰρ ὡς αἱ εἰκόνες Σωκράτους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, ἀλλὰ δεῖ τὴν διάφορον ποίησιν ἐκ διαφόρων λόγων. Ἡ δὲ πᾶσα περίοδος πάντας ἔχει τοὺς λόγους, αὖθις δὲ τὰ αὐτὰ πάλιν κατὰ τοὺς αὐτοὺς λόγους. *[25]* Τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι· πᾶσα γὰρ ἐν ἀμερεῖ, καὶ οἷον πρόεισιν, ὅταν ἐνεργῇ.

2. Ἀλλ' εἰ αἱ μίξεις τῶν λόγων ἄρρενος καὶ θήλεος διαφόρους ποιοῦσιν, οὐκέτι τοῦ γινομένου ἑκάστου λόγος τις ἔσται, ὅ τε ἑκάτερος γεννῶν, οἷον ὁ ἄρρην, οὐ κατὰ διαφόρους

1. [*C'è un'idea anche del singolo individuo?*]

Esiste un'idea anche dell'individuo? Ora, se io e ogni altro possiamo ascendere al mondo intelligibile, allora anche il principio di ogni individuo esiste lassù. Se l'anima di Socrate è sempre Socrate, ci sarà un «Socrate in sé», e perciò l'anima individuale, *[5]* come abbiamo già detto, deve sussistere lassù; ma se essa non è sempre Socrate, ma se quello che prima era Socrate diventa Pitagora, o un altro, allora l'individualità del singolo non sarà affatto nel mondo superiore.

Se l'anima di ciascuno porta in sé tutte le forme razionali delle individualità che ha assunto nelle sue incarnazioni, tutte devono esistere lassù. Eppure noi affermiamo che ogni anima individuale possegga le forme razionali che il mondo possiede. *[10]* Ora, se anche il mondo possiede non solo la forma dell'uomo ma anche quelle dei singoli animali, così è pure dell'anima. Ci sarà dunque un numero infinito di forme. Ma poiché il mondo procede secondo cicli periodici, l'infinitezza troverebbe il suo limite nella ripetizione delle medesime cose. Se, dunque, le cose che nascono sono, ogni volta, più numerose del loro modello, perché è necessario *[15]* che esistano forme razionali e modelli di tutto ciò che nasce in un solo periodo? Basterebbe allora un solo uomo per tutti gli uomini, così come un numero limitato di anime basterebbe a produrre innumerevoli uomini. Certo: non è possibile che esseri diversi abbiano la stessa forma razionale, né è sufficiente un uomo come modello, dal momento che alcuni *[20]* uomini differiscono fra loro non solo per la materia, ma anche per molte differenze di forma: essi infatti non stanno a un loro modello come le statue di Socrate al loro originale, ma la loro differenza non può non derivare da diverse ragioni formali.

E così l'intero ciclo periodico[144] comprende tutte queste forme; però, la volta successiva, si ripetono le stesse cose secondo le medesime ragioni formali. *[25]* Ma non c'è da aver paura riguardo all'infinitezza che appartiene nel mondo intelligibile: essa è interamente in un punto indivisibile ed esce fuori, diciamo così, quando si fa operante.

2. [*Perché dai medesimi genitori nascono figli diversi?*]

Ma se la mescolanza delle ragioni seminali del maschio e della femmina ne produce altre diverse, non potrebbe esserci una forma individuale per ciascun nascituro: ognuno dei due genitori, il maschio per esempio, non produrrebbe più secondo forme diverse, ma secondo

λόγους ποιήσει, ἀλλὰ καθ' ἕνα τὸν αὐτοῦ ἢ *[5]* πατρὸς αὐτοῦ. Ἢ οὐδὲν κωλύει καὶ κατὰ διαφόρους τῷ τοὺς πάντας ἔχειν αὐτούς, ἄλλους δὲ ἀεὶ προχείρους. Ὅταν δὲ ἐκ τῶν αὐτῶν γονέων διάφοροι; Ἢ διὰ τὴν οὐκ ἴσην ἐπικράτησιν. Ἀλλ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐκ – εἰ ἐν[a] τῷ φαίνεσθαι – ὁτὲ μὲν κατὰ τὸ ἄρρεν τὸ πλεῖστον, ὁτὲ δὲ *[10]* κατὰ τὸ θῆλυ, ἢ κατὰ τὸ ἴσον μέρος ἔδωκεν ἑκάτερος, ἀλλ' ὅλον μὲν ἔδωκε καὶ ἔγκειται, κρατεῖ δὲ τῆς ὕλης μέρος ἑκατέρου ἢ θάτερον. Οἱ δὲ ἐν ἄλλῃ χώρᾳ πῶς διάφοροι; Ἆρ' οὖν ἡ ὕλη τὸ διάφορον οὐχ ὁμοίως κρατουμένη; Πάντες ἄρα χωρὶς ἑνὸς παρὰ φύσιν. Εἰ δὲ τὸ διάφορον πολλαχοῦ *[15]* καλόν, οὐχ ἓν τὸ εἶδος. Ἀλλὰ τῷ αἴσχει μόνῳ ἀποδοτέον τὸ παρὰ τὴν ὕλην κἀκεῖ τῶν τελείων λόγων κεκρυμμένων μέν, δοθέντων δὲ ὅλων. Ἀλλ' ἔστωσαν διάφοροι οἱ λόγοι· τί δεῖ τοσούτους, ὅσοι οἱ γινόμενοι ἐν μιᾷ περιόδῳ, εἴπερ ἔνι τῶν αὐτῶν διδομένων διαφόρους ἔξωθεν φαίνεσθαι *[20]* Ἢ συγκεχώρηται τῶν ὅλων διδομένων, ζητεῖται δέ, εἰ τῶν αὐτῶν κρατούντων. Ἆρ' οὖν, ὅτι τὸ ταὐτὸν πάντῃ ἐν τῇ ἑτέρᾳ περιόδῳ, ἐν ταύτῃ δὲ οὐδὲν πάντῃ ταὐτόν;

3. Πῶς οὖν ἐπὶ πολλῶν διδύμων διαφόρους φήσομεν τοὺς λόγους; Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ζῷά τις ἴοι καὶ τὰ πολύτοκα μάλιστα; Ἤ, ἐφ' ὧν ἀπαράλλακτα, εἷς λόγος. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐχ, ὅσα τὰ καθέκαστα, τοσοῦτοι καὶ *[5]* οἱ λόγοι. Ἢ ὅσα διάφορα τὰ καθέκαστα, καὶ διάφορα οὐ τῷ ἐλλείπειν κατὰ τὸ εἶδος. Ἢ τί κωλύει καὶ ἐν οἷς ἀδιάφορα; Εἴπερ τινὰ ὅλως ἐστὶ πάντῃ ἀδιάφορα. Ὡς γὰρ ὁ τεχνίτης, κἂν ἀδιάφορα ποιῇ, δεῖ ὅμως τὸ ταὐτὸν διαφορᾷ λαμβάνειν λογικῇ, καθ' ἣν ἄλλο ποιήσει προσφέρων *[10]* διάφορόν τι τῷ αὐτῷ· ἐν δὲ τῇ φύσει μὴ λογισμῷ γινομένου τοῦ ἑτέρου, ἀλλὰ λόγοις μόνον, συνεζεῦχθαι δεῖ τῷ εἴδει τὸ διάφορον·

una sola, cioè la propria, *[5]* che è poi quella di suo padre. No; anche allora nulla impedisce che essi generino secondo forme diverse, poiché hanno in sé tutte le forme, ma quelle che hanno disponibili sono sempre diverse.

E se dai medesimi genitori nascono figli diversi? Ciò accade a causa della disuguale prevalenza <del padre o della madre>. Se si dirà che l'elemento preponderante corrisponda, almeno nell'apparenza, a volte a quello maschile, a volte *[10]* a quello femminile, ribatteremo che ambedue i genitori danno un eguale contributo, ma benché essi abbiano dato tutta la loro ragione formale e questa sussista <nel figlio>, in realtà o ambedue le parti o solo una finisce per dominare la materia.

Ma quelli che sono concepiti in punti diversi <della matrice>, come mai nascono diversi? È sempre la materia che, dominata in maniera diversa, produce la diversità? Per conseguenza, tutti gli individui, tranne uno, sarebbero contro natura. Ma se la differenza implica una varietà *[15]* di bellezza, l'idea non può essere una. Al contrario, soltanto il brutto può farci capire come la materia, contro natura, prevalga sulle forme perfette che sono nascoste e tuttavia elargite completamente.

Siano pure diverse le ragioni formali. Ma perché dovrebbero essercene tante quanti sono gli individui nati in un solo periodo, una volta che si ammetta la possibilità che si ripetano le stesse forme e che tuttavia gli individui si manifestino esteriormente diversi? *[20]* No; questo fu concesso in quanto esse si sono date tutte. Ma qui si cerca se possa nascere il diverso, quando le stesse forme siano preponderanti. Forse che sono necessarie le forme differenti per il fatto che l'assolutamente identico entra in un altro periodo, ma non è affatto identico in quello?

3. *[I semi e le forme razionali sono infiniti]*

Come possiamo dunque ammettere diverse ragioni formali in molte coppie di gemelli, specialmente se guardiamo agli animali, soprattutto a quelli che hanno molti cuccioli? Ora, se questi fossero indistinguibili, la ragione formale sarebbe una sola. Ma in questo caso, le ragioni non sarebbero tante quanti gli individui. *[5]* Eppure le differenze individuali sono numerose, e non soltanto quelle dovute al venir meno della forma. Che cosa impedisce <che ci siano forme diverse> anche negli individui che non siano differenti? Qualora si ammetta, ovviamente, che ci siano individui completamente indistinguibili. L'artigiano, per esempio, anche quando fabbrica oggetti identici fra loro, deve tuttavia cogliere questa identità con una certa differenza di pensiero e può perciò produrre qualcosa di nuovo in quanto trasporta *[10]* nell'identico qualcosa di diverso; ma nella natura, dove l'alterità non sorge in forza di un ragionamento ma di ragioni formali, il differente dev'essere collegato con una forma. Ma noi non sappiamo cogliere tale differenza.

ἡμεῖς δὲ λαμβάνειν τὴν διαφορὰν ἀδυνατοῦμεν. Καὶ εἰ μὲν ἡ ποίησις ἔχει τὸ εἰκῆ τοῦ ὁποσαοῦν, ἄλλος λόγος· εἰ δὲ μεμέτρηται, ὁπόσα τινὰ εἴη, τὸ ποσὸν ὡρισμένον *[15]* ἔσται τῇ τῶν λόγων ἁπάντων ἐξελίξει καὶ ἀναπλώσει· ὥστε, ὅταν παύσηται πάντα, ἀρχὴ ἄλλη· ὁπόσον γὰρ δεῖ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ ὁπόσα ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ διεξελεύσεται, κεῖται ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ ἔχοντι τοὺς λόγους. Ἆρ' οὖν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων, ἐφ' ὧν πλῆθος ἐκ μιᾶς *[20]* γενέσεως, τοσούτους τοὺς λόγους; Ἢ οὐ φοβητέον τὸ ἐν τοῖς σπέρμασι καὶ τοῖς λόγοις ἄπειρον ψυχῆς τὰ πάντα ἐχούσης. Ἢ καὶ ἐν νῷ, ᾗ ἐν ψυχῇ, τὸ ἄπειρον τούτων ἀνάπαλιν τῶν ἐκεῖ προχείρων.

Se poi la creazione comportasse l'arbitrario, sarebbe un'altra questione; ma se è accompagnata da una misura, per quanto grande essa sia, la quantità riuscirà determinata *[15]* dal dispiegamento e dallo svolgimento di tutte le forme, e allora, quando tutto il processo si sia conchiuso, nasce un nuovo principio. Certamente, l'ampiezza che il mondo deve raggiungere, le fasi che esso ha da percorrere nel suo corso vitale, tutto ciò sussiste sin dall'inizio nell'essere che ha in sé le forme razionali.

Ma allora anche negli altri animali, nei quali da un unico parto si ha una prole numerosa, *[20]* noi ammetteremo altrettante forme razionali? Indubbiamente; e non dobbiamo spaventarci per l'infinità dei semi e delle forme razionali, poiché l'Anima contiene in sé il tutto; ed anche nell'Intelligenza, come nell'Anima, quella infinità va incontro a sua volta agli esseri superiori.

V 8 (31) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΝΟΗΤΟΥ ΚΑΛΛΟΥΣ

1. Ἐπειδή φαμεν τὸν ἐν θέᾳ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ κατανοήσαντα κάλλος τοῦτον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ εἰς ἔννοιαν βαλέσθαι, πειραθῶμεν ἰδεῖν καὶ εἰπεῖν ἡμῖν *[5]* αὐτοῖς, ὡς οἷόν τε τὰ τοιαῦτα εἰπεῖν, πῶς ἄν τις τὸ κάλλος τοῦ νοῦ καὶ τοῦ κόσμου ἐκείνου θεάσαιτο. Κειμένων τοίνυν ἀλλήλων ἐγγύς, ἔστω δέ, εἰ βούλει, λίθων[a] ἐν ὄγκῳ, τοῦ μὲν ἀρρυθμίστου καὶ τέχνης ἀμοίρου, τοῦ δὲ ἤδη τέχνῃ κεκρατημένου εἰς ἄγαλμα θεοῦ ἤ καί τινος *[10]* ἀνθρώπου, θεοῦ μὲν Χάριτος ἤ τινος Μούσης, ἀνθρώπου δὲ μή τινος, ἀλλ' ὃν ἐκ πάντων καλῶν πεποίηκεν ἡ τέχνη, φανείη μὲν ἂν ὁ ὑπὸ τῆς τέχνης γεγενημένος εἰς εἴδους κάλλος καλὸς οὐ παρὰ τὸ εἶναι λίθος – ἦν γὰρ ἂν καὶ ὁ ἕτερος ὁμοίως καλός – ἀλλὰ παρὰ τοῦ εἴδους, ὃ ἐνῆκεν ἡ *[15]* τέχνη. Τοῦτο μὲν τοίνυν τὸ εἶδος οὐκ εἶχεν ἡ ὕλη, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ ἐννοήσαντι καὶ πρὶν ἐλθεῖν εἰς τὸν λίθον· ἦν δ' ἐν τῷ δημιουργῷ οὐ καθόσον ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες ἦσαν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι μετεῖχε τῆς τέχνης. Ἦν ἄρα ἐν τῇ τέχνῃ τὸ κάλλος τοῦτο ἄμεινον πολλῷ· οὐ γὰρ ἐκεῖνο ἦλθεν εἰς τὸν λίθον τὸ *[20]* ἐν τῇ τέχνῃ, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν μένει, ἄλλο δὲ ἀπ' ἐκείνης ἔλαττον ἐκείνου· καὶ οὐδὲ τοῦτο ἔμεινε καθαρὸν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ οἷον ἐβούλετο, ἀλλ' ὅσον εἶξεν ὁ λίθος τῇ τέχνῃ. Εἰ δ' ἡ τέχνη ὅ ἐστι καὶ ἔχει τοιοῦτο ποιεῖ – καλὸν δὲ ποιεῖ κατὰ λόγον οὗ ποιεῖ – μειζόνως καὶ ἀληθεστέρως καλή ἐστι *[25]* τὸ κάλλος ἔχουσα τὸ τέχνης μεῖζον μέντοι καὶ κάλλιον, ἢ ὅσον ἐστὶν ἐν τῷ ἔξω. Καὶ γὰρ ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος. Ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διιστάμενον, εἰ ἰσχύς, ἐν ἰσχύι, εἰ θερμότης, ἐν θερμότητι, εἰ ὅλως δύναμις, ἐν δυνάμει, εἰ κάλλος, *[30]* ἐν κάλλει. Καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὑτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου· οὐ γὰρ ἡ ἀμουσία μουσικόν, ἀλλ' ἡ μουσική, καὶ τὴν ἐν αἰσθητῷ ἡ πρὸ τούτου. Εἰ δέ τις τὰς τέχνας ἀτιμάζει, ὅτι μιμούμεναι τὴν φύσιν ποιοῦσι, πρῶτον μὲν φατέον καὶ τὰς φύσεις μιμεῖσθαι ἄλλα. Ἔπειτα δεῖ *[35]* εἰδέναι, ὡς οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις. Εἶτα καὶ ὅτι πολλὰ

1. *[L'arte e il modello ideale]*

Poiché noi affermiamo che chi è giunto a contemplare il Bello intelligibile e a comprendere la bellezza dell'Intelligenza vera può anche intuire il Padre dell'Intelligenza[145], che è al di là dell'Intelligenza[146], cerchiamo di vedere e di dire a noi *[5]* stessi, fin dove è possibile parlare di così grandi cose, come si possa contemplare la bellezza dell'Intelligenza e del suo mondo intelligibile.

Poniamo, se così ci piace, due blocchi di marmo, l'uno accanto all'altro: l'uno è ancora grezzo e non lavorato, l'altro ha subito l'opera dell'artista ed è diventato la statua di un dio o *[10]* di un uomo: di un dio, come di una Grazia o di una Musa; di un uomo, ma non di un uomo qualsiasi, ma di uno che l'arte abbia adornato di ogni bellezza. È evidente che il marmo, che ha accolto in sé, per opera dell'arte, la bellezza della forma, è bello non perché è pietra (allora, anche l'altro marmo sarebbe bello), ma a causa della forma, di cui l'arte lo rivestì; *[15]* questa forma non c'era, prima, nella materia, ma era nella mente dell'artista ancor prima di entrare nel marmo; ed era nell'artista non perché questi possieda mani e occhi, ma perché è partecipe dell'arte. Questa bellezza era dunque nell'arte, e molto superiore: poiché nella pietra non scese veramente quella bellezza *[20]* che è nell'arte – questa infatti resta immobile –, ma un'altra, inferiore a quella; e nemmeno questa rimane pura e quale aspirava ad essere, ma solo entro i limiti concessi dalla pietra all'arte. Se l'arte crea la sua creatura secondo ciò che essa è e possiede, e la crea bella conforme all'idea di ciò che crea, allora essa è bella in un senso più ampio e più vero, *[25]* poiché possiede la bellezza dell'arte in grado maggiore di quella che può esserci nell'oggetto esteriore. Essa, infatti, quanto più procede verso la materia e acquista in estensione, tanto più perde di forza rispetto a quella che permane nell'Uno: poiché tutto ciò che si disperde fuori di sé[147], si distacca da sé, in ogni caso: nella forza quando si tratta di forza, nel calore, quando si tratta di calore, nella potenza quando si tratta di potenza, nella bellezza quando si tratta di bellezza. *[30]* Ogni creatore dev'essere assolutamente superiore, in sé e per sé, alla sua creatura, perché non è la non-musica che fa il musicista, ma la Musica; e la musica sensibile è prodotta dalla Musica che le è anteriore. Se qualcuno disprezzerà le arti perché le loro creazioni sono imitazioni della natura[148], diremo anzitutto che anche la natura imita un'altra cosa. E poi bisogna *[35]* sapere che le arti non imitano semplicemente le cose che si vedono, ma si elevano alle forme ideali, dalle quali deriva la natura. E si dica inoltre che

παρ' αὐτῶν ποιοῦσι καὶ προστιθέασι δέ, ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος. Ἔπειτα[b] καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν *[40]* γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι.

2. Ἀλλ' ἡμῖν ἀφείσθωσαν αἱ τέχναι· ὧν δὲ λέγονται τὰ ἔργα μιμεῖσθαι, τὰ φύσει κάλλη γινόμενα καὶ λεγόμενα, θεωρῶμεν, λογικά τε ζῷα καὶ ἄλογα πάντα καὶ μάλιστα ὅσα κατώρθωται αὐτῶν τοῦ πλάσαντος αὐτὰ καὶ δημιουργήσαντος *[5]* ἐπικρατήσαντος τῆς ὕλης καὶ εἶδος ὃ ἐβούλετο παρασχόντος. Τί οὖν τὸ κάλλος ἐστὶν ἐν τούτοις; Οὐ γὰρ δὴ τὸ αἷμα καὶ τὰ καταμήνια· ἀλλὰ καὶ χρόα ἄλλη τούτων καὶ σχῆμα ἢ οὐδὲν ἤ τι ἄσχημον ἢ οἷον τὸ περιέχον ἁπλοῦν τι, οἷα ὕλη[a]. Πόθεν δὴ ἐξέλαμψε τὸ τῆς Ἑλένης *[10]* τῆς περιμαχήτου κάλλος, ἢ ὅσαι γυναικῶν Ἀφροδίτῃ ὅμοιαι κάλλει; Ἐπεὶ καὶ τὸ τῆς Ἀφροδίτης αὐτῆς πόθεν, ἢ εἴ τις ὅλως καλὸς ἄνθρωπος ἢ θεὸς τῶν ἂν εἰς ὄψιν ἐλθόντων ἢ καὶ μὴ ἰόντων, ἐχόντων δὲ ἐπ' αὐτοῖς ὁραθὲν ἂν κάλλος; Ἆρ' οὐκ εἶδος μὲν πανταχοῦ τοῦτο, ἧκον δὲ *[15]* ἐπὶ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ ποιήσαντος, ὥσπερ ἐν ταῖς τέχναις ἐλέγετο ἐπὶ τὰ τεχνητὰ ἰέναι παρὰ τῶν τεχνῶν; Τί οὖν; Καλὰ μὲν τὰ ποιήματα καὶ ὁ ἐπὶ τῆς ὕλης λόγος, ὁ δὲ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ ποιοῦντι λόγος οὐ κάλλος, ὁ πρῶτος καὶ ἄυλος; † ἀλλ' εἰς ἓν οὗτος † Ἀλλ' εἰ[b] μὲν ὁ ὄγκος ἦν καλός, *[20]* καθόσον ὄγκος ἦν, ἐχρῆν τὸν λόγον, ὅτι μὴ ἦν ὄγκος, τὸν ποιήσαντα μὴ καλὸν εἶναι· εἰ δέ, ἐάν τε ἐν σμικρῷ ἐάν τε ἐν μεγάλῳ τὸ αὐτὸ εἶδος ᾖ, ὁμοίως κινεῖ καὶ διατίθησι τὴν ψυχὴν τὴν τοῦ ὁρῶντος τῇ αὐτοῦ δυνάμει, τὸ κάλλος οὐ τῷ τοῦ ὄγκου μεγέθει ἀποδοτέον. Τεκμήριον δὲ καὶ τόδε, *[25]* ὅτι ἔξω μὲν ἕως ἐστίν, οὔπω εἴδομεν, ὅταν δὲ εἴσω γένηται, διέθηκεν. Εἴσεισι δὲ δι' ὀμμάτων εἶδος ὂν μόνον· ἢ πῶς διὰ σμικροῦ; Συνεφέλκεται δὲ καὶ τὸ μέγεθος οὐ μέγα ἐν ὄγκῳ, ἀλλ' εἴδει γενόμενον μέγα. Ἔπειτα ἢ αἰσχρὸν δεῖ τὸ ποιοῦν ἢ ἀδιάφορον ἢ καλὸν εἶναι. Αἰσχρὸν μὲν οὖν ὂν οὐκ ἂν *[30]* τὸ ἐναντίον ποιήσειεν, ἀδιάφορον δὲ τί μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν; Ἀλλὰ γάρ ἐστι καὶ ἡ φύσις ἡ τὰ οὕτω καλὰ δημιουργοῦσα πολὺ πρότερον καλή, ἡμεῖς δὲ τῶν ἔνδον οὐδὲν ὁρᾶν εἰθισμένοι οὐδ' εἰδότες τὸ ἔξω διώκομεν ἀγνοοῦντες, ὅτι τὸ ἔνδον κινεῖ· ὥσπερ ἂν εἴ τις τὸ εἴδωλον *[35]* αὐτοῦ βλέπων

esse producono molte cose di per se stesse, in quanto aggiungono alla natura qualcosa che ad essa manchi, poiché possiedono in se stesse la bellezza. Così Fidia creò il suo Zeus senza guardare a un modello sensibile, ma lo colse quale *[40]* sarebbe apparso, qualora Zeus stesso consentisse ad apparire ai nostri occhi.

2. *[Il bello è semplicità e interiorità]*

Ma lasciamo ora le arti e consideriamo le cose che – si dice – vengono imitate dalle arti, le cose che nascono naturalmente belle e che sono dette tali, e tutti gli esseri viventi, ragionevoli e irragionevoli, specialmente quelli che sono riusciti nel modo migliore perché colui che li plasmò e creò *[5]* seppe dominare la materia e introdurvi la forma desiderata.

Che cos'è dunque, in essi, la bellezza? Non certo il loro sangue e il loro mestruo, e nemmeno il colore che è ben diverso da essi, e nemmeno la figura, dove non c'è che bruttezza; e la bellezza, invece, è qualcosa di semplice e di senza forma che li avvolge. Donde irradiò la bellezza della tanto contesa Elena *[10]* e di tante altre donne comparabili ad Afrodite? Donde la bellezza della stessa Afrodite o di chiunque, uomo o dio, sia completamente bello fra quanti apparvero ai nostri occhi o, anche non apparendo, possiedono una bellezza che una volta fu vista in loro? Non si tratta, in ogni caso, di un'Idea *[15]* che dal creatore scese nella creatura, così come nelle arti, secondo quanto dicemmo, essa discese dall'Arte nelle opere d'arte?[149]

Ma come? Sarebbero belle le creature e la forma razionale che è nella materia, mentre la Forma che non è nella materia ma nel creatore non dovrebbe essere bellezza, essa che è prima e immateriale? Se la massa fosse bella *[20]* in quanto massa, la forma creatrice, non essendo massa, potrebbe non essere bella; ma se la medesima forma, in una piccola o in una grande massa, commuove egualmente e scuote con la sua potenza l'anima del contemplante, la bellezza non dev'essere attribuita alla grandezza della massa. Una prova se ne ha anche nel fatto *[25]* che il bello, sino a quando è esterno, noi non lo percepiamo ancora, ma quando ci entra dentro allora ci commuove. Ora, attraverso gli occhi passa la sola forma; la massa come potrebbe penetrare attraverso uno spazio così piccolo? Anche la grandezza vi penetra, non quella che si accompagna alla massa, ma quella che appartiene alla forma. Il creatore, poi, dev'essere o brutto, o indifferente, o bello: se fosse brutto, *[30]* non potrebbe creare il suo contrario; se fosse indifferente, perché creerebbe il bello piuttosto che il brutto? Anche la natura, che crea cose tanto belle, è bella molto prima di esse; ma noi che non siamo abituati a vedere addentro nelle cose e le ignoriamo, ricerchiamo ciò che è esteriore e non sappiamo che è l'interiore che commuove: simili a colui che *[35]*

ἀγνοῶν ὅθεν ἥκει ἐκεῖνο διώκοι. Δηλοῖ δέ, ὅτι τὸ διωκόμενον ἄλλο καὶ οὐκ ἐν μεγέθει τὸ κάλλος, καὶ τὸ ἐν τοῖς μαθήμασι κάλλος καὶ τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ ὅλως τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς· οὗ δὴ καὶ ἀληθείᾳ μᾶλλον κάλλος, ὅταν τῳ φρόνησιν ἐνίδῃς καὶ ἀγασθῇς οὐκ εἰς τὸ *[40]* πρόσωπον ἀφορῶν – εἴη γὰρ ἂν τοῦτο αἶσχος – ἀλλὰ πᾶσαν μορφὴν ἀφεὶς διώκῃς τὸ εἴσω κάλλος αὐτοῦ. Εἰ δὲ μήπω σε κινεῖ, ὡς καλὸν εἰπεῖν τὸν τοιοῦτον, οὐδὲ σαυτὸν εἰς τὸ εἴσω βλέψας ἡσθήσῃ ὡς καλῷ. Ὥστε μάτην ἂν οὕτως ἔχων ζητοῖς ἐκεῖνο· αἰσχρῷ γὰρ καὶ οὐ καθαρῷ ζητήσεις· *[45]* Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι· εἰ δὲ καὶ σὺ εἶδες σαυτὸν καλόν, ἀναμνήσθητι.

3. Ἔστιν οὖν καὶ ἐν τῇ φύσει λόγος κάλλους ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει. Ἐναργέστατός γε μὴν ὁ ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ καὶ ἤδη προϊὼν κάλλει· κοσμήσας γὰρ τὴν *[5]* ψυχὴν καὶ φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος πρώτως κάλλους ὄντος συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς ἐν ψυχῇ ὤν, οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Διὸ οὐδὲ λόγος ἐστίν, ἀλλὰ ποιητὴς τοῦ πρώτου λόγου κάλλους ἐν ὕλῃ ψυχικῇ ὄντος· νοῦς δὲ *[10]* οὗτος, ὁ ἀεὶ νοῦς καὶ οὔ ποτε νοῦς[a], ὅτι μὴ ἐπακτὸς αὐτῷ. Τίνα ἂν οὖν εἰκόνα τις αὐτοῦ λάβοι; Πᾶσα γὰρ ἔσται ἐκ χείρονος. Ἀλλὰ γὰρ δεῖ τὴν εἰκόνα ἐκ νοῦ γενέσθαι, ὥστε μὴ δι' εἰκόνος, ἀλλ' οἷον χρυσοῦ παντὸς χρυσόν τινα δεῖγμα λαβεῖν, καὶ εἰ μὴ καθαρὸς εἴη ὁ ληφθείς, καθαίρειν αὐτὸν *[15]* ἢ ἔργῳ ἢ λόγῳ δεικνύντας, ὡς οὐ πᾶν τοῦτό ἐστι χρυσός, ἀλλὰ τουτὶ τὸ ἐν τῷ ὄγκῳ μόνον· οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀπὸ νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν κεκαθαρμένου, εἰ δὲ βούλει, ἀπὸ τῶν θεῶν, οἷός ἐστιν ὁ ἐν αὐτοῖς νοῦς. Σεμνοὶ μὲν γὰρ πάντες θεοὶ καὶ καλοὶ καὶ τὸ κάλλος αὐτῶν ἀμήχανον· ἀλλὰ τί ἐστι *[20]* δι' ὃ τοιοῦτοί εἰσιν; Ἢ νοῦς, καὶ ὅτι μᾶλλον νοῦς ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς, ὥστε ὁρᾶσθαι. Οὐ γὰρ δή, ὅτι αὐτῶν καλὰ τὰ σώματα. Καὶ γὰρ οἷς ἔστι σώματα, οὐ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν νοῦν καὶ οὗτοι θεοί. Καλοὶ δὴ οἱ θεοί[b]. Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν,

vedendo la propria immagine e non sapendo donde provenga, cerchi di afferrarla.

E poi, che la cosa che noi ricerchiamo sia ben diversa, e non sia «la bellezza nella grandezza» risulta evidente anche «dalla bellezza che è nelle scienze, nelle attività e, in generale, nelle anime»[150]; in verità, non c'è bellezza più autentica della saggezza che troviamo ed amiamo in qualche individuo, *[40]* prescindendo dal suo volto che può essere brutto, e, non guardando affatto alla sua apparenza, ricerchiamo la sua bellezza interiore. Ma se essa non ti commuove al punto da chiamare bello un tale uomo, nemmeno guardando al tuo intimo potrai percepirti come cosa bella. In questo atteggiamento invano la cercherai, poiché la cercheresti in cosa brutta e non pura. *[45]* Perciò questi nostri discorsi non sono rivolti a tutti; ma se anche tu ti vedesti bello, ricordatene.

3. *[Gli dei sono belli perché contemplano]*

C'è dunque anche nella natura una forma razionale di bellezza, che è modello della bellezza corporea, ma la bellezza che è nell'anima è ancora più bella di quella che è nella natura, e da essa deriva anche la forma che è nella natura; ancor più chiara è quella che è in un'anima saggia, superiore, in bellezza, ad ogni altra. Essa, infatti, adornando *[5]* l'anima e infondendole luce da una più grande luce, la quale è la bellezza prima, le fa dedurre – essendo nell'anima – quale debba essere la Ragione anteriore ad essa, che non entra più in altro, ma è in se stessa. Perciò essa non è forma razionale, ma è il creatore della prima forma razionale, cioè della bellezza che è nell'anima come in una materia; e questo creatore è l'Intelligenza, *[10]* l'Intelligenza che è eterna, e non quella che è tale solo qualche volta, poiché essa non è estranea a se stessa.

Ora, sotto quale immagine si potrebbe cogliere l'Intelligenza? Qualsiasi immagine si può trarre soltanto da una cosa inferiore. È necessario, invece, che l'immagine sia tratta dall'Intelligenza, così da coglierla non per mezzo di un'immagine, ma nel modo in cui si prende un pezzo d'oro come campione dell'oro in generale[151]; e se quello che si è scelto ha delle impurità, si deve purificarlo, *[15]* o con un trattamento speciale, o mostrando col ragionamento che non è tutto oro il pezzo scelto, ma solo quello che era prima nella ganga. Così, anche qui, partiamo dall'Intelligenza che è in noi dopo averla purificata, o, se vogliamo, dagli dei, cioè dall'Intelligenza che è in loro.

Venerabili, certamente, e belli sono tutti gli dei, e la loro bellezza è infinita[152]; ma per quale causa *[20]* sono belli? Per l'Intelligenza; e poiché l'Intelligenza esercita su di loro maggiormente la sua potenza, essi sono così belli da essere visibili. Certo, essi non sono belli perché siano belli i loro corpi; e anche coloro che hanno un corpo non è per questo che sono dei, ma sono dei per l'Intelligenza; e sono belli perché

[25] ἀλλ' ἀεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεῖ τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασι πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν τὰ θεῖα, καὶ ὅσα νοῦς ὁρᾷ. Τῶν δὲ θεῶν οἱ μὲν ἐν οὐρανῷ ὄντες –σχολὴ γὰρ αὐτοῖς –θεῶνται ἀεί, οἷον δὲ πόρρωθεν, τὰ ἐν ἐκείνῳ αὖ τῷ οὐρανῷ ὑπεροχῇ τῇ ἑαυτῶν *[30]* κεφαλῇ. Οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες, ὅσοις ἡ οἴκησις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεῖ οὐρανῷ –πάντα γὰρ ἐκεῖ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ οὐρανὸς καὶ θάλασσα καὶ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ἄνθρωποι, πᾶν οὐράνιον ἐκείνου τοῦ οὐρανοῦ –οἱ δὲ θεοὶ οἱ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀπαξιοῦντες ἀνθρώπους *[35]* οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίασι τὴν ἐκεῖ χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι

4. –καὶ γὰρ τὸ ῥεῖα ζώειν ἐκεῖ –καὶ ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ οἷς γένεσις πρόσεστιν, ἀλλ' οἷς οὐσία, καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις· διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ *[5]* σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐκεῖ *[10]* πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὖ καὶ πάντα. Ἐξέχει δ' ἐν ἑκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα. Ἔστι δὲ καὶ κίνησις καθαρά· οὐ γὰρ συγχεῖ αὐτὴν ἰοῦσαν ὃ κινεῖ ἕτερον αὐτῆς ὑπάρχον· καὶ ἡ στάσις οὐ παρακινουμένη, ὅτι μὴ μέμικται τῷ μὴ στασίμῳ· καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ ‹μὴ› *[15]* καλῷ. Βέβηκε δὲ ἕκαστος οὐκ ἐπ' ἀλλοτρίας οἷον γῆς, ἀλλ' ἔστιν ἑκάστῳ ἐν ᾧ ἐστιν αὐτὸ ὅ ἐστι, καὶ συνθεῖ αὐτῷ οἷον πρὸς τὸ ἄνω ἰόντι τὸ ὅθεν ἐστί, καὶ οὐκ αὐτὸς μὲν ἄλλο, ἡ χώρα δὲ αὐτοῦ ἄλλο. Καὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον νοῦς καὶ αὐτὸς νοῦς· οἷον εἴ τις καὶ τοῦτον[a] τὸν οὐρανὸν τὸν ὁρώμενον *[20]* φωτοειδῆ ὄντα τοῦτο τὸ φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ φῦναι νοήσειε τὰ ἄστρα. Ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐκ ἐκ μέρους ἄλλο ἄλλου γίνοιτο ἄν, καὶ εἴη ἂν μόνον ἕκαστον μέρος, ἐκεῖ δὲ ἐξ ὅλου ἀεὶ ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον· φαντάζεται μὲν γὰρ μέρος, ἐνορᾶται δὲ τῷ ὀξεῖ τὴν ὄψιν ὅλον, οἷον εἴ τις γένοιτο *[25]* τὴν ὄψιν τοιοῦτος, οἷος ὁ Λυγκεὺς ἐλέγετο καὶ τὰ εἴσω τῆς γῆς ὁρᾶν τοῦ μύθου τοὺς ἐκεῖ αἰνιττομένου ὀφθαλμούς.

sono dei. E nemmeno essi sono a volte saggi, a volte stolti, [25] ma sono eternamente saggi nella loro Intelligenza impassibile[153], immobile e pura, e sanno tutte le cose e conoscono, non le cose umane ma le divine che appartengono a loro, cioè tutto ciò che l'Intelligenza vede.

Degli dei, quelli che sono in cielo contemplano incessantemente, in piena beatitudine, ma come di lontano, le cose che sono in quel cielo, perché sopravanzano della testa la volta celeste. [30] Quelli, invece, che sono nell'altro cielo e dimorano su di esso e in esso e abitano in ogni punto di quel cielo intelligibile – poiché lassù tutto è cielo ed è cielo la terra e il mare e gli animali e le piante e gli uomini, tutto ciò che appartiene a quel cielo è celeste –, gli dei che sono in esso non disprezzano né gli uomini [35] né le cose di lassù appunto perché sono lassù e percorrono in pace la contrada e il luogo celeste...

4. *[Lassù la vita è sapienza immutabile]*

...poiché lassù la vita scorre serena[154], e la verità è loro madre e nutrice, loro sostanza ed alimento; essi contemplano tutte le cose, non quelle cui appartiene il divenire ma quelle che posseggono l'essere[155] e, fra le altre, se stessi; lassù tutto è trasparente, nulla [5] è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto: perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito. Ciascuno di quegli esseri è grande, poiché lassù anche il piccolo è grande; lassù il sole è [10] tutti gli astri, e ogni stella è un sole e tutti gli astri insieme. Eppure, ogni singolo essere è diverso e, nello stesso tempo, tutte le cose appaiono in esso.

Lassù è puro anche il movimento, poiché ciò che muove, non essendo distinto dal movimento, non lo turba nel suo procedere, e nemmeno la quiete è turbata, poiché non è mescolata a ciò che non è stabile; e il bello è bello perché non si trova nel non-bello. [15] Ogni singolo non avanza, diciamo così, in un territorio straniero, ma il luogo, dove ciascuno si trova, è il suo proprio essere; né abbandona il suo luogo di partenza quando si muove verso l'alto: fra lui e il suo spazio non v'è cioè nessuna diversità. Il suo fondamento è Intelligenza e il suo essere è Intelligenza: è come se si immaginasse che il nostro cielo visibile, [20] la cui forma è luce, generasse in uno sfavillio di stelle la luce che viene da lui.

Quaggiù, invece, una parte nasce da un'altra, e ogni cosa singola è una parte; lassù ciascuna cosa nasce dal tutto e, nello stesso tempo, è singola ed è tutto: appare infatti come parte, ma a una vista acuta si manifesta come tutto, quando cioè uno sia [25] provvisto della forza visiva di Linceo, il quale, a quanto si narra, vedeva sino alle viscere della

Τῆς δὲ ἐκεῖ θέας οὔτε κάματός ἐστιν οὔτ' ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένῳ· οὔτε γὰρ κένωσις ἦν, ἵνα ἥκων εἰς πλήρωσιν καὶ τέλος ἀρκεσθῇ, οὔτε τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο, *[30]* ἵνα ἑτέρῳ τῶν ἐν αὐτῷ τὰ τοῦ ἑτέρου μὴ ἀρέσκοντα ᾖ· ἄτρυτά τε τὰ ἐκεῖ. Ἀλλ' ἔστι τὸ ἀπλήρωτον τῷ μὴ τὴν πλήρωσιν καταφρονεῖν ποιεῖν τοῦ πεπληρωκότος· ὁρῶν γὰρ μᾶλλον ὁρᾷ, καὶ καθορῶν ἄπειρον αὐτὸν καὶ τὰ ὁρώμενα τῇ ἑαυτοῦ συνέπεται φύσει. Καὶ ἡ ζωὴ μὲν οὐδενὶ κάματον *[35]* ἔχει, ὅταν ᾖ καθαρά· τὸ δ' ἄριστα ζῶν τί ἂν κάμοι; Ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι ἀεὶ ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῇ· ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης· καὶ ἡ οὐσία αὐτὴ σοφία, ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός. Διὰ τοῦτο δὲ οὐδεμία μείζων, *[40]* καὶ ἡ αὐτοεπιστήμη ἐνταῦθα πάρεδρος τῷ νῷ τῷ συμπροφαίνεσθαι, οἷον λέγουσι κατὰ μίμησιν καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην. Πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐκεῖ οἷον ἀγάλματα παρ' αὐτῶν ἐνορώμενα, ὥστε θέαμα εἶναι ὑπερευδαιμόνων θεατῶν. Τῆς μὲν οὖν σοφίας τὸ μέγεθος καὶ τὴν δύναμιν ἄν *[45]* τις κατίδοι, ὅτι μετ' αὐτῆς ἔχει καὶ πεποίηκε τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἠκολούθησε, καὶ ἔστιν αὐτὴ τὰ ὄντα, καὶ συνεγένετο αὐτῇ, καὶ ἓν ἄμφω, καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκεῖ σοφία. Ἀλλ' ἡμεῖς εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ τὰς ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφόρησιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι· τὸ δὲ οὐδ' ἐν *[50]* ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμαις. Εἰ δέ τις περὶ τούτων ἀμφισβητεῖ, ἐατέον ταύτας ἐν τῷ παρόντι. Περὶ δὲ τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης, ἣν δὴ καὶ ὁ Πλάτων κατιδών φησιν· οὐδ' ἥτις ἐστὶν ἄλλη ἐν ἄλλῳ, ὅπως δέ, εἴασε ζητεῖν καὶ ἀνευρίσκειν, εἴπερ ἄξιοι τῆς προσηγορίας φαμὲν εἶναι –ἴσως οὖν βέλτιον *[55]* ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν ποιήσασθαι.

5. Πάντα δὴ τὰ γινόμενα, εἴτε τεχνητὰ εἴτε φυσικὰ εἴη, σοφία τις ποιεῖ, καὶ ἡγεῖται τῆς ποιήσεως πανταχοῦ σοφία. Ἀλλ' εἰ δή τις κατ' αὐτὴν τὴν σοφίαν ποιοῖ, ἔστωσαν μὲν αἱ τέχναι τοιαῦται. Ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς *[5]* σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἕν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον

terra: mito, questo, che si riferisce agli occhi dell'Intelligenza. Alla contemplazione di lassù non appartiene né stanchezza né sazietà così che il contemplante senta bisogno di una tregua, poiché non c'è in essa un vuoto, colmato il quale ci si senta soddisfatti; e nemmeno un essere è differente da un altro, *[30]* sì che all'uno non piacciano le cose dell'altro perché inesauribili sono le cose di lassù. C'è insaziabilità solo per il fatto che la pienezza non provoca alcun disgusto verso il suo provocatore: chi lassù vede, vede sempre di più e, mentre contempla perennemente se stesso e le cose, non fa che seguire la propria natura. E poi, la vita, quando è pura, non porta stanchezza a nessuno; *[35]* ciò che vive perfettamente, perché dovrebbe stancarsi?

Lassù la vita è sapienza, non una sapienza che è acquisita per mezzo di ragionamenti, poiché è perfetta in eterno e non vien mai meno così che si debba farne ricerca, ed è la sapienza prima e non derivata: il suo stesso essere è sapienza, non un essere che diventi sapiente in un secondo tempo. Per tal motivo, nessuna sapienza le è superiore, *[40]* e la scienza in sé siede lassù accanto all'Intelligenza, poiché apparve insieme con Lei, così come si dice[156], in immagine, che Diche siede accanto a Zeus.

Tutte queste cose lassù sono come statue visibili per se stesse, così da essere spettacolo a contemplatori beati[157]. E chi voglia comprendere la grandezza e la forza di questa sapienza, *[45]* pensi che essa porta con sé e ha creato tutti gli esseri; che tutti gli esseri le si accompagnano; che essa stessa è gli esseri ed essi sono nati insieme con lei; che ambedue sono una cosa sola e l'Essere è la Sapienza di lassù. Ma noi non riusciamo a comprendere, perché abbiamo creduto che le scienze siano composte di teoremi e di proposizioni: *[50]* cosa che non è esatta nemmeno nelle nostre scienze. Ma se qualcuno voglia discutere su queste, le lasci ora da parte; ma intorno alla scienza di lassù, a quella che anche Platone ha di mira quando dice «non quella che è altra in altro»[158] (ma come sia da intendere egli ha lasciato a noi il compito di ricercare e scoprire), sarà meglio, forse, – poiché vogliamo esser degni del nome di «platonici» – *[55]* prendere di qui il nostro punto di partenza.

5. *[La sapienza vera è essere]*

Tutte le cose divenienti, quelle che appartengono all'arte e quelle che appartengono alla natura, sono create da una sapienza, e la sapienza ne accompagna sempre il processo creativo. Ma se uno creasse secondo la sapienza stessa, le arti sarebbero identiche alla sapienza. L'artista, invece, si rifà *[5]* alla sapienza della natura, per opera della quale esse nacquero, che non è composta di teoremi, ma è un tutto unitario, non in quanto dalla molteplicità si risolva in unità, ma piuttosto perché la sua unità si risolve in molteplicità. Ora, se si vuol considerare questa

ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός. Εἰ μὲν οὖν ταύτην τις πρώτην θήσεται, ἀρκεῖ· οὐκέτι γὰρ ἐξ ἄλλου οὖσα οὐδ' ἐν ἄλλῳ. Εἰ δὲ τὸν *[10]* μὲν λόγον ἐν τῇ φύσει, τούτου δὲ ἀρχὴν φήσουσι τὴν φύσιν, πόθεν ἕξει φήσομεν καὶ εἰ ἐξ ἄλλου ἐκείνου. Εἰ μὲν ἐξ αὑτοῦ, στησόμεθα· εἰ δὲ εἰς νοῦν ἥξουσιν, ἐνταῦθα ὀπτέον, εἰ ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν· καὶ εἰ φήσουσι, πόθεν; Εἰ δὲ ἐξ αὑτοῦ, ἀδύνατον ἄλλως ἢ αὐτὸν ὄντα σοφίαν *[15]*. Ἡ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία, καὶ ἡ ἀξία καὶ τῇ οὐσίᾳ παρὰ τῆς σοφίας, καί, ὅτι παρὰ τῆς σοφίας, οὐσία ἀληθής. Διὸ καὶ ὅσαι οὐσίαι σοφίαν οὐκ ἔχουσι, τῷ μὲν διὰ σοφίαν τινὰ γεγονέναι οὐσία, τῷ δὲ μὴ ἔχειν ἐν αὐταῖς σοφίαν, οὐκ ἀληθιναὶ οὐσίαι. Οὐ *[20]* τοίνυν δεῖ νομίζειν ἐκεῖ ἀξιώματα ὁρᾶν τοὺς θεοὺς οὐδὲ τοὺς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ' ἕκαστα τῶν λεγομένων ἐκεῖ καλὰ ἀγάλματα, οἷα ἐφαντάζετό τις ἐν τῇ σοφοῦ ἀνδρὸς ψυχῇ εἶναι, ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα, ἀλλὰ ὄντα. Διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ *[25]* οὐσίας.

6. Δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι λόγους καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνὰς καὶ προφορὰς *[5]* ἀξιωμάτων κεχρῆσθαι, ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἓν ἕκαστον ἑκάστου πράγματος ἄγαλμα ἐντυπώσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς τὴν ἐκεῖ οὐ διέξοδον[a] ἐμφῆναι, ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ ἀθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις. Ὕστερον δὲ ἀπ' *[10]* αὐτῆς ἀθρόας οὔσης εἴδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξειλιγμένον ἤδη καὶ λέγον αὐτὸ[b] ἐν διεξόδῳ καὶ τὰς αἰτίας, δι' ἃς οὕτω, ἐξευρίσκον, ὡς τὸ καλῶς[c] οὕτως ἔχοντος τοῦ γεγενημένου θαυμάσαι. Εἴ τις[d] οἶδε, θαυμάσαι ἔφη τὴν σοφίαν, πῶς αὕτη[e] αἰτίας οὐκ ἔχουσα τῆς οὐσίας, δι' ἃς οὕτω, παρέχει *[15]* τοῖς ποιουμένοις κατ' αὐτήν. Τὸ καλῶς ἄρα οὕτως καὶ τὸ ἐκ ζητήσεως ἂν μόλις ἢ οὐδ' ὅλως φανέν, ὅτι δεῖ οὕτως, εἴπερ τις ἐξεύροι, πρὸ ζητήσεως καὶ πρὸ λογισμοῦ ὑπάρχειν οὕτως· οἷον – λάβωμεν γὰρ ἐφ' ἑνὸς μεγάλου ὃ λέγω, ὅπερ ἁρμόσει καὶ ἐπὶ πάντων –

sapienza della natura come prima Sapienza, non avremo altro da dire, perché così essa non deriva più da un altro, né è in un altro; ma se si dirà che [10] essa è una forma razionale esistente nella natura e che la natura ne è il principio, chiederemo donde la riceva; e se da un altro, da chi. Se quest'altro la riceve da se stesso, ci fermeremo; ma se si arriverà sino all'Intelligenza, dovremo vedere se l'Intelligenza abbia generato la sapienza, e se lo affermeranno, chiederemo donde. Se l'ha generata da se stessa, è impossibile che l'abbia generata se non perché essa stessa è sapienza. [15] La vera sapienza è dunque essere e il vero essere è sapienza; e il valore dell'essere gli deriva dalla sapienza, e appunto perché proviene dalla sapienza, è essere vero.

Perciò anche tutti gli esseri che non sono dotati di sapienza, sono diventati esseri per mezzo della sapienza, ma poiché non posseggono la sapienza in se stessi, non sono veri esseri. [20] Perciò non bisogna credere che gli dei e i beati pensino lassù degli assiomi; invece le cose che abbiamo nominato sono lassù, singolarmente, delle belle immagini, quali noi immaginiamo nell'anima di un uomo saggio[159], immagini non disegnate, ma reali. Perciò anche gli antichi chiamavano le idee enti ed [25] essenze[160].

6. *[I geroglifici egiziani e la sapienza]*

A me sembra che anche i saggi di Egitto abbiano compreso tutto questo o per scienza esatta o per intuizione innata: essi, quando volevano rivelare la loro sapienza, non si servivano dei segni delle lettere, che designano parole e proposizioni ma non corrispondono alla pronuncia e al significato delle cose dette, [5] ma disegnavano figure <geroglifici>, ciascuna delle quali significava una singola cosa, e ne decoravano i templi per mostrare che il procedimento discorsivo non appartiene al mondo di lassù, in quanto ciascun individuo è anche una scienza e ciascuna figura è sapienza, soggetto e sintesi, e non un pensiero discorsivo né un progetto.

Più tardi [10] da questa scienza così sintetica derivò un'immagine che è tutta dispiegata in altra cosa e si esprime nel processo discorsivo e scopre le cause da cui una cosa deriva, sicché ci si meraviglia di una cosa tanto bella. Quando qualcuno sa, non può non dire di ammirare la sapienza, cioè come essa, pur non possedendo le cause, per le quali tutto è così com'è, le elargisce [15] alle cose prodotte sul suo modello.

E così, ciò che è bello come s'è detto, e ciò che risulta appena o in nessun modo da una ricerca – qualora qualcuno cerchi perché debba essere così –, esiste in questo modo prima di ogni ricerca e di ogni ragionamento.

Ed è così – prendiamo infatti il nostro esempio da una sola realtà tanto ampia da potersi applicare ad ogni caso – ...

7. τοῦτο δὴ τὸ πᾶν, ἐπείπερ συγχωροῦμεν παρ' ἄλλου αὐτὸ εἶναι καὶ τοιοῦτον εἶναι, ἆρα οἰόμεθα τὸν ποιητὴν αὐτοῦ ἐπινοῆσαι παρ' αὐτῷ γῆν καὶ ταύτην ἐν μέσῳ δεῖν στῆναι, εἶτα ὕδωρ καὶ ἐπὶ τῇ γῇ τοῦτο, καὶ τὰ ἄλλα ἐν [5] τάξει μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, εἶτα ζῷα πάντα καὶ τούτοις μορφὰς τοιαύτας ἑκάστῳ, ὅσαι νῦν εἰσι, καὶ τὰ ἔνδον ἑκάστοις σπλάγχνα καὶ τὰ ἔξω μέρη, εἶτα διατεθέντα ἕκαστα παρ' αὐτῷ οὕτως ἐπιχειρεῖν τῷ ἔργῳ; Ἀλλ' οὔτε ἡ ἐπίνοια δυνατὴ ἡ τοιαύτη – πόθεν γὰρ ἐπῆλθεν οὐπώποτε ἑωρακότι; [10] – οὔτε ἐξ ἄλλου λαβόντι δυνατὸν ἦν ἐργάσασθαι, ὅπως νῦν οἱ δημιουργοὶ ποιοῦσι χερσὶ καὶ ὀργάνοις χρώμενοι· ὕστερον γὰρ καὶ χεῖρες καὶ πόδες. Λείπεται τοίνυν εἶναι μὲν πάντα ἐν ἄλλῳ, οὐδενὸς δὲ μεταξὺ ὄντος τῇ ἐν τῷ ὄντι πρὸς ἄλλο γειτονείᾳ οἷον ἐξαίφνης ἀναφανῆναι ἴνδαλμα καὶ [15] εἰκόνα ἐκείνου εἴτε αὐτόθεν εἴτε ψυχῆς διακονησαμένης – διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἐν τῷ παρόντι – ἢ ψυχῆς τινος. Ἀλλ' οὖν ἐκεῖθεν ἦν σύμπαντα ταῦτα, καὶ καλλιόνως ἐκεῖ· τὰ γὰρ τῇδε καὶ μέμικται,[a] καὶ οὐκ ἐκεῖνα μέμικται. Ἀλλ' οὖν εἴδεσι κατέσχηται ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, πρῶτον μὲν ἡ ὕλη [20] τοῖς τῶν στοιχείων εἴδεσιν, εἶτ' ἐπὶ εἴδεσιν εἴδη ἄλλα, εἶτα πάλιν ἕτερα· ὅθεν καὶ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν ὕλην ὑπὸ πολλοῖς εἴδεσι κρυφθεῖσαν. Ἐπεὶ δὲ καὶ αὕτη εἶδός τι ἔσχατον, πᾶν εἶδος· τὸ δὲ[b] καὶ πάντα εἴδη· τὸ γὰρ παράδειγμα εἶδος ἦν· ἐπόιει τόδε ἀψοφητί[c], ὅτι πᾶν τὸ ποιῆσαν καὶ οὐσία [25] καὶ εἶδος· διὸ καὶ ἄπονος καὶ οὕτως[d] ἡ δημιουργία. Καὶ παντὸς δὲ ἦν, ὡς ἂν πᾶν. Οὐ τοίνυν ἦν τὸ ἐμποδίζον, καὶ νῦν δὲ ἐπικρατεῖ καίτοι ἄλλων ἄλλοις ἐμποδίων γινομένων· ἀλλ' οὐκ αὐτῇ οὐδὲ νῦν· μένει γὰρ ὡς πᾶν. Ἐδόκει δέ μοι, ὅτι καί, εἰ ἡμεῖς ἀρχέτυπα καὶ οὐσία καὶ εἴδη ἅμα καὶ [30] τὸ εἶδος τὸ ποιοῦν ἐνταῦθα ἦν ἡμῶν οὐσία, ἐκράτησεν ἂν ἄνευ πόνων ἡ ἡμετέρα δημιουργία. Καίτοι καὶ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶδος αὐτοῦ ἄλλο ὃ ἐστι γενόμενος· ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος· παυσάμενος δὲ τοῦ ἄνθρωπος εἶναι μετεωροπορεῖ φησι καὶ πάντα τὸν [35] κόσμον διοικεῖ· γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ. Ἀλλ' οὗ χάριν ὁ λόγος, ὅτι ἔχεις μὲν σὺ αἰτίαν εἰπεῖν δι' ἣν ἐν μέσῳ ἡ γῆ καὶ διὰ τί στρογγύλη καὶ ὁ λοξὸς διότι ὡδί· ἐκεῖ δὲ οὐ, διότι οὕτως

7. *[L'universo è creazione silenziosa]*

... in questo universo; e poiché noi ammettiamo che esso derivi, nel suo essere e nella sua costituzione, da un altro essere, dobbiamo forse credere che il suo Creatore abbia dapprima immaginato da sé la terra e la necessità di collocarla al centro, e poi l'acqua così che sovrasti la terra, e poi tutte le altre cose *[5]* sino al cielo, e in seguito tutti i viventi e le loro forme, proprie di ogni specie, quante esistono ancora oggi, e dentro, in ciascuna, le viscere e, fuori, le membra, e che, dopo aver ordinato direttamente ogni dettaglio, abbia posto mano all'opera? No, questa immaginazione non è possibile: poiché donde sarebbe venuta ad uno che non aveva mai visto nulla? *[10]* E, quand'anche l'avesse tratta da altro, non avrebbe potuto realizzarla come fanno gli artigiani che si servono di mani e di strumenti, perché mani e piedi vennero dopo.

Perciò non ci resta che porre in altro la totalità degli esseri; ma senza bisogno di alcun intermediario, per la sola vicinanza tra l'essere e un'altra cosa <l'Anima>, improvvisamente brillò una forma, *[15]* un'immagine di Lui, sia direttamente, sia per mezzo dell'Anima – ciò non ha importanza per il momento – di un'anima qualsiasi. Di lassù dunque proviene questa totalità, anzi lassù essa è ancora più bella, poiché le cose di quaggiù, non quelle superiori, derivano da mescolanza. Tutto qui è tenuto insieme dalle forme dal principio alla fine; anzitutto, la materia *[20]* dalle forme degli elementi; poi, sulle forme altre se ne sovrappongono ed altre ancora di nuovo, sicché è difficile trovare la materia nascosta sotto tante forme. Ma poiché anch'essa è una forma infima, questo universo è forma e tutte le cose sono forme, poiché il modello era già forma.

<Il Creatore> produsse questo universo in silenzio, poiché egli è tutto, essenza *[25]* e forma; anche per questo, la creazione si compie senza fatica ed è creazione del Tutto proprio perché nascesse l'universo. Non ci fu ostacolo allora; ma anche ora la creazione è dominatrice, anche se le cose sono di ostacolo le une alle altre <ma non alla creazione, nemmeno ora>, poiché essa, come totalità, sussiste. Eppure, a me sembra che se noi fossimo archetipi, essenze e insieme forme, *[30]* se la nostra sostanza fosse il modello che crea quaggiù le cose, allora la nostra creazione dominerebbe senza fatica; ma l'uomo, invece, se pure crea secondo la sua propria idea, è diventato qualcosa di diverso dal suo vero essere; diventando uomo, egli si è allontanato dal Tutto; cessando di essere uomo, egli – si è detto – «si aggira nelle altezze» e «regge l'universo intero», *[35]* poiché, ridiventato parte del Tutto, crea il Tutto[161].

Ma torniamo al punto che ci siamo proposti. Tu puoi apportare delle ragioni per le quali la terra è al centro, perché è sferica, perché l'eclittica è così disposta; ma lassù non è stato deliberato di farle così perché

ἐχρῆν, διὰ τοῦτο οὕτω βεβούλευται, ἀλλ' ὅτι οὕτως ἔχει ὡς ἔστι, διὰ τοῦτο καὶ ταῦτα *[40]* ἔχει καλῶς· οἷον εἰ πρὸ τοῦ συλλογισμοῦ τῆς αἰτίας τὸ συμπέρασμα, οὐ παρὰ τῶν προτάσεων· οὐ γὰρ ἐξ ἀκολουθίας οὐδ' ἐξ ἐπινοίας, ἀλλὰ πρὸ ἀκολουθίας καὶ πρὸ ἐπινοίας· ὕστερα γὰρ πάντα ταῦτα, καὶ λόγος καὶ ἀπόδειξις καὶ πίστις. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχή, αὐτόθεν πάντα ταῦτα καὶ ὧδε· *[45]* καὶ τὸ μὴ ζητεῖν αἰτίας ἀρχῆς οὕτω καλῶς λέγεται, καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς τῆς τελείας, ἥτις ταὐτὸν τῷ τέλει· ἥτις δ' ἀρχὴ καὶ τέλος, αὕτη τὸ πᾶν ὁμοῦ καὶ ἀνελλιπής.

8. Καλὸν οὖν πρώτως, καὶ ὅλον δὲ καὶ πανταχοῦ ὅλον, ἵνα μηδὲ μέρη ἀπολείπηται τῷ καλῷ ἐλλείπειν. Τίς οὖν[a] οὐ φήσει καλόν; Οὐ γὰρ δὴ ὃ μὴ ὅλον αὐτό, ἀλλ' ὃ μέρος[b] ἔχων ἢ μηδέ τι αὐτοῦ ἔχων[c]. Ἢ εἰ μὴ ἐκεῖνο καλόν, τί ἂν *[5]* ἄλλο; Τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι· τὸ γὰρ πρώτως εἰς θέαν παρελθὸν τῷ εἶδος εἶναι καὶ θέαμα νοῦ τοῦτο καὶ ἀγαστὸν ὀφθῆναι. Διὸ καὶ Πλάτων, τοῦτο σημῆναι θέλων εἴς τι τῶν ἐνεργεστέρων ὡς πρὸς ἡμᾶς, ἀποδεξάμενον ποιεῖ τὸν δημιουργὸν τὸ ἀποτελεσθέν, διὰ τούτου ἐνδείξασθαι *[10]* θέλων τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος ὡς ἀγαστόν. Πᾶν γὰρ τὸ κατὰ ἄλλο ποιηθὲν ὅταν τις θαυμάσῃ ἐπ' ἐκεῖνο ἔχει τὸ θαῦμα, καθ' ὃ ἔστι πεποιημένον. Εἰ δ' ἀγνοεῖ ὃ πάσχει, θαῦμα οὐδέν· ἐπεὶ καὶ οἱ ἐρῶντες καὶ ὅλως οἱ τὸ τῇδε κάλλος τεθαυμακότες ἀγνοοῦσιν ὅτι δι' *[15]* ἐκεῖνο· δι' ἐκεῖνο γάρ. Ὅτι δὲ εἰς τὸ παράδειγμα ἀνάγει τὸ «ἠγάσθη», δῆλον ποιεῖ ἐπίτηδες τὸ ἑξῆς τῆς λέξεως λαβών· εἶπε γάρ· ἠγάσθη τε καὶ ἔτι μᾶλλον πρὸς τὸ παράδειγμα αὐτὸ ἐβουλήθη ἀφομοιῶσαι, τὸ κάλλος τοῦ παραδείγματος οἷόν ἐστιν ἐνδεικνύμενος διὰ τὸ ἐκ *[20]* τούτου τὸ γενόμενον καλὸν καὶ αὐτὸ ὡς εἰκόνα ἐκείνου εἰπεῖν· ἐπεὶ καὶ εἰ μὴ ἐκεῖνο ἦν τὸ ὑπέρκαλον κάλλει ἀμηχάνῳ, τί ἂν τούτου τοῦ δρωμένου ἦν κάλλιον; Ὅθεν οὐκ ὀρθῶς οἱ μεμφόμενοι τούτῳ, εἰ μὴ ἄρα καθόσον μὴ ἐκεῖνό ἐστι.

9. Τοῦτον τοίνυν τὸν κόσμον, ἑκάστου τῶν μερῶν μένοντος ὅ ἐστι καὶ μὴ συγχεομένου, λάβωμεν τῇ διανοίᾳ, εἰς ἓν ὁμοῦ

doveva essere così, ma perché il mondo di lassù è così com'è, anche il mondo di quaggiù *[40]* è bello: è come se nel sillogismo causale la conseguenza preceda le premesse invece di venir dopo. La creazione non procede né da un ragionamento né da un progetto, ma è prima di qualsiasi ragionamento e di qualsiasi progetto, poiché tutte queste cose, ragionamento, dimostrazione e prova, sono posteriori. Dal momento che c'è un principio, tutto ciò ne deriva senz'altro, immediatamente; *[45]* ed è ben detto[162] che non bisogna inventare alcuna causa di tale principio, che è tale nella sua perfezione da fare tutt'uno col fine: esso è insieme principio e fine, è tutt'insieme con se stesso e non ha bisogno di nulla.

8. *[La Bellezza suprema è causa esemplare]*

E poiché Egli è anzitutto bello nella sua totalità e compiutezza, cosicché non c'è parte alcuna cui il bello manchi, chi dunque dirà che Egli non è bello? Certamente chi non è il tutto, ma chi ne è soltanto una parte, o nemmeno questa. E se Egli non è bello, chi *[5]* altri lo sarà? Infatti Colui che gli è anteriore non vuole essere bello; veramente, soltanto ciò che si presenta per primo alla vista, essendo forma e spettacolo all'Intelligenza, riesce mirabile alla vista. Perciò anche Platone, volendo significare ciò in modo abbastanza chiaro per noi, mostra il Demiurgo soddisfatto dell'opera compiuta[163], *[10]* volendo con queste parole indicare quanto sia degna di ammirazione la bellezza del modello e dell'idea. Infatti quando uno ammira un oggetto modellato su un altro, rivolge la sua ammirazione sull'oggetto secondo il quale è stato foggiato. Se poi egli non comprende ciò che prova[164], non c'è da meravigliarsi: anche gli amanti e, in generale, coloro che ammirano la bellezza di quaggiù non sanno che *[15]* il loro stupore è dovuto alla bellezza di lassù: essa, infatti ne è il modello.

Che <Platone> riferisca al modello le parole «Egli si compiacque», egli lo rende evidente con le parole che seguono; dice infatti: «si compiacque e volle adeguare ancor di più la creatura al suo modello»[165], mostrando così quale sia la bellezza del modello col dire che ciò che proviene *[20]* da Lui è bello e che esso è come un'immagine di Lui. E poi, se Egli non fosse bello oltre ogni limite, bello di una bellezza straordinaria e incommensurabile, che cosa sarebbe più bello di questo mondo visibile?[166] Non sono perciò nel giusto coloro che criticano questo mondo, a meno che non si intenda dire che esso non è il mondo superiore.

9. *[L'essere è desiderabile perché è bello]*

Ed ora, abbracciamo col pensiero questo mondo sì che ciascuna delle sue parti resti ciò che è e non si confonda con le altre, e tutte siano

πάντα, ὡς οἷόν τε, ὥστε ἑνὸς ὁτουοῦν προφαινομένου, οἷον τῆς ἔξω σφαίρας οὔσης, ἀκολουθεῖν εὐθὺς καὶ τὴν [5] ἡλίου καὶ ὁμοῦ τῶν ἄλλων ἄστρων τὴν φαντασίαν, καὶ γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πάντα ζῷα[a] ὁρᾶσθαι, οἷον ἐπὶ σφαίρας διαφανοῦς καὶ ἔργῳ ἂν γένοιτο πάντα ἐνορᾶσθαι. Ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινή τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ, εἴτε κινούμενα εἴτε ἑστηκότα, ἢ τὰ μὲν [10] κινούμενα, τὰ δ' ἑστηκότα. Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην παρὰ σαυτῷ ἀφελὼν τὸν ὄγκον λάβε· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὔξαι ἐλθεῖν. Ὁ δὲ [15] ἥκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἷς ὢν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἕν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἷς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες· οὐ γὰρ ἐπιλείπει αὐτός, ἢν πάντες ἐκεῖνοι γένωνται· ὁμοῦ δέ εἰσι καὶ [20] ἕκαστος χωρὶς αὖ ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ οὐ μορφὴν αἰσθητὴν οὐδεμίαν ἔχων – ἤδη γὰρ ἂν ὁ μὲν ἄλλοθι, ὁ δέ που ἀλλαχόθι ἦν, καὶ ἕκαστος δὲ οὐ πᾶς ἐν αὐτῷ – οὐδὲ μέρη ἄλλα ἔχων ἄλλοις ἢ αὐτῷ, οὐδὲ ἕκαστον ὅλον δύναμις[b] κερματισθεῖσα καὶ τοσαύτη οὖσα, ὅσα τὰ μέρη μετρούμενα. Τὸ δέ ἐστι [25] – τὸ πᾶν –[c] δύναμις πᾶσα, εἰς ἄπειρον μὲν ἰοῦσα, εἰς ἄπειρον δὲ δυναμένη· καὶ οὕτως ἐστὶν ἐκεῖνος μέγας, ὡς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ ἄπειρα γεγονέναι. Ποῦ γάρ τι ἔστιν εἰπεῖν, ὅπου μὴ φθάνει; Μέγας μὲν οὖν καὶ ὅδε ὁ οὐρανὸς καὶ αἱ ἐν αὐτῷ πᾶσαι δυνάμεις ὁμοῦ, ἀλλὰ μείζων ἂν ἦν καὶ ὁπόσος [30] οὐδ' ἂν ἦν εἰπεῖν, εἰ μή τις αὐτῷ συνῆν σώματος δύναμις μικρά. Καίτοι μεγάλας ἄν τις φήσειε πυρὸς καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων τὰς δυνάμεις· ἀλλὰ ἤδη ἀπειρίᾳ δυνάμεως ἀληθινῆς φαντάζονται καίουσαι καὶ φθείρουσαι καὶ θλίβουσαι καὶ πρὸς γένεσιν τῶν ζῴων ὑπουργοῦσαι. Ἀλλὰ [35] ταῦτα μὲν φθείρει, ὅτι καὶ φθείρεται, καὶ συγγεννᾷ, ὅτι καὶ αὐτὰ γίνεται· ἡ δὲ δύναμις ἡ ἐκεῖ μόνον τὸ εἶναι ἔχει καὶ μόνον τὸ καλὸν εἶναι. Ποῦ γὰρ ἂν εἴη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; Ποῦ δ' ἂν ἡ οὐσία τοῦ καλὸν εἶναι ἐστερημένη; Ἐν τῷ γὰρ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει [40] καὶ τῇ οὐσίᾳ. Διὸ καὶ τὸ εἶναι ποθεινόν ἐστιν, ὅτι ταὐτὸν τῷ καλῷ, καὶ τὸ καλὸν ἐράσμιον, ὅτι τὸ εἶναι. Πότερον δὲ ποτέρου αἴτιον τί χρὴ ζητεῖν οὔσης τῆς φύσεως μιᾶς; Ἥδε μὲν γὰρ ἡ ψευδὴς οὐσία δεῖται ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνηται καὶ ὅλως ᾖ, καὶ κατὰ τοσοῦτόν [45] ἐστι, καθόσον

collegate in unità, per quanto è possibile, in modo che, al presentarsi di una singola rappresentazione – per esempio, della volta celeste più esterna – segua anche la rappresentazione *[5]* del sole e degli altri astri, e siano visibili la terra e il mare e tutti gli esseri viventi, come ci sarebbe concesso di vedere dentro una sfera trasparente tutte le cose che sono in essa.

Sia data nell'anima la rappresentazione luminosa di una sfera e porti in sé tutte le cose, sia quelle mobili sia le immobili, quelle che sono in parte *[10]* in moto e quelle che sono in parte in quiete; e poi, conservando questa rappresentazione, pensane un'altra in te dopo averne eliminato la massa; elimina in te anche lo spazio e la rappresentazione della materia e non cercare di ottenere un'altra sfera più piccola, per massa, ma dopo aver invocato il dio che ha creato quella realtà di cui hai la rappresentazione, pregalo di discendere. *[15]* E questi venga portando il suo mondo con tutti gli dei che sono in esso, un mondo che è insieme uno e tutto, un tutto in cui ciascuno è tutti e tutti, pur essendo diversi per potenza, convergono in unità; tutti, però, in quell'unitaria molteplicità, sono un unico essere, o meglio, l'Uno è tutti, perché Egli non si consuma se tutti nascono da Lui; essi sono insieme e, tuttavia, *[20]* ciascuno è distinto in un luogo che non ha spazio, poiché non possiede alcuna forma sensibile – altrimenti uno sarebbe qui e un altro in qualsiasi altro posto, e ciascuno non sarebbe un tutto in se stesso – e non ha parti differenti fra loro e da lui; e nemmeno ciascuno è una potenza suddivisa che si frammenti tante volte quante sono le parti misurabili. È invece *[25]* un tutto, una potenza universale che si espande all'infinito ed è infinitamente potente: l'Intelligenza è così grande che anche le sue parti sono infinite: si può dire infatti che ci sia un punto dove essa non arrivi? È certamente grande questo nostro cielo e tutte le potenze che sono in esso, ma sarebbe ancor più grande e tanto grande *[30]* oltre ogni dire se non gli fosse congiunta una piccolissima porzione di corporeità.

Qualcuno può chiamar grandi le forze del fuoco e degli altri elementi; ma solo perché ignoriamo le forze autentiche, diciamo, fantasticando, che esse bruciano e distruggono e contribuiscono col loro intervento alla nascita degli esseri viventi. *[35]* Queste forze sono distruttive perché possono anch'esse esser distrutte, e contribuiscono alla nascita perché nascono anch'esse; ma quella forza di lassù possiede soltanto l'essere, l'«esser bellezza». Dove infatti sarebbe l'essere, se fosse privato dell'esser bellezza? In verità, venendogli meno il bello, gli verrebbe meno *[40]* anche l'essere. È per questo che l'essere è oggetto di desiderio perché è identico al bello, e il bello è desiderabile perché è l'essere. Perché dunque cercare quale dei due sia causa dell'altro, quando si tratta di una natura sola? Ma questa terrena essenza menzognera ha bisogno di un'immagine di bellezza presa a prestito, sia per apparire bella, sia per essere semplicemente: essa, in tanto è *[45]* in

μετείληφε κάλλους τοῦ κατὰ τὸ εἶδος, καὶ λαβοῦσα, ὅσῳ ἂν λάβῃ, μᾶλλον τελειοτέρα· μᾶλλον γὰρ οἰκεία ἡ καλή[d].

10. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Ζεὺς καίπερ ὢν πρεσβύτατος τῶν ἄλλων θεῶν, ὧν αὐτὸς ἡγεῖται, πρῶτος πορεύεται ἐπὶ τὴν τούτου θέαν, οἱ δὲ ἕπονται θεοὶ ἄλλοι καὶ δαίμονες καὶ ψυχαί, αἳ ταῦτα ὁρᾶν δύνανται. Ὁ *[5]* δὲ ἐκφαίνεται αὐτοῖς ἔκ τινος ἀοράτου τόπου καὶ ἀνατείλας ὕψου ἐπ' αὐτῶν κατέλαμψε μὲν πάντα καὶ ἔπλησεν αὐγῆς καὶ ἐξέπληξε μὲν τοὺς κάτω, καὶ ἐστράφησαν ἰδεῖν οὐ δεδυνημένοι οἷα ἥλιον. Οἱ μὲν ἀπ' αὐτοῦ[a] ἀνέχονταί τε καὶ βλέπουσιν, οἱ δὲ ταράττονται, ὅσῳ ἂν ἀφεστήκωσιν *[10]* αὐτοῦ. Ὁρῶντες δὲ οἱ δυνηθέντες ἰδεῖν εἰς αὐτὸν μὲν πάντες βλέπουσι καὶ εἰς τὸ αὐτοῦ· οὐ ταὐτὸν δὲ ἕκαστος ἀεὶ θέαμα κομίζεται, ἀλλ' ὁ μὲν ἀτενὲς ἰδὼν ἐκλάμπουσαν εἶδε τὴν τοῦ δικαίου πηγὴν καὶ φύσιν, ἄλλος δὲ τῆς σωφροσύνης ἐπλήσθη τοῦ θεάματος, οὐχ οἵαν ἄνθρωποι *[15]* παρ' αὐτοῖς, ὅταν ἔχωσι· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἀμηγέπῃ ἐκείνην· ἡ δὲ ἐπὶ πᾶσι περὶ πᾶν τὸ οἷον μέγεθος αὐτοῦ ἐπιθέουσα τελευταία ὁρᾶται, οἷς πολλὰ ἤδη ὤφθη ἐναργῆ θεάματα, οἱ θεοὶ καθ' ἕνα καὶ πᾶς ὁμοῦ, αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἐκεῖ ὁρῶσαι καὶ ἐκ τῶν πάντων γενόμεναι, ὥστε πάντα *[20]* περιέχειν, καὶ αὗται ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος καί εἰσιν ἐκεῖ καὶ ὅσον[b] ἂν αὐτῶν πεφύκῃ εἶναι ἐκεῖ, πολλάκις δὲ αὐτῶν καὶ τὸ πᾶν ἐκεῖ, ὅταν μὴ ὦσι διειλημμέναι. Ταῦτα οὖν ὁρῶν ὁ Ζεύς, καὶ εἴ τις ἡμῶν αὐτῷ συνεραστής, τὸ τελευταῖον ὁρᾷ μένον ἐπὶ πᾶσιν ὅλον τὸ κάλλος, καὶ κάλλους μετασχὼν *[25]* τοῦ ἐκεῖ· ἀποστίλβει γὰρ πάντα καὶ πληροῖ τοὺς ἐκεῖ γενομένους, ὡς καλοὺς καὶ αὐτοὺς γενέσθαι, ὁποῖοι πολλάκις ἄνθρωποι εἰς ὑψηλοὺς ἀναβαίνοντες τόπους τὸ ξανθὸν χρῶμα ἐχούσης τῆς γῆς τῆς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν ἐκείνης τῆς χρόας ὁμοιωθέντες τῇ ἐφ' ἧς ἐβεβήκεσαν. Ἐκεῖ δὲ χρόα ἡ ἐπανθοῦσα *[30]* κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χρόα καὶ κάλλος ἐκ βάθους· οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν. Ἀλλὰ τοῖς μὴ ὅλον ὁρῶσιν ἡ προσβολὴ μόνη ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἷον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι' ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει *[35]* γενέσθαι. Οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὖ τὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον, καὶ ἔχων τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ὡς ἔξω ὂν βλέπει, ὅτι ὡς ὁρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν. Πᾶν δὲ ὅ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει. Ἀλλὰ χρὴ

quanto ha partecipato della bellezza dell'idea, e quanta più ne ha accolta tanto più è perfetta, poiché la bella essenza è diventata ancor più sua.

10. *[La visione si compie nell'interiorità]*

Perciò anche Zeus, benché sia il più vecchio degli altri dei, dei quali è condottiero, s'avvia per primo a contemplare la bellezza di quel mondo; lo seguono gli altri dei, i demoni e le anime[167], quelle che sono capaci di vedere quelle cose. *[5]* L'Intelligenza appare a loro da un luogo invisibile e, levandosi su di loro dalle altezze[168], illumina ogni cosa e abbaglia gli esseri di quaggiù che, impotenti a fissarla – come avviene col sole –, torcono lo sguardo; alcuni sollevano il viso e la guardano, altri rimangono turbati quanto più le sono lontani; *[10]* ma i veggenti, quelli che sono capaci di contemplare, guardano tutti verso di Lei e verso ciò che le appartiene, non tutti però ne riportano la medesima visione; ma chi guarda intensamente, vede irradiare da Lei la fonte e la natura della giustizia; un altro è tutto posseduto dalla visione della saggezza, non di quella che gli uomini *[15]* possono avere, quando l'hanno, fra loro e che è soltanto un'immagine di quella superiore; la quale, diffondendosi su tutto e in tutta l'estensione, diciamo così, di quel mondo, appare per ultima soltanto allo sguardo di coloro che hanno già visto altri vivi splendori[169]. Lassù sono gli dei, ad uno ad uno e nel loro insieme, e le anime che lassù vedono il tutto e nacquero dal tutto, sicché anch'esse contengono tutto *[20]* dal principio alla fine, e vi sono lassù per quanto di esse è lassù per natura; spesso, però, codeste anime rimangono lassù tutt'intere, qualora non siano state divise.

Zeus ha dunque questa visione; e se qualcuno di noi gode del suo amore, vede finalmente la bellezza che è tutta in tutti e partecipa della bellezza *[25]* di lassù: questa infatti illumina ogni cosa e avvolge coloro che sono arrivati lassù così da rendere belli anch'essi: come spesso avviene a uomini che, saliti su alte cime, dove la terra prende un certo colore biondo, assumono quel colore, diventati simili alla terra sulla quale camminano. Lassù il colore che fiorisce *[30]* è bellezza, o meglio, tutto è colore e bellezza sino alle profondità, poiché il bello non è cosa diversa, come se fiorisse solo in superficie.

Quelli che non vedono il tutto, credono soltanto alla loro impressione esteriore; ma quelli che sono, per così dire, ebbri e sazi di nettare[170] poiché la bellezza ha pervaso tutta la loro anima, non sono più dei semplici spettatori. *[35]* Non c'è più, infatti, da un lato il veggente e dall'altro la cosa vista, l'uno fuori dell'altra; ma il veggente dallo sguardo acuto ha in se stesso la cosa vista, benché, pur possedendola, non sappia spesso di averla e guardi come fosse al di fuori, poiché la vede come un visibile e perché vuole vedere; ora, tutto ciò che uno vede come visibile, lo vede dal di fuori. È necessario invece trasportarlo nel proprio intimo

εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν *[40]* καὶ βλέπειν ὡς ἓν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν, ὥσπερ εἴ τις ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἤ ὑπό τινος Μούσης ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύναμιν ἔχοι ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.

11. Εἰ δέ τις[a] ἡμῶν ἀδυνατῶν ἑαυτὸν ὁρᾶν, ὑπ' ἐκείνου[b] τοῦ θεοῦ ἐπὰν καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρῃ τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει, ἀφεὶς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὖσαν εἰς ἓν αὐτῷ ἐλθὼν *[5]* καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀψοφητὶ παρόντος, καὶ ἔστι μετ' αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει. εἰ[c] δ' ἐπιστραφείη εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστιν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι, ἐν δὲ[d] τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' *[10]* ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι· δραμὼν δὲ εἰς τὸ εἴσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφεὶς τὴν αἴσθησιν εἰς τοὐπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ εἷς ἐστιν ἐκεῖ· κἂν ἐπιθυμήσῃ ὡς ἕτερον ὂν ἰδεῖν, ἔξω αὑτὸν ποιεῖ. Δεῖ δὲ καταμανθάνοντα μὲν ἔν τινι τύπῳ αὐτοῦ μένοντα μετὰ τοῦ *[15]* ζητεῖν γνωματεύειν αὐτόν, εἰς οἷον δὲ εἴσεισιν, οὕτω μαθόντα κατὰ πίστιν, ὡς ἐπὶ χρῆμα μακαριστὸν εἴσεισιν, ἤδη αὑτὸν δοῦναι εἰς τὸ εἴσω καὶ γενέσθαι ἀντὶ ὁρῶντος ἤδη θέαμα ἑτέρου θεωμένου, οἷοις ἐκεῖθεν[e] ἥκει ἐκλάμποντα τοῖς νοήμασι. Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μὴ *[20]* ὁρῶν αὐτό; Ἢ ὁρῶν αὐτὸ ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτὸ οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ. Εἰ οὖν ὅρασις τοῦ ἔξω, ὅρασιν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ· τοῦτο δὲ οἷον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὑτοῦ εὐλαβουμένου μὴ τῷ μᾶλλον αἰσθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστῆναι. Δεῖ *[25]* δὲ κἀκεῖνο ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τῶν μὲν κακῶν αἱ αἰσθήσεις τὰς πληγὰς ἔχουσι μείζους, ἥττους δὲ τὰς γνώσεις τῇ πληγῇ ἐκκρουομένας· νόσος γὰρ μᾶλλον ἔκπληξιν, ὑγίεια δὲ ἠρέμα συνοῦσα μᾶλλον ἂν σύνεσιν δοίη αὐτῆς· προΐζει γὰρ[f] ἅτε οἰκεῖον καὶ ἑνοῦται· ἡ δ' ἔστιν[g] ἀλλότριον καὶ οὐκ οἰκεῖον, *[30]* καὶ ταύτῃ διάδηλος τῷ σφόδρα ἕτερον ἡμῶν εἶναι δοκεῖν. Τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι· οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμὲν αὐτοῖς

[40] e guardarlo come unità, guardarlo come il proprio io: allo stesso modo in cui chi è invasato dal dio Febo o da una Musa[171], provoca in sé la visione del dio, quand'abbia la forza di guardare il nume dentro di sé.

11. *[Solo chi è diventato bello vive nella bellezza]*

Ma se uno di noi è incapace di vedere se stesso e, posseduto dal dio supremo, trasferisce fuori di sé la sua visione per poter vederla, egli trasferisce fuori di sé anche se stesso e guarda soltanto la propria immagine abbellita.

Se, però, abbandona tale immagine, per quanto sia bella, e raggiunge l'unità con se stesso *[5]* senza più dividersi, egli è uno e tutto nello stesso tempo, insieme col dio che è presente nel silenzio, e se ne sta con lui, sino a che può e desidera. Ma se si rivolge verso la dualità, egli è sempre, finché rimane puro, vicino a lui e torna ancora nel suo essere, purché si rivolga nuovamente a lui. In questo suo rivolgersi <alla dualità> egli ha ottenuto questo vantaggio: *[10]* anzitutto, viene ad avere una percezione di se stesso così da essere distinto da lui; ma, in seguito, ritornando nel suo intimo, ripossiede il tutto e in tale modo, rigettando la percezione, torna indietro temendo di essere differente da lui e ridiventa uno, lassù. Ma se desidera vederlo come differente, rende esterno anche se stesso.

È però necessario che, insistendo sulla traccia che di lui rimane, si cerchi di comprenderlo *[15]* mediante una ricerca razionale[172]; e dopo aver compreso il valore della cosa in cui deve entrare – come entrare cioè in una grande beatitudine – è necessario abban-donarsi totalmente nel proprio intimo e trasformarsi, splendido di pensieri, da veggente in visione, nella visione di un altro contemplante che viene di lassù.

Ma come uno può essere nel bello senza *[20]* vederlo?

Certamente: fino a che uno vede il bello come altro da sé, non è ancora nel bello; ma se è diventato bello, soltanto allora egli è, in massimo grado, nella bellezza. Perciò, se il vedere riguarda ciò che è esteriore, questa non può essere visione se non in quanto s'identifichi alla cosa veduta; ma questa è, diciamo così, intelligenza e autocoscienza, purché non ci sia il pericolo di allontanarsi da sé mediante una maggiore coscienza. *[25]* Si deve riflettere al fatto che le percezioni di cose cattive producono turbamenti più forti e indeboliscono, con le loro scosse, la conoscenza; una malattia, per esempio, istupidisce; la salute, invece, che è calma, permette meglio la percezione di se stessa perché abita in noi come a casa sua ed è d'accordo con noi, mentre la malattia è un'estranea *[30]* e si rende visibile perché si manifesta decisamente differente dal nostro essere.

Eppure, di ciò che è il nostro io e di ciò che gli appartiene noi non ci rendiamo consapevoli, ma proprio così noi siamo consci di noi stessi

συνετοὶ τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἓν πεποιηκότες. Κἀκεῖ τοίνυν, ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς αἰσθήσεως ἀναμένοντες τὸ πάθος, *[35]* ἥ φησι μὴ ἑωρακέναι· οὐ γὰρ εἶδεν οὐδ' ἂν τὰ τοιαῦτά ποτε ἴδοι. Τὸ οὖν ἀπιστοῦν ἡ αἴσθησίς ἐστιν, ὁ δὲ ἄλλος ἐστὶν ὁ ἰδών· ἤ, εἰ ἀπιστοῖ κἀκεῖνος, οὐδ' ἂν αὐτὸν πιστεύσειεν εἶναι· οὐδὲ γὰρ οὐδ' αὐτὸς δύναται ἔξω θεὶς ἑαυτὸν ὡς αἰσθητὸν ὄντα ὀφθαλμοῖς τοῖς τοῦ σώματος *[40]* βλέπειν.

12. Ἀλλὰ εἴρηται, πῶς ὡς ἕτερος δύναται τοῦτο ποιεῖν, καὶ πῶς ὡς αὐτός. Ἰδὼν δή, εἴτε ὡς ἕτερος, εἴτε ὡς μείνας αὐτός, τί ἀπαγγέλλει; Ἢ θεὸν ἑωρακέναι τόκον ὠδίνοντα καλὸν καὶ πάντα δὴ ἐν αὐτῷ γεγεννηκότα καὶ ἄλυπον ἔχοντα *[5]* τὴν ὠδῖνα ἐν αὑτῷ· ἡσθεὶς γὰρ οἷς ἐγέννα καὶ ἀγασθεὶς τῶν τόκων κατέσχε πάντα παρ' αὑτῷ τὴν αὑτοῦ καὶ τὴν αὐτῶν ἀγλαΐαν ἀσμενίσας· ὁ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλιόνων τῶν εἰς τὸ εἴσω μεμενηκότων μόνος ἐκ τῶν ἄλλων Ζεὺς παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἔξω. Ἀφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς *[10]* ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνος τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος καὶ οἱ μείναντες παρ' αὐτῷ ἀδελφοί. Ὁ δὲ οὔ φησι μάτην ἐλθεῖν παρὰ τοῦ πατρός· εἶναι γὰρ δεῖ αὐτοῦ ἄλλον κόσμον γεγονότα καλόν, ὡς εἰκόνα καλοῦ· μηδὲ γὰρ εἶναι θεμιτὸν εἰκόνα καλὴν μὴ εἶναι μήτε καλοῦ μήτε *[15]* οὐσίας. Μιμεῖται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῇ· καὶ γὰρ ζωὴν ἔχει καὶ τὸ τῆς οὐσίας, ὡς μίμημα, καὶ τὸ κάλλος εἶναι, ὡς ἐκεῖθεν· ἔχει δὲ καὶ τὸ ἀεὶ αὐτοῦ, ὡς εἰκών· ἢ ποτὲ μὲν ἕξει εἰκόνα, ποτὲ δὲ οὔ, οὐ τέχνῃ γενομένης τῆς εἰκόνος. Πᾶσα δὲ φύσει εἰκών ἐστιν, ὅσον ἂν τὸ ἀρχέτυπον *[20]* μένῃ. Διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἳ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννῶσιν οὕτως, ὡς ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν. Ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι οὐδ' ἴσασιν, ὅτι, ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μήποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπῃ, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔστι καὶ ταῦτα ἔστιν· ἦν δ' *[25]* ἀεὶ καὶ ἔσται. Χρηστέον γὰρ τούτοις τοῖς ὀνόμασι τῇ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκῃ.

poiché abbiamo unificato la nostra conoscenza e il nostro io. Ma lassù, quando conosciamo in modo conforme all'Intelligenza in maniera perfetta, ci sembra di non saper nulla poiché aspettiamo l'impressione sensibile, *[35]* la quale dice di non aver visto nulla: di fatto essa non ha visto nulla, né mai potrebbe vedere tali cose.

È dunque la coscienza ciò che dubita; ma ben diverso è Colei che vede: perché, se anche Lei dubitasse, nemmeno crederebbe a se stessa. In nessuna maniera, infatti, l'Intelligenza potrebbe porre se stessa al di fuori di sé e guardarsi con gli occhi del corpo come se fosse una realtà sensibile. *[40]*

12. *[Il mondo sensibile è eterno]*

Si è detto come l'Intelligenza possa fare tutto questo in quanto diversa e in quanto identica. Ma se vede sia come diversa sia rimanendo identica, che cosa annuncia? Annuncia di aver visto Dio fecondo di una bella prole, che ha generato tutto in se stesso e che porta in sé senza dolori *[5]* la sua gravidanza; egli gode della sua prole e si rallegra dei suoi figli e perciò tutti li conserva presso di sé, lieto del suo e del loro splendore.

Ma uno di loro – mentre sono belli anzi più belli di lui coloro che rimasero nel Padre –, uno solo fra loro, il figlio Zeus, si mostrò al di fuori. Guardando a lui, benché sia l'ultimo figlio, *[10]* è concesso vedere, come da un'immagine, quanto siano grandi il padre e i fratelli che rimasero presso il Padre. Egli però dichiara di non essere disceso invano dal Padre: ora infatti esiste un altro mondo, diverso, un mondo bello in quanto immagine della bellezza: poiché sarebbe contrario ad ogni legge che una così bella immagine non sia immagine della Bellezza e *[15]* dell'Essere.

Esso infatti imita in tutto il suo modello, e ha vita perché possiede ciò che appartiene all'essere, del quale è l'immagine, ed è bellezza poiché deriva di lassù; e possiede inoltre la sua eternità poiché ne è immagine; se no, Egli avrebbe talvolta la sua immagine, talvolta no, non essendo, esso, un'immagine prodotta dall'arte, mentre, invece, ogni immagine prodotta dalla natura sussiste finché dura il suo modello. *[20]*

Errano pertanto coloro che sostengono che, mentre l'Intelligenza persiste, il mondo sia soggetto a corruzione e a rigenerazione, come se il Creatore avesse deliberato una volta di crearlo. Essi non vogliono capire quale sia il modo di codesta creazione e non sanno che, finché l'Intelligenza risplende, tutte le altre cose non possono venir meno e che da quando essa è anch'esse sono, e furono *[25]* sempre e saranno. Dobbiamo servirci di queste espressioni per la necessità che abbiamo di renderla manifesta.

13. Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν – οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπου τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν *[5]* – ταῦτ' ἀφεὶς ἔστησέ τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτὸν καὶ μέχρις[a] αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω· ἔστησε δ' αὖ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῇ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτὸν πρὸς τὸ *[10]* κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὢν πατρός τε ἀμείνονος καὶ ἥττονος υἱέος. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ πατὴρ αὐτῷ μείζων ἢ κατὰ κάλλος ἦν, πρώτως αὐτὸς ἔμεινε καλός, καίτοι καλῆς καὶ τῆς ψυχῆς οὔσης· ἀλλ' ἔστι καλλίων καὶ ταύτης, ὅτι ἴχνος αὐτῇ αὐτοῦ, καὶ τούτῳ ἐστὶ καλὴ μὲν τὴν φύσιν, καλλίων *[15]* δέ, ὅταν ἐκεῖ βλέπῃ. Εἰ οὖν ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ παντός, ἵνα γνωριμώτερον λέγωμεν, καὶ ἡ Ἀφροδίτη αὐτὴ καλή, τίς ἐκεῖνος; Εἰ μὲν γὰρ παρ' αὐτῆς, πόσον ἂν εἴη ἐκεῖνο; Εἰ δὲ παρ' ἄλλου, παρὰ τίνος ψυχὴ καὶ τὸ ἐπακτὸν καὶ τὸ συμφυὲς τῇ οὐσίᾳ αὐτῆς κάλλος ἔχει; Ἐπεὶ καί, ὅταν καὶ *[20]* αὐτοὶ καλοί, τῷ αὐτῶν εἶναι, αἰσχροὶ δὲ ἐπ' ἄλλην μεταβαίνοντες φύσιν· καὶ γινώσκοντες μὲν ἑαυτοὺς καλοί, αἰσχροὶ δὲ ἀγνοοῦντες. Ἐκεῖ οὖν κἀκεῖθεν τὸ καλόν. Ἆρ' οὖν ἀρκεῖ τὰ εἰρημένα εἰς ἐναργῆ σύνεσιν ἀγαγεῖν τοῦ νοητοῦ τόπου, ἢ κατ' ἄλλην ὁδὸν πάλιν αὖ δεῖ ἐπελθεῖν ὧδε;

13. *[L'Uno è al di là della bellezza]*

Dunque, il dio, che è incatenato – affinché persista nella sua identità – e che cedette al figlio il dominio di questo mondo – perché non è conforme al suo genio abbandonare il dominio di lassù e accettarne uno più giovane e inferiore a lui, essendo sazio di cose belle! –, *[5]* lascia questo universo e trasferisce in sé il proprio padre e si eleva in alto sino a lui; fissa, poi, dall'altra parte le cose che hanno il loro inizio, dopo di lui, da suo figlio, e così viene a trovarsi, separato, in mezzo ad ambedue, sia per l'alterità dovuta alla «mutilazione» in alto, sia per il «legame» che lo trattiene *[10]* in basso, da ciò che viene dopo di lui; ed è perciò intermediario fra il padre che è migliore e il figlio che è minore di lui.

Ma poiché il Padre è troppo grande per essere bello, egli soltanto è il primo ad essere bello, benché anche l'anima sia bella: egli però la supera in bellezza, in quanto essa è una traccia di lui, e perciò è bella per natura, anzi è ancor più bella *[15]* quando guardi lassù. Se dunque l'Anima – l'Anima del Tutto, per spiegarmi più chiaramente –, se Afrodite è bella in se stessa, come sarà Egli stesso? Se essa possiede da sé la sua bellezza, quanto sarà Egli bello? E se riceve la bellezza da un altro, da chi la riceverà l'Anima, sia quella che le viene aggiunta, sia quella che cresce insieme con la sua essenza? È così anche fra noi: quando *[20]* siamo belli, è perché apparteniamo a noi stessi; quando siamo brutti è perché ci mutiamo in un'altra natura; siamo belli quando conosciamo noi stessi, brutti quando ci ignoriamo. La bellezza, dunque, è lassù e proviene di lassù.

Bastano le cose dette a far comprendere chiaramente cos'è lo spazio intelligibile, oppure è necessario tornarci su nuovamente battendo un'altra strada[173]?

V 9 (5) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΝΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΚΑΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ

1. Πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι αἰσθήσει πρὸ νοῦ χρησάμενοι καὶ τοῖς αἰσθητοῖς προσβαλόντες πρώτοις ἐξ ἀνάγκης οἱ μὲν ἐνταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηρόν *[5]* τε καὶ ἡδὺ τὸ μὲν κακόν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαβόντες ἀρκεῖν ἐνόμισαν, καὶ τὸ μὲν διώκοντες, τὸ δ' ἀποικονομούμενοι διεγένοντο. Καὶ σοφίαν ταύτην οἵ γε λόγου μεταποιούμενοι αὐτῶν ἔθεντο, οἷα οἱ βαρεῖς τῶν ὀρνίθων, οἳ πολλὰ ἐκ γῆς λαβόντες καὶ βαρυνθέντες ὑψοῦ πτῆναι ἀδυνατοῦσι καίπερ *[10]* πτερὰ παρὰ τῆς φύσεως λαβόντες. Οἱ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινοῦντος αὐτοὺς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος, ἀδυνατήσαντες δὲ ἰδεῖν τὸ ἄνω, ὡς οὐκ ἔχοντες ἄλλο, ὅπου στήσονται, κατηνέχθησαν σὺν τῷ τῆς ἀρετῆς ὀνόματι ἐπὶ πράξεις *[15]* καὶ ἐκλογὰς τῶν κάτω, ἀφ' ὧν ἐπεχείρησαν τὸ πρῶτον αἴρεσθαι. Τρίτον δὲ γένος θείων ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὀμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἤρθη τε ἐκεῖ οἷον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῇδε ὑπεριδὸν *[20]* πάντα ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῷ καὶ οἰκείῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὔνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

2. Τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος; Καὶ πῶς ἄν τις εἰς αὐτὸν ἀφίκοιτο; Ἀφίκοιτο μὲν ἂν ὁ φύσει ἐρωτικὸς καὶ ὄντως τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος, ὠδίνων μέν, ἅτε ἐρωτικός, περὶ τὸ καλόν, οὐκ ἀνασχόμενος δὲ τοῦ ἐν σώματι *[5]* κάλλους, ἀλλ' ἔνθεν ἀναφυγὼν ἐπὶ τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, ἀρετὰς καὶ ἐπιστήμας καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ νόμους, πάλιν αὖ ἐπαναβαίνει ἐπὶ τὴν τῶν ἐν ψυχῇ καλῶν αἰτίαν, καὶ εἴ τι πάλιν αὖ πρὸ τούτου, ἕως ἐπ' ἔσχατον ἥκῃ τὸ πρῶτον, ὃ παρ' αὐτοῦ καλόν. Ἔνθα καὶ ἐλθὼν *[10]* ὠδῖνος παύσεται, πρότερον δὲ οὔ. Ἀλλὰ πῶς ἀναβήσεται, καὶ πόθεν ἡ δύναμις αὐτῷ, καὶ τίς λόγος τοῦτον τὸν ἔρωτα παιδαγωγήσεται; Ἢ ὧδε· τοῦτο τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἐπακτόν ἐστι τοῖς σώμασι· μορφαὶ γὰρ αὗται σωμάτων ὡς ἐπὶ ὕλῃ αὐτοῖς. Μεταβάλλει γοῦν τὸ ὑποκείμενον *[15]* καὶ ἐκ καλοῦ αἰσχρὸν γίνεται. Μεθέξει ἄρα, φησὶν ὁ λόγος. Τί οὖν τὸ ποιῆσαν σῶμα

1. *[Tre tipi di uomini]*

Tutti gli uomini, fin dalla nascita, si servono dei sensi prima che dell'intelligenza e s'imbattono anzitutto nelle cose sensibili: alcuni rimangono fermi ad esse per tutta la vita e credono che esse siano le prime e le ultime ritenendo che il dolore *[5]* e il piacere che c'è in esse sia il male e il bene; in tal modo trascorrono la loro vita sfuggendo l'uno e rincorrendo l'altro; e chi fra loro dà una certa importanza alla filosofia, sostiene che questa sia la sapienza[174]. Costoro sono simili a quegli uccelli pesanti che hanno avuto molto dalla terra e, resi pesanti, non riescono a volare in alto, pur avendo ricevuto le ali *[10]* dalla natura[175].

Ce ne sono altri che si sollevano un po' dal basso, poiché la parte migliore della loro anima li spinge dal piacere alla bellezza, ma, essendo incapaci di vedere le vette e non avendo un altro punto sul quale appoggiarsi, cadono in basso, insieme con la loro parola «virtù», verso la vita pratica, *[15]* verso la scelta fra le cose terrene, dalle quali prima avevano cercato di elevarsi[176].

E c'è finalmente una terza schiatta di uomini divini[177] che hanno una forza maggiore e una vista più acuta, i quali vedono con uno sguardo penetrante lo splendore di lassù e si elevano al di sopra delle nubi e della nebbia terrena e, disdegnando *[20]* tutte le cose mondane, gioiscono di quel luogo vero e familiare, come un uomo che, dopo tanto vagabondare, torna alla sua patria bene governata[178].

2. *[È necessario andare al di là dell'Intelligenza]*

Qual è dunque questo luogo? E come vi si può arrivare? Vi può arrivare chi è amante per natura, chi per costituzione originaria è veramente filosofo[179]: essendo amante, egli soffre le doglie del parto di fronte alla bellezza e, invece di essere contento della bellezza corporea, *[5]* s'innalza da quaggiù[180] verso le bellezze dell'anima: virtù, scienze, costumi, leggi; e di qui nuovamente, verso l'alto, a ciò che è causa della bellezza nell'anima, e poi, ancora più in alto, a ciò che gli è anteriore, sino a giungere a quel Primo che è bello in sé e per sé; arrivato qui, *[10]* il suo dolore cessa; non prima[181].

Ma come effettuerà la sua ascesa? donde attingerà la forza? Quale discorso edificante dirigerà questo Eros?[182] Eccolo: la bellezza è un'aggiunta ai corpi dall'esterno, poiché queste forme sono nei corpi come in una materia: perciò il substrato muta *[15]* e da bello diventa brutto. Dunque – continua il discorso – essi sono belli soltanto per partecipazione. Ma che cosa rende bello il corpo? Per un certo aspetto, è la

καλόν; Ἄλλως μὲν κάλλους παρουσίᾳ, ἄλλως δὲ ψυχή, ἣ ἔπλασέ τε καὶ μορφὴν τοιάνδε ἐνῆκε. Τί οὖν; Ψυχὴ παρ' αὑτῆς καλόν; Ἢ οὔ. Οὐ γὰρ ἡ μὲν ἦν φρόνιμός τε καὶ καλή, ἡ δὲ ἄφρων τε *[20]* καὶ αἰσχρά. Φρονήσει ἄρα τὸ καλὸν περὶ ψυχήν. Καὶ τίς οὖν ὁ φρόνησιν δοὺς ψυχῇ; Ἢ νοῦς ἐξ ἀνάγκης, νοῦς δὲ οὐ ποτὲ μὲν νοῦς, ποτὲ δὲ ἄνους, ὅ γε ἀληθινός. Παρ' αὐτοῦ ἄρα καλός. Καὶ πότερον δὴ ἐνταῦθα δεῖ στῆναι ὡς πρῶτον, ἢ καὶ νοῦ ἐπέκεινα δεῖ ἰέναι, νοῦς δὲ προέστηκε μὲν *[25]* ἀρχῆς τῆς πρώτης ὡς πρὸς ἡμᾶς, ὥσπερ ἐν προθύροις τἀγαθοῦ ἀπαγγέλλων ἐν αὐτῷ τὰ πάντα, ὥσπερ ἐκείνου τύπος μᾶλλον ἐν πλήθει ἐκείνου πάντῃ μένοντος ἐν ἑνί.[a]

3. Ἐπισκεπτέον δὲ ταύτην τὴν νοῦ φύσιν, ἣν ἐπαγγέλλεται ὁ λόγος εἶναι τὸ ὂν ὄντως καὶ τὴν ἀληθῆ οὐσίαν, πρότερον βεβαιωσαμένους κατ' ἄλλην ὁδὸν ἰόντας, ὅτι δεῖ εἶναί τινα τοιαύτην. Ἴσως μὲν οὖν γελοῖον ζητεῖν, εἰ *[5]* νοῦς ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι· τάχα δ' ἄν τινες καὶ περὶ τούτου διαμφισβητοῖεν. Μᾶλλον δέ, εἰ τοιοῦτος, οἷόν φαμεν, καὶ εἰ χωριστός τις, καὶ εἰ οὗτος τὰ ὄντα καὶ ἡ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα, περὶ οὗ καὶ τὰ νῦν εἰπεῖν πρόκειται. Ὁρῶμεν δὴ τὰ λεγόμενα εἶναι πάντα σύνθετα καὶ ἁπλοῦν *[10]* αὐτῶν οὐδὲ ἕν, ἅ τε τέχνη ἐργάζεται ἕκαστα, ἅ τε συνέστηκε φύσει. Τά τε γὰρ τεχνητὰ ἔχει χαλκὸν ἢ ξύλον ἢ λίθον καὶ παρὰ τούτων οὔπω τετέλεσται, πρὶν ἂν ἡ τέχνη ἑκάστη ἡ μὲν ἀνδριάντα, ἡ δὲ κλίνην, ἡ δὲ οἰκίαν ἐργάσηται εἴδους τοῦ παρ' αὐτῇ ἐνθέσει. Καὶ μὴν καὶ τὰ φύσει *[15]* συνεστῶτα τὰ μὲν πολυσύνθετα αὐτῶν καὶ συγκρίματα καλούμενα ἀναλύσεις εἰς τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς συγκριθεῖσιν εἶδος· οἷον ἄνθρωπον εἰς ψυχὴν καὶ σῶμα, καὶ τὸ σῶμα εἰς τὰ τέσσαρα. Ἕκαστον δὲ τούτων σύνθετον εὑρὼν ἐξ ὕλης καὶ τοῦ μορφοῦντος – ὕλη γὰρ παρ' αὐτῆς ἡ τῶν *[20]* στοιχείων ἄμορφος – ζητήσεις τὸ εἶδος ὅθεν τῇ ὕλῃ. Ζητήσεις δ' αὖ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἁπλῶν ἤδη, ἢ ἔνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ, ὁ μὲν ὡς ἡ ἐπὶ τῷ χαλκῷ μορφή, ὁ δὲ οἷος ὁ τὴν μορφὴν ἐν τῷ χαλκῷ ποιήσας. Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ *[25]* παντὸς μεταφέρων τις ἀναβήσεται καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν τιθέμενος, καὶ φήσει τὸ ὑποκείμενον δεξάμενον μορφὰς τὸ μὲν πῦρ, τὸ δὲ ὕδωρ, τὸ δὲ ἀέρα καὶ γῆν γενέσθαι, τὰς δὲ μορφὰς ταύτας παρ'

presenza della bellezza, per un altro, è l'Anima che lo plasma e gli infonde quella certa forma. Come! L'anima è bella per se stessa? No, perché allora un'anima non sarebbe saggia e bella, un'altra stolta *[20]* e brutta. Il bello dunque è nell'anima per opera della saggezza. E chi dona saggezza all'anima? Necessariamente l'Intelligenza; ma l'Intelligenza, quella vera, non è a volte Intelligenza, a volte non-Intelligenza[183]: essa è dunque bella per se stessa.

Ma è necessario fermarsi all'Intelligenza come se fosse il Primo, oppure si deve andare al di là dell'Intelligenza[184]? Solo rispetto a noi l'Intelligenza si trova dinanzi *[25]* al Principio primo e, vestibolo del Bene, porta in sé il messaggio di tutte le cose[185] ed è piuttosto una impronta di Lui nella molteplicità, mentre Egli rimane in assoluta unità[186].

3. *[L'Intelligenza effonde nell'Anima le forme razionali]*

Dobbiamo però esaminare questa natura dell'Intelligenza, che la nostra dottrina assicura essere l'essenza vera e reale, non senza aver prima confermato, battendo un'altra strada, che una tale essenza deve esistere necessariamente. È certamente ridicolo domandarsi se *[5]* esista realmente l'Intelligenza; forse, alcuni vorrebbero dubitare anche su questo. Dobbiamo piuttosto cercare se essa sia tale quale noi la pensiamo, se sia separata[187], se sia identica agli esseri e se in essa sussistano le idee. Di questi problemi vogliamo ora trattare.

Noi vediamo che le cose che chiamiamo esseri sono tutte composte e che nessuna di esse è semplice, *[10]* sia quelle prodotte dalle singole arti, sia quelle che sussistono per natura. Quelle prodotte dall'arte sono fatte di bronzo, legno o pietra e non sono veramente compiute se prima una singola arte non ne abbia foggiato o una statua, o un letto, o una casa, infondendo la forma che le appartiene. Altrettanto si dica delle cose prodotte da natura; *[15]* quelle, fra esse, che sono complesse e sono dette perciò combinazioni[188], si possono risolvere in una forma e negli elementi che le costituiscono: un uomo, ad esempio, si può risolvere in anima e corpo, e il corpo nei quattro elementi; ma se poi trovi che ciascun elemento consta di una materia e di ciò che le dà forma <ché la materia *[20]* degli elementi è di per sé informe>, dovrai cercare donde la forma venga alla materia.

Anche riguardo all'Anima tu cercherai se essa sia un essere semplice, o se in essa qualcosa faccia da materia e qualcosa da forma; e se l'Intelligenza, che è in essa, sia come la forma nel bronzo, o come l'artista che produce la forma nel bronzo. Trasportando poi le stesse considerazioni *[25]* sull'universo, si potrà risalire anche qui a una Intelligenza e porla come autentica creatrice e demiurgo e si dirà che il substrato, solo in quanto ha ricevuto le forme, è diventato fuoco, e acqua, e aria, e terra, ma che queste forme derivano da un altro, e che quest'altro è

ἄλλου ἥκειν· τοῦτο δὲ εἶναι ψυχήν· ψυχὴν δὲ αὖ καὶ ἐπὶ [30] τοῖς τέτρασι τὴν κόσμου μορφὴν δοῦναι· ταύτῃ δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγονέναι, ὥσπερ καὶ ταῖς τῶν τεχνιτῶν ψυχαῖς παρὰ τῶν τεχνῶν τοὺς εἰς τὸ ἐνεργεῖν λόγους· νοῦν δὲ τὸν μὲν ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς, τὸν κατὰ τὴν μορφήν, τὸν δὲ τὸν τὴν μορφὴν παρέχοντα ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ [35] ἀνδριάντος, ᾧ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν. Ἐγγὺς μὲν ἀληθείας, ἃ δίδωσι ψυχῇ· ἃ δὲ τὸ σῶμα δέχεται, εἴδωλα ἤδη καὶ μιμήματα.

4. Διὰ τί οὖν δεῖ ἐπὶ ψυχῇ ἀνιέναι, ἀλλ' οὐκ αὐτὴν εἶναι τίθεσθαι τὸ πρῶτον; Ἢ πρῶτον μὲν νοῦς ψυχῆς ἕτερον καὶ κρεῖττον· τὸ δὲ κρεῖττον φύσει πρῶτον. Οὐ γὰρ δή, ὡς οἴονται, ψυχὴ νοῦν τελεωθεῖσα γεννᾷ· πόθεν γὰρ [5] τὸ δυνάμει ἐνεργείᾳ ἔσται, μὴ τοῦ εἰς ἐνέργειαν ἄγοντος αἰτίου ὄντος; Εἰ γὰρ κατὰ τύχην, ἐνδέχεται μὴ ἐλθεῖν εἰς ἐνέργειαν. Διὸ δεῖ τὰ πρῶτα ἐνεργείᾳ τίθεσθαι καὶ ἀπροσδεᾶ καὶ τέλεια· τὰ δὲ ἀτελῆ ὕστερα ἀπ' ἐκείνων, τελειούμενα δὲ παρ' αὐτῶν τῶν γεγεννηκότων δίκην πατέρων [10] τελειούντων, ἃ κατ' ἀρχὰς ἀτελῆ ἐγέννησαν· καὶ εἶναι μὲν ὕλην πρὸς τὸ ποιῆσαν τὸ πρῶτον, εἶτ' αὐτὴν ἔμμορφον ἀποτελεῖσθαι. Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐμπαθὲς ψυχή, δεῖ δέ τι ἀπαθὲς εἶναι —ἢ πάντα τῷ χρόνῳ ἀπολεῖται —δεῖ τι πρὸ ψυχῆς εἶναι. Καὶ εἰ ἐν κόσμῳ ψυχή, ἐκτὸς δὲ [15] δεῖ τι κόσμου εἶναι, καὶ ταύτῃ πρὸ ψυχῆς δεῖ τι εἶναι. Εἰ γὰρ τὸ ἐν κόσμῳ τὸ ἐν σώματι καὶ ὕλῃ, οὐδὲν ταὐτὸν μένει[a]· ὥστε ἄνθρωπος καὶ πάντες λόγοι οὐκ ἀΐδιοι οὐδὲ οἱ αὐτοί. Καὶ ὅτι μὲν νοῦν πρὸ ψυχῆς εἶναι δεῖ, ἐκ τούτων καὶ ἐξ ἄλλων πολλῶν ἄν τις θεωρήσειε.

5. Δεῖ δὲ νοῦν λαμβάνειν, εἴπερ ἐπαληθεύσομεν τῷ ὀνόματι, μὴ τὸν δυνάμει μηδὲ τὸν ἐξ ἀφροσύνης εἰς νοῦν ἐλθόντα —εἰ δὲ μή, ἄλλον πάλιν αὖ πρὸ αὐτοῦ ζητήσομεν —ἀλλὰ τὸν ἐνεργείᾳ καὶ ἀεὶ νοῦν ὄντα. Εἰ δὲ μὴ ἐπακτὸν τὸ [5] φρονεῖν ἔχει, εἴ τι νοεῖ, παρ' αὐτοῦ νοεῖ, καὶ εἴ τι ἔχει, παρ' αὐτοῦ ἔχει. Εἰ δὲ παρ'

l'Anima; e che l'Anima dona ai quattro elementi *[30]* la forma del mondo. È l'Intelligenza però che fornisce all'Anima le forme razionali, così come soltanto dall'arte deriva all'anima dell'artista la forma per la sua creazione. Ma l'Intelligenza è, per un verso, l'idea stessa dell'Anima, quella che corrisponde alla forma; per un altro, è colei che, in quanto fornisce la forma, è simile al creatore *[35]* della statua, al quale appartiene tutto ciò che essa dona. Ciò che l'Intelligenza dona all'Anima è assai vicino alla verità; ma ciò che il corpo riceve dall'anima è ormai ombra e immagine[189].

4. *[L'Intelligenza è superiore all'Anima]*

Perché dunque si deve andare al di là dell'Anima e non si pone lei come termine primo? Anzitutto, l'Intelligenza, rispetto all'Anima, è diversa e migliore[190]. Ma ciò che è migliore è primo per natura. Non si può affatto ammettere, come si crede, che l'Anima, giunta a maturità, generi l'Intelligenza[191]. Come *[5]* può il potenziale passare all'atto se non c'è la causa che lo porti all'atto? Se ciò avviene per caso, allora è anche possibile che esso non arrivi all'atto. Ecco perché è necessario ammettere le essenze prime in atto, libere dal bisogno e perfette; invece le cose imperfette, che seguono alle prime, sono rese perfette da coloro che le generarono, i quali, come padri, *[10]* s'ingegnano di perfezionare ciò che in principio generarono d'imperfetto. Così l'Anima, rispetto al suo creatore, è anzitutto materia e in seguito riceve la forma e diventa un essere compiuto. Ma se anche l'anima è soggetta alla passione ed è perciò necessario che ci sia qualcosa di impassibile – altrimenti, tutto col tempo perirebbe – qualche cosa deve esistere prima dell'anima. E poi, se l'Anima è nel mondo a sé, e se, invece, è necessario che ci sia qualcosa fuori *[15]* del mondo, ancora una volta è necessario che esista qualcosa prima dell'Anima. Poiché, se essere nel mondo vuol dire essere nel corpo e nella materia, nulla resterà identico a se stesso, e così né l'idea di uomo né tutte le altre forme saranno eterne e dureranno eguali a se stesse.

Che prima dell'Anima debba esistere un'Intelligenza, si può dunque dedurre da questi e da molti altri argomenti.

5. *[L'Intelligenza è l'Essere]*

Se vogliamo parlare seriamente sul concetto di Intelligenza, dobbiamo pensare come Intelligenza non quella potenziale, né quella che passa dal non-pensare al pensare – altrimenti sarà necessario che ne cerchiamo un'altra, prima di questa –, ma quella in atto, quella che è in eterno. Ma se essa non ha un pensare a prestito, *[5]* qualora pensi qualcosa, lo pensa di per sé, e qualora possegga qualcosa, lo possiede di per sé. E se pensa

αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ. Εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται· καὶ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ αὖ. Οὐ χωριστέον οὖν οὐδέτερον *[10]* ἀπὸ θατέρου. Ἔθος δὲ ἡμῖν ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν κἀκεῖνα ταῖς ἐπινοίαις χωρίζειν. Τί οὖν ἐνεργεῖ καὶ τί νοεῖ, ἵνα ἐκεῖνα αὐτὸν ἃ νοεῖ θώμεθα; Ἢ δῆλον ὅτι νοῦς ὢν ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφίστησιν. Ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα. Ἢ γὰρ ἑτέρωθι ὄντα αὐτὰ νοήσει, ἢ ἐν αὐτῷ ὡς αὐτὸν *[15]* ὄντα. Ἑτέρωθι μὲν οὖν ἀδύνατον· ποῦ γάρ; Αὐτὸν ἄρα καὶ ἐν αὐτῷ. Οὐ γὰρ δὴ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὥσπερ οἴονται. Τὸ γὰρ πρῶτον ἕκαστον οὐ τὸ αἰσθητόν· τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶδος ἐπὶ ὕλῃ εἴδωλον ὄντος, πᾶν τε εἶδος ἐν ἄλλῳ παρ' ἄλλου εἰς ἐκεῖνο ἔρχεται καί ἐστιν εἰκὼν ἐκείνου. Εἰ δὲ *[20]* καὶ ποιητὴν δεῖ εἶναι τοῦδε τοῦ παντός, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὗτος νοήσει, ἵνα αὐτὸ ποιῇ. Πρὸ τοῦ κόσμου ἄρα δεῖ εἶναι ἐκεῖνα, οὐ τύπους ἀφ' ἑτέρων, ἀλλὰ καὶ ἀρχέτυπα καὶ πρῶτα καὶ νοῦ οὐσίαν. Εἰ δὲ λόγους φήσουσιν ἀρκεῖν, ἀιδίους δῆλον· εἰ δὲ ἀιδίους καὶ ἀπαθεῖς, ἐν νῷ δεῖ εἶναι *[25]* καὶ τοιούτῳ καὶ προτέρῳ ἕξεως καὶ φύσεως καὶ ψυχῆς· δυνάμει γὰρ ταῦτα. Ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν· οὐ γάρ ἐστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. Ὀρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε *[30]* καὶ εἶναι καὶ ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη ταὐτὸν τῷ πράγματι καὶ τὸ ἐμαυτὸν ἐδιζησάμην ὡς ἓν τῶν ὄντων· καὶ αἱ ἀναμνήσεις δέ· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῶν ὄντων οὐδ' ἐν τόπῳ, μένει δὲ ἀεὶ ἐν αὐτοῖς μεταβολὴν οὐδὲ φθορὰν δεχόμενα· διὸ καὶ ὄντως ὄντα. Ἢ γιγνόμενα καὶ *[35]* ἀπολλύμενα ἐπακτῷ χρήσεται τῷ ὄντι, καὶ οὐκέτ' ἐκεῖνα ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ ὂν ἔσται. Τὰ μὲν δὴ αἰσθητὰ μεθέξει ἐστὶν ἃ λέγεται τῆς ὑποκειμένης φύσεως μορφὴν ἰσχούσης ἄλλοθεν· οἷον χαλκὸς παρὰ ἀνδριαντοποιικῆς καὶ ξύλον παρὰ τεκτονικῆς διὰ εἰδώλου τῆς τέχνης εἰς αὐτὰ ἰούσης, τῆς *[40]* δὲ τέχνης αὐτῆς ἔξω ὕλης ἐν ταυτότητι μενούσης καὶ τὸν ἀληθῆ ἀνδριάντα καὶ κλίνην ἐχούσης. Οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων· καὶ τόδε πᾶν ἰνδαλμάτων

per sé e da sé, essa è, in sé, ciò che pensa. Infatti, se il suo essere fosse una cosa a sé, e ciò che pensa fosse diverso da Lei, la sua essenza sarebbe necessariamente non-intelligenza: cioè in potenza, non in atto. Non dobbiamo dunque separare *[10]* l'uno dall'altro. Ma noi siamo abituati, guardando alle cose di quaggiù, a separare il pensante dal pensato.

Ma qual è l'atto dell'Intelligenza e qual è il suo pensiero, affinché noi ammettiamo la identità fra Lei e ciò che essa pensa? È evidente che, essendo Intelligenza, pensa realmente l'Essere e lo fa esistere. Perciò, Intelligenza è l'Essere. Infatti, pensa l'Essere come esistente altrove, o lo pensa come esistente in se stessa, *[15]* come se stessa. Altrove, è impossibile. Dove dunque? Essa lo pensa come se stessa, come ciò che è in se stessa. Certamente, non come ciò che è contenuto nelle cose sensibili, come si crede[192]. In effetti, il valore di ogni cosa non consiste nella sua percepibilità: la forma, che è nella materia delle cose, è solo un'immagine dell'essere vero, poiché ogni forma che è in un «altro», è venuta in essa da un altro essere ed è una sua immagine.

E inoltre: se deve *[20]* esistere un creatore di questo mondo, ciò che questi pensa per crearlo non può sussistere in ciò che non esiste: i pensieri <del creatore> non possono non esistere prima del mondo, non come impronte di altre cose, ma come archetipi originari ed essenza di Intelligenza. Se si obiettasse che a ciò bastano i semplici concetti, questi dovrebbero essere eterni, e se sono eterni e impassibili, devono essere in una Intelligenza *[25]* che sia come l'abbiamo concepita e sia anteriore all'abitudine, alla forza vegetativa e all'anima; poiché queste cose sono soltanto in potenza. L'Intelligenza dunque è l'Essere stesso e lo pensa non come se fosse altrove, poiché l'Essere non è né prima né dopo di Lei; anzi, Lei è, per così dire, il primo legislatore, o meglio, la legge stessa dell'essere. Perciò fu detto giustamente: «Pensare *[30]* ed Essere sono la stessa cosa»[193], «la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto»[194], e «investigai me stesso», cioè come uno degli esseri; anche la teoria della reminiscenza è valida[195]; nulla è fuori dell'essere, nemmeno spazialmente[196]; ma gli esseri persistono eternamente in se stessi e non sono soggetti né a mutamento né a corruzione, e perciò sono realmente esseri. Se fossero soggetti al nascere *[35]* e al morire, avrebbero un essere a prestito, e allora sarebbe questo l'Essere, non essi.

Le cose sensibili sono ciò che sono dette, soltanto per partecipazione, poiché la natura, che è loro substrato, trae da altro la forma: come, per esempio, il bronzo dalla statuaria e il legno dall'arte dell'ebanista[197], dove l'arte entra solo attraverso un'immagine, mentre *[40]* l'arte in sé sussiste nella sua identità fuori della materia e possiede in sé la vera statua, il vero letto[198].

Così è anche nel mondo dei corpi: anch'esso, partecipando delle varie immagini, dimostra che gli esseri sono diversi da quelle: gli esseri veri sono immutabili, le immagini sono mutevoli; quelli, poi, hanno in

μετέχον ἕτερα αὐτῶν δείκνυσι τὰ ὄντα, ἄτρεπτα μὲν ὄντα ἐκεῖνα, αὐτὰ δὲ τρεπόμενα, ἱδρυμένα τε ἐφ' ἑαυτῶν, οὐ τόπου *[45]* δεόμενα· οὐ γὰρ μεγέθη· νοερὰν δὲ καὶ αὐτάρκη ἑαυτοῖς ὑπόστασιν ἔχοντα. Σωμάτων γὰρ φύσις σῴζεσθαι παρ' ἄλλου θέλει, νοῦς δὲ ἀνέχων θαυμαστῇ φύσει τὰ παρ' αὐτῶν πίπτοντα, ὅπου ἱδρυθῇ αὐτὸς οὐ ζητεῖ.

6. Νοῦς μὲν δὴ ἔστω τὰ ὄντα, καὶ πάντα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων, ἀλλ' ὡς αὐτὸν ἔχων καὶ ἓν ὢν αὐτοῖς. Πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεκριμένα. Ἐπεὶ καὶ ψυχὴ ὁμοῦ ἔχουσα πολλὰς ἐπιστήμας ἐν ἑαυτῇ οὐδὲν *[5]* ἔχει συγκεχυμένον, καὶ ἑκάστη πράττει τὸ αὐτῆς, ὅταν δέῃ, οὐ συνεφέλκουσα τὰς ἄλλας, νόημα δὲ ἕκαστον καθαρὸν ἐνεργεῖ ἐκ τῶν ἔνδον αὖ νοημάτων κειμένων. Οὕτως οὖν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ νοῦς ἐστιν ὁμοῦ πάντα καὶ αὖ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύναμις ἰδία. Ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει *[10]* ὥσπερ γένος εἴδη καὶ ὥσπερ ὅλον μέρη. Καὶ αἱ τῶν σπερμάτων δὲ δυνάμεις εἰκόνα φέρουσι τοῦ λεγομένου· ἐν γὰρ τῷ ὅλῳ ἀδιάκριτα πάντα, καὶ οἱ λόγοι ὥσπερ ἐν ἑνὶ κέντρῳ· καὶ ὡς ἐστιν ἄλλος ὀφθαλμοῦ, ἄλλος δὲ χειρῶν λόγος τὸ ἕτερος εἶναι παρὰ τοῦ γενομένου ὑπ' αὐτοῦ αἰσθητοῦ *[15]* γνωσθείς. Αἱ μὲν οὖν ἐν τοῖς σπέρμασι δυνάμεις ἑκάστη αὐτῶν λόγος εἷς ὅλος μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν τὸ μὲν σωματικὸν ὕλην ἔχει, οἷον ὅσον ὑγρόν, αὐτὸς δὲ εἶδός ἐστι τὸ ὅλον καὶ λόγος ὁ αὐτὸς ὢν ψυχῆς εἴδει τῷ γεννῶντι, ὅ ἐστιν ἴνδαλμα ψυχῆς ἄλλης κρείττονος. *[20]* Φύσιν δέ τινες αὐτὴν ὀνομάζουσιν τὴν ἐν τοῖς σπέρμασιν, ἣ ἐκεῖθεν ὁρμηθεῖσα ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἐκ πυρὸς φῶς, ἤστραψέ τε καὶ ἐμόρφωσε τὴν ὕλην οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλλήτοις μοχλείαις χρωμένη, δοῦσα δὲ τῶν λόγων.

7. Αἱ δὲ ἐπιστῆμαι ἐν ψυχῇ λογικῇ οὖσαι αἱ μὲν τῶν αἰσθητῶν – εἰ δεῖ ἐπιστήμας τούτων λέγειν, πρέπει δὲ αὐταῖς τὸ τῆς δόξης ὄνομα – ὕστεραι τῶν πραγμάτων οὖσαι εἰκόνες εἰσὶ τούτων· τῶν δὲ νοητῶν, αἳ δὴ καὶ ὄντως ἐπιστῆμαι, *[5]* παρὰ νοῦ εἰς λογικὴν ψυχὴν ἐλθοῦσαι αἰσθητὸν μὲν οὐδὲν νοοῦσι· καθόσον δέ εἰσιν ἐπιστῆμαι, εἰσὶν αὐτὰ ἕκαστα ἃ νοοῦσι, καὶ ἔνδοθεν τό τε νοητὸν τήν τε νόησιν ἔχουσιν, ὅτι ὁ νοῦς ἔνδον – ὅ ἐστιν αὐτὰ τὰ πρῶτα – συνὼν αὐτῷ ἀεὶ καὶ ἐνεργείᾳ ὑπάρχων καὶ οὐκ ἐπιβάλλων ὡς οὐκ *[10]* ἔχων ἢ ἐπικτώμενος ἢ διεξοδεύων οὐ

se stessi il loro fondamento e, non essendo grandezze, non hanno bisogno di un luogo, *[45]* ma hanno un'ipostasi intelligibile[199]. I corpi per loro natura esigono di essere conservati da un essere diverso, mentre l'Intelligenza sorregge con la sua meravigliosa natura ciò che è caduco per se stesso, e non ha bisogno di un luogo su cui fondarsi.

6. *[L'Intelligenza: l'immagine del seme]*

L'Intelligenza è dunque gli esseri: essa li possiede tutti in sé non come in un luogo ma perché possiede se stessa ed è una con essi. Lassù tutti gli esseri sono insieme e tuttavia distinti[200]. Anche l'anima, pur avendo in sé, tutt'insieme, molte scienze, *[5]* non contiene nulla di confuso; ciascuna scienza compie l'opera sua quando è necessario senza portarsi dietro le altre, e il singolo pensiero agisce da sé senza mescolarsi con gli altri pensieri che vi sono dentro.

Allo stesso modo, anzi ancor di più, l'Intelligenza è insieme tutti gli esseri, e, d'altronde, non insieme, poiché ogni essere è una potenza particolare; e tuttavia nella sua interezza l'Intelligenza contiene le cose *[10]* come il genere contiene le specie e il tutto le parti. Anche le forze del seme presentano un'immagine di ciò che sto dicendo: nella totalità del seme tutto è presente indistintamente, e le ragioni formali sono in esso come in un unico centro; e tuttavia la ragione formale dell'occhio è diversa da quella delle mani, e questa loro diversità viene riconosciuta mediante l'organo corporeo generato da essa. *[15]*

Ciascuna delle forze contenute nei semi forma con le parti che contiene, una ragione unitaria; la parte corporea possiede materia (ciò che nel seme, per esempio, è umidità), ma la forza in sé è forma totale, identica a un'anima generante, immagine di un'altra anima superiore. *[20]* Alcuni chiamano «natura»[201] l'anima che agisce nei semi: venuta da lassù, da ciò che le è anteriore, come luce da fuoco, essa trasforma e plasma la materia, non con spinte meccaniche, né per mezzo di leve, di cui si parla tanto[202], ma rendendola partecipe delle ragioni formali.

7. *[L'Intelligenza: l'immagine delle scienze]*

Delle scienze che appartengono all'anima razionale, le une che trattano degli oggetti sensibili – ammesso che si debba chiamarle scienze e non dirle piuttosto «opinioni» – sono posteriori alle cose e perciò immagini delle cose; le altre, che sono scienze autentiche[203] e indagano gli oggetti intelligibili, *[5]* derivano dall'Intelligenza all'anima razionale e non pensano nulla di sensibile; in quanto sono scienze, esse sono le cose che pensano e posseggono, in se stesse, il pensato e il pensiero; poiché l'Intelligenza è interiore a se stessa ed è gli stessi esseri primi, sempre in unità con se stessa e sempre in atto, essa non si rivolge ai suoi oggetti come *[10]* se non li possedesse o dovesse acquistarli ed

προκεχειρισμένα –ψυχῆς γὰρ ταῦτα πάθη –ἀλλ' ἕστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὤν, οὐ νοήσας, ἵν' ὑποστήσῃ ἕκαστα. Οὐ γάρ, ὅτ' ἐνόησε θεόν, θεὸς ἐγένετο, οὐδέ, ὅτε ἐνόησε κίνησιν, κίνησις ἐγένετο. Ὅθεν καὶ τὸ λέγειν νοήσεις τὰ εἴδη, εἰ οὕτω *[15]* λέγεται, ὡς, ἐπειδὴ ἐνόησε, τόδε ἐγένετο ἢ ἔστι τόδε, οὐκ ὀρθῶς· ταύτης γὰρ τῆς νοήσεως πρότερον δεῖ τὸ νοούμενον εἶναι. Ἢ πῶς ἂν ἔλθοι ἐπὶ τὸ νοεῖν αὐτό; Οὐ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν οὐδὲ ἐπέβαλεν εἰκῇ.

8. Εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνόντος, ἐκεῖνο τὸ εἶδος τὸ ἐνόν· καὶ ἡ ἰδέα αὕτη. Τί οὖν τοῦτο; Νοῦς καὶ ἡ νοερὰ οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς. Καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, *[5]* ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα, ἕκαστον δὲ μέρος τῆς ὅλης οὐχ ὡς διακεκριμένον τόπῳ, ἔχον δὲ δύναμιν ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ. Ἔστιν οὖν οὗτος ὁ νοῦς ἐν αὐτῷ καὶ ἔχων ἑαυτὸν ἐν ἡσυχίᾳ κόρος ἀεί. Εἰ μὲν οὖν προεπενοεῖτο ὁ νοῦς πρότερος τοῦ ὄντος, ἔδει τὸν νοῦν *[10]* λέγειν ἐνεργήσαντα καὶ νοήσαντα ἀποτελέσαι καὶ γεννῆσαι τὰ ὄντα· ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη, ἐγκεῖσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὖσιν, οἷον ἐπὶ πῦρ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν, ἵν' ἓν ὄντα τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῖς *[15]* ἔχῃ ἐνέργειαν αὐτῶν. Ἔστι δὲ καὶ τὸ ὂν ἐνέργεια· μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια, μᾶλλον δὲ τὰ ἄμφω ἕν. Μία μὲν οὖν φύσις τό τε ὂν ὅ τε νοῦς· διὸ καὶ τὰ ὄντα καὶ ἡ τοῦ ὄντος ἐνέργεια καὶ ὁ νοῦς ὁ τοιοῦτος· καὶ αἱ οὕτω νοήσεις τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἐνέργεια. Ἐπινοεῖταί *[20]* γε μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων. Ἕτερος γὰρ ὁ μερίζων νοῦς, ὁ δὲ ἀμέριστος καὶ μὴ μερίζων τὸ ὂν καὶ τὰ πάντα.

9. Τίνα οὖν ἐστι τὰ ἐν ἑνὶ νῷ, ἃ νοοῦντες μερίζομεν ἡμεῖς; Δεῖ γὰρ αὐτὰ ἠρεμοῦντα προφέρειν, οἷον ἐξ ἐπι στήμης ἐν ἑνὶ οὔσης ἐπιθεωρεῖν τὰ ἐνόντα. Κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων καὶ παρ' *[5]* ἄλλου ἔχοντος τὸ εἶναι καὶ τοιῷδε εἶναι, παρ' οὗ δέ ἐστιν εἰς νοῦν ἀναγομένου, ἀναγκαῖον

esaminarli singolarmente[204], non avendoli tutti sotto mano: operazioni, queste, che appartengono all'anima. L'Intelligenza è immobile in se stessa ed è, insieme, tutte le cose[205]; e nemmeno pensa singolarmente le cose affinché esistano: infatti essa non diventò Dio, quando pensò Dio, né sorse il moto quando pensò il moto. Perciò non è esatto dire che le idee sono pensieri qualora *[15]* lo si dica nel senso che una cosa ebbe origine o esistette dopo che l'Intelligenza la ebbe pensata[206]: il Pensiero infatti deve esistere prima del singolo pensiero; altrimenti, come giungerebbe a pensarlo? Questo non può essere avvenuto a caso, né l'Intelligenza può essersi avventurata alla cieca.

8. *[L'Intelligenza non è anteriore all'Essere]*

Se dunque il pensiero è pensiero di un contenuto dell'Intelligenza, questo contenuto è la forma, e questa è l'idea. Cos'è questa idea? È Intelligenza ed essenza intelligibile. Ogni singola idea non è diversa dall'Intelligenza ma è, ciascuna, Intelligenza. Nella sua totalità l'Intelligenza è la totalità delle forme; ma la forma singola è l'Intelligenza in quanto singola, *[5]* come la scienza nella sua totalità è tutti i suoi teoremi, ma ciascun teorema è parte della scienza intera, non come se fosse separato nello spazio, ma in quanto è valido solo nel tutto. Questa Intelligenza è dunque in sé e possiede se stessa in serena ed eterna sazietà[207].

Se l'Intelligenza fosse pensata anteriore all'Essere, bisognerebbe dire che l'Intelligenza, *[10]* agendo e pensando, generi e porti gli esseri a compimento, ma poiché è necessario pensare l'Essere prima del pensiero, bisogna ammettere che l'Essere sussista nel pensante e l'attività e il pensiero nell'Essere, come la forza del fuoco c'è già nel fuoco, affinché l'Essere racchiuda in sé, come sua forza, l'Intelligenza che è unità. *[15]* Ma anche l'Essere è attività: in ambedue c'è dunque un'unica attività, o meglio, essi sono una cosa sola; un'unica natura, dunque, l'Essere e l'Intelligenza; e perciò gli esseri, l'attività dell'Essere e l'Intelligenza così intesa; e i pensieri così intesi sono l'idea, la forma dell'Essere e la sua attività.

Purtroppo *[20]* il nostro pensiero opera questa divisione e immagina una cosa dopo l'altra, e questo perché l'Intelligenza che divide è diversa da quella indivisibile che non divide e che è l'Essere e il Tutto.

9. *[L'unità dell'Intelligenza-Essere e il nostro pensiero]*

Che cosa sono, nell'Intelligenza unitaria, le cose che dividiamo col nostro pensiero? Bisogna infatti che le tiriamo fuori dalla loro pace per esaminare, dentro l'unità di una scienza, le singole cose che sono in essa.

Questo universo è un vivente che racchiude in sé tutti i viventi *[5]* e trae da un «Altro»[208] sia il suo «essere», sia il suo «essere determinato»;

καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὅν φησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον. Ὡς γὰρ ὄντος λόγου ζῴου τινός, οὔσης δὲ καὶ ὕλης τῆς τὸν λόγον τὸν *[10]* σπερματικὸν δεξαμένης, ἀνάγκη ζῷον γενέσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ φύσεως νοερᾶς καὶ πανδυνάμου οὔσης καὶ οὐδενὸς διείργοντος, μηδενὸς ὄντος μεταξὺ τούτου καὶ τοῦ δέξασθαι δυναμένου, ἀνάγκη τὸ μὲν κοσμηθῆναι, τὸ δὲ κοσμῆσαι. Καὶ τὸ μὲν κοσμηθὲν ἔχει τὸ εἶδος μεμερισμένον, *[15]* ἀλλαχοῦ ἄνθρωπον καὶ ἀλλαχοῦ ἥλιον· τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάντα.

10. Ὅσα μὲν οὖν ὡς εἴδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστι, ταῦτα ἐκεῖθεν· ὅσα δὲ μή, οὔ. Διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ τέχνην ἐστὶν ἐν ταῖς τέχναις, οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία. Ποδῶν δὲ χωλεία *[5]* ἡ δὴ ἐν τῇ γενέσει οὐ κρατήσαντος λόγου, ἡ δὲ ἐκ τύχης λύμη τοῦ εἴδους. Καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες, ἀριθμοί τε καὶ μεγέθη καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. Ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών. Ὁ δὲ τόπος *[10]* ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ. Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁμοῦ πάντων ὄντων, ὅ τι ἂν λάβῃς αὐτῶν, οὐσία καὶ νοερά, καὶ ζωῆς ἕκαστον μετέχον, καὶ ταὐτὸν καὶ θάτερον, καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ κινούμενον καὶ ἑστώς, καὶ οὐσία καὶ ποιόν, καὶ πάντα οὐσία. Καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει τὸ ὂν ἕκαστον· *[15]* ὥστε οὐ κεχώρισται τὸ ποιὸν ἑκάστης οὐσίας. Ἆρ' οὖν μόνα τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἢ καὶ ἄλλα πλείω; Ἀλλὰ πρότερον περὶ τῶν κατὰ τέχνην σκεπτέον· κακοῦ γὰρ οὐδενός· τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως, καὶ ὕλης ἀτυχούσης πάθος καὶ τοῦ ὕλῃ ὡμοιωμένου. *[20]*

11. Τὰ οὖν κατὰ τέχνην καὶ αἱ τέχναι; Τῶν δὴ τεχνῶν ὅσαι μιμητικαί, γραφικὴ μὲν καὶ ἀνδριαντοποιία, ὄρχησίς τε καὶ χειρονομία, ἐνταῦθά που τὴν σύστασιν λαβοῦσαι καὶ αἰσθητῷ προσχρώμεναι παραδείγματι καὶ μιμούμεναι εἴδη *[5]* τε καὶ κινήσεις τάς τε συμμετρίας ἃς ὁρῶσι μετατιθεῖσαι οὐκ ἂν εἰκότως ἐκεῖ ἀνάγοιντο, εἰ μὴ τῷ ἀνθρώπου λόγῳ. Εἰ δέ τις ἕξις ἐκ τῆς περὶ τὰ ζῷα συμμετρίας ὅλων[a] ζῴων ἐπισκοποῖτο, μόριον ἂν εἴη δυνάμεως τῆς κἀκεῖ ἐπισκοπούσης καὶ θεωρούσης τὴν ἐν τῷ νοητῷ

e poiché questo «Altro» risale all'Intelligenza, è necessario che in essa esista intero l'archetipo e che l'Intelligenza sia il mondo intelligibile, di cui Platone dice: «in ciò che è vivente»[209]. Come, date che siano, da un lato, la ragione formale di un vivente e, dall'altro, la materia che accoglie la ragione *[10]* formale, nasce necessariamente un vivente, allo stesso modo, qualora esista una natura intellettuale e onnipotente e non esista alcun ostacolo – e nulla c'è realmente fra questa e quello che può accoglierla –, è necessario che ci sia chi riceva ordine e chi ordini. Ma il mondo ordinato contiene la forma in stato di divisione: *[15]* qui un uomo, là un sole; ma l'«Altro» racchiude tutte le cose nella sua unità.

10. *[Nell'Intelligenza tutto è presente nel presente]*

Tutto ciò che esiste nel mondo sensibile come forma ideale, deriva di lassù; ciò che non ha forma, no. Perciò non c'è nulla lassù che sia contro natura, così come non c'è nulla nell'arte che sia contro l'arte, né c'è nei semi la zoppaggine (la zoppaggine *[5]* naturale dipende dal fatto che la ragione formale non poté dominare la materia; quella accidentale deriva da un guasto della forma).

Qualità concordi e quantità, numeri e grandezze, generazioni e comportamenti, azioni e passioni (finché sono secondo natura), movimenti e stati di quiete, sia nell'insieme che nel singolo, rientrano tutti nel mondo superiore. Ma qui, invece del tempo, v'è l'eternità; lo spazio, *[10]* lassù, ha il senso intellettuale di «idea che è in un'altra».

Lassù tutto è simultaneo: perciò tutto quello che puoi intuirne, è essenza intelligibile, ogni cosa partecipa della vita, è identità e alterità, e moto e quiete, mobile e immobile, sostanza e qualità, e tutto è essenza[210]; e infatti ogni singolo essere è in atto non in potenza *[15]* e perciò la qualità non è separata dalla singola sostanza.

Ma allora esistono lassù soltanto le idee delle cose sensibili, o ce ne sono molte di più? È bene tuttavia esaminare prima ciò che appartiene all'arte; del male non esiste nulla lassù, poiché il male, qui fra noi, deriva solo da mancanza, da privazione, da difetto: esso è il destino infelice della materia e di ciò che è simile alla materia. *[20]*

11. *[Arti e scienze nell'Intelligenza]*

Ci sono lassù oggetti artistici ed arti? Le arti imitative, pittura e scultura, danza e pantomima, che appartengono in qualche modo al nostro mondo e si servono di modelli sensibili, imitando e trasformando figure, *[5]* movimenti e proporzioni visibili, non possono riportarsi al mondo superiore se non attraverso il pensiero umano. Se l'arte, guardando alla proporzione degli esseri viventi, coglie un carattere universale dei viventi, essa è soltanto una parte di quella potenza che osserva

περὶ πάντα συμμετρίαν [10]. Καὶ μὴν καὶ μουσικὴ πᾶσα περὶ ἁρμονίαν ἔχουσα καὶ ῥυθμόν —ᾗ μὲν περὶ ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν, ἔχουσα τὰ νοήματα —τὸν αὐτὸν[b] τρόπον ἂν εἴη, ὥσπερ καὶ ἡ περὶ τὸν νοητὸν ἀριθμὸν ἔχουσα. Ὅσαι δὲ ποιητικαὶ αἰσθητῶν τῶν κατὰ τέχνην, οἷον οἰκοδομικὴ καὶ τεκτονική, καθόσον [15] συμμετρίαις προσχρῶνται, ἀρχὰς ἂν ἐκεῖθεν ἔχοιεν καὶ τῶν ἐκεῖ φρονήσεων· τῷ δὲ αἰσθητῷ ταῦτα συγκερασάμεναι τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἶεν ἐκεῖ· ἢ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ[c]. Οὐ μὴν οὐδὲ γεωργία συλλαμβάνουσα αἰσθητῷ φυτῷ, ἰατρική τε τὴν ἐνταῦθα ὑγίειαν θεωροῦσα ἥ τε περὶ ἰσχὺν τήνδε καὶ εὐεξίαν· [20] ἄλλη γὰρ ἐκεῖ δύναμις καὶ ὑγίεια, καθ' ἣν ἀτρεμῆ πάντα καὶ ἱκανά, ὅσα ζῷα. Ῥητορεία δὲ καὶ στρατηγία, οἰκονομία τε καὶ βασιλική, εἴ τινες αὐτῶν τὸ καλὸν κοινωνοῦσι ταῖς πράξεσιν, εἰ ἐκεῖνο θεωροῖεν, μοῖραν ἐκεῖθεν εἰς ἐπιστήμην ἔχουσιν ἐκ τῆς ἐπιστήμης τῆς ἐκεῖ. Γεωμετρία δὲ νοητῶν [25] οὖσα τακτέα ἐκεῖ, σοφία τε ἀνωτάτω περὶ τὸ ὂν οὖσα. Καὶ περὶ μὲν τεχνῶν καὶ τῶν κατὰ τέχνας ταῦτα.

12. Εἰ δὲ ἀνθρώπου ἐκεῖ καὶ λογικοῦ ἐκεῖ καὶ τεχνικοῦ, καὶ αἱ τέχναι νοῦ γεννήματα οὖσαι. Χρὴ[a] δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἴδη εἶναι, οὐ Σωκράτους, ἀλλ' ἀνθρώπου. Ἐπισκεπτέον δὲ περὶ ἀνθρώπου, εἰ καὶ ὁ καθέκαστα[b]· τὸ δὲ [5] καθέκαστον, ὅτι [μὴ] τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλῳ· οἷον ὅτι ὁ μὲν σιμός, ὁ δὲ γρυπός, γρυπότητα μὲν καὶ σιμότητα διαφορὰς ἐν εἴδει θετέον ἀνθρώπου, ὥσπερ ζῴου διαφοραί εἰσιν· ἥκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ὕλης τὸ τὸν μὲν τοιάνδε γρυπότητα, τὸν δὲ τοιάνδε. Καὶ χρωμάτων διαφορὰς τὰς μὲν ἐν λόγῳ οὔσας, [10] τὰς δὲ καὶ ὕλην καὶ τόπον διάφορον ὄντα ποιεῖν.

13. Λοιπὸν δὲ εἰπεῖν, εἰ μόνα τὰ ἐν αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἢ καί, ὥσπερ ἀνθρώπου ὁ αὐτοάνθρωπος ἕτερος, εἰ καὶ ψυχῆς αὐτοψυχὴ ἐκεῖ ἑτέρα καὶ νοῦ αὐτονοῦς. Λεκτέον δὲ πρῶτον μέν, ὅτι οὐ πάντα δεῖ, ὅσα ἐνταῦθα, εἴδωλα νομίζειν [5] ἀρχετύπων, οὐδὲ ψυχὴν εἴδωλον εἶναι αὐτοψυχῆς, τιμιότητι δὲ ἄλλην ἄλλης διαφέρειν, καὶ εἶναι καὶ ἐνταῦθα, ἴσως δὲ οὐχ ὡς ἐνταῦθα, αὐτοψυχήν. Εἶναι δὲ ψυχῆς ὄντως οὔσης ἑκάστης καὶ δικαιοσύνην δεῖ τινα καὶ

e contempla lassù, nel mondo intelligibile, la proporzione del tutto. *[10]* Anche ogni specie di musica che si cura dell'armonia e del ritmo[211], è analoga a quella che si dedica al ritmo intellettuale[212].

Le arti, poi, come l'architettura e l'arte del legno, che creano cose sensibili, finché *[15]* si servono della simmetria, traggono di lassù i loro principi e i loro pensieri superiori; ma poiché mescolano questi criteri intellettuali con l'elemento sensibile, non appartengono del tutto al mondo superiore, se non nel pensiero dell'uomo. Né si prenda in considerazione l'agricoltura che si cura della vegetazione, o la medicina che si interessa della salute corporea, o quell'arte che bada alla forza fisica e alla buona costituzione del corpo. *[20]* Ben differenti sono lassù la forza e la salute per le quali ogni vivente vive lassù tranquillo e senza bisogni. Ma anche la retorica, la strategia, l'economia e la politica, qualora alcune di esse comunichino alle azioni una certa bellezza e riescano a contemplarla, apportano alla scienza di quaggiù una parte della scienza superiore. La geometria, invece, che indaga le cose intelligibili, *[25]* va collocata lassù; ed anche la sapienza, che si occupa nel più alto grado dell'essere. Basti così sulle arti e sugli oggetti artistici.

12. *[Esiste l'idea del particolare?]*

Ma se c'è nel mondo intelligibile l'idea di uomo, ci sarà anche l'idea di uomo razionale e di uomo artista[213]; e ci sarà anche l'arte, in quanto prodotto dell'Intelligenza.

Bisogna tuttavia precisare che esistono le idee dell'universale: non di Socrate, ma dell'uomo. E poi, sull'uomo, si deve indagare se ci sia anche l'idea del particolare; *[5]* e questa individualità esiste perché varia da uomo a uomo: un uomo, per esempio, ha il naso camuso, un altro aquilino[214]: perciò l'aquilinità e la camusità si devono ritenere varietà dell'idea di uomo, come ci sono varietà anche in un animale. Ma che uno abbia una sua curva nasale e l'altro un'altra, deriva dalla materia; quanto poi alla diversità del colore della pelle, in parte dipende dalla ragione formale, *[10]* in parte dalla materia e dalla differenza delle località.

13. *[Mondo sensibile e mondo intelligibile]*

Rimane da vedere se nel mondo intelligibile esistano soltanto le idee delle cose del mondo sensibile, oppure se, come c'è l'idea dell'uomo diversa dall'uomo, esista anche un'idea dell'anima diversa dall'anima e un'idea dell'Intelligenza diversa dall'Intelligenza. Dobbiamo dire anzitutto che non tutte le cose di quaggiù vanno considerate come copie *[5]* di modelli, né l'anima come copia dell'Anima in sé; un'anima, invece, si differenzia da un'altra per dignità, e anche quaggiù esiste l'anima in sé – non certamente in quanto è quaggiù. Anche in quell'anima

σωφροσύνην, καὶ ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ψυχαῖς ἐπιστήμην ἀληθινήν, οὐκ *[10]* εἴδωλα οὐδὲ εἰκόνας ἐκείνων ὡς ἐν αἰσθητῷ, ἀλλὰ ταὐτὰ ἐκεῖνα ἄλλον τρόπον ὄντα ἐνταῦθα· οὐ γὰρ ἔν τινι τόπῳ ἀφωρισμένα ἐκεῖνα· ὥστε, ὅπου ψυχὴ σώματος ἐξανέδυ, ἐκεῖ κἀκεῖνα. Ὁ μὲν γὰρ αἰσθητὸς κόσμος μοναχοῦ, ὁ δὲ νοητὸς πανταχοῦ. Ὅσα μὲν οὖν ψυχὴ ἐκεῖ ἡ τοιαύτη, ἐνταῦθα, *[15]* ταῦτα* ἐκεῖ· ὥστε, εἰ τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ τὰ ἐν τοῖς ὁρωμένοις λαμβάνοιτο, οὐ μόνον τὰ ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐκεῖ, ἀλλὰ καὶ πλείω· εἰ δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ λέγοιτο συμπεριλαμβανομένων καὶ ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ, πάντα ἐνταῦθα, ὅσα κἀκεῖ.

14. Τὴν οὖν τὰ πάντα περιλαβοῦσαν ἐν τῷ νοητῷ φύσιν ταύτην ἀρχὴν θετέον. Καὶ πῶς, τῆς μὲν ἀρχῆς τῆς ὄντως ἑνὸς καὶ ἁπλοῦ πάντῃ οὔσης, πλήθους δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντος; Πῶς παρὰ τὸ ἕν, καὶ πῶς πλῆθος, καὶ πῶς τὰ πάντα *[5]* ταῦτα, καὶ διὰ τί νοῦς ταῦτα καὶ πόθεν, λεκτέον ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ἀρχομένοις.

Περὶ δὲ τῶν ἐκ σήψεως καὶ τῶν χαλεπῶν, εἰ κἀκεῖ εἶδος, καὶ εἰ ῥύπου καὶ πηλοῦ, λεκτέον, ὡς, ὅσα κομίζεται νοῦς ἀπὸ τοῦ πρώτου, πάντα ἄριστα· ἐν οἷς εἴδεσιν οὐ ταῦτα· *[10]* οὐδ' ἐκ τούτων νοῦς, ἀλλὰ ψυχὴ παρὰ νοῦ, λαβοῦσα παρὰ ὕλης ἄλλα, ἐν οἷς ταῦτα.

Περὶ δὲ τούτων σαφέστερον λεχθήσεται ἐπανελθοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀπορίαν, πῶς ἐξ ἑνὸς πλῆθος.

Ὅτι δὲ τὰ σύνθετα εἰκῇ ὄντα, οὐ νῷ, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῶν *[15]* αἰσθητὰ συνελθόντα, οὐκ ἐν εἴδεσι· τά τε ἐκ σήψεως ψυχῆς ἄλλο τι ἴσως ἀδυνατούσης· εἰ δὲ μή, ἐποίησεν ἄν τι τῶν φύσει· ποιεῖ γοῦν, ὅπου δύναται.

Περὶ δὲ τῶν τεχνῶν, ὅτι ἐν αὐτοανθρώπῳ περιέχονται, ὅσαι τέχναι ἀναφέρονται πρὸς τὰ κατὰ φύσιν ἀνθρώπῳ. *[20]* Πρότερον δὲ ἄλλην καθόλου, καὶ τῆς καθόλου αὐτοψυχὴν ἤτοι τὴν ζωήν; ἢ ἐν νῷ πρὶν γενέσθαι ψυχήν, ἵνα καὶ γένηται, αὐτοψυχὴν ἐκείνην λέγειν.

individuale che sia veramente tale, ci sono giustizia e saggezza, e anche nelle nostre anime c'è scienza vera e non, *[10]* come nel mondo sensibile, soltanto immagini e copie di virtù superiori; ma queste, le virtù superiori, esistono, anche se in modo diverso, nel nostro mondo, poiché non sono confinate in uno spazio: perciò, ogni volta che un'anima si elevi dal corpo, esse ci sono. Il mondo sensibile infatti è soltanto in un luogo, quello intelligibile è ovunque. Ciò che una tale anima contiene quaggiù, *[15]* è presente anche nel mondo intelligibile: perciò, se estendiamo le cose del mondo sensibile fino a tutto ciò che è visibile, non soltanto le cose del mondo sensibile saranno in quello intelligibile, ma molte di più; se, invece, per mondo intelligibile s'intende tutto ciò che è nel nostro mondo, compresa l'Anima e ciò che è in essa, allora tutto ciò che è lassù è anche quaggiù.

14. *[Anima universale, anima singola e idea di Anima]*

Dobbiamo dunque porre come fondamento l'essenza che, nel mondo intelligibile, abbraccia tutti gli esseri. Ma com'è possibile questo, se il vero principio è uno e assolutamente semplice, mentre fra gli esseri vige la molteplicità? Come nacque la molteplicità accanto all'Uno e come nacquero tutte queste cose, *[5]* e perché l'Intelligenza è questo tutto e donde deriva? Questi problemi dobbiamo affrontarli da un altro punto di partenza[215].

Riguardo alla questione, se «esista lassù un'idea anche della putrefazione, delle cose nocive e persino della sporcizia e del fango», bisogna dire che tutto ciò che l'Intelligenza accoglie dal Primo, è totalmente buono. Ma quelle cose non esistono fra le idee! *[10]* Esse non possono appartenere all'Intelligenza[216]. L'Anima, invece, riceve alcune cose dall'Intelligenza, altre dalla materia, e, fra queste, ci sono quelle cose. Ma su tutto ciò parleremo più chiaramente[217] quando torneremo alla questione «come la molteplicità nasca dall'Uno».

E poi: i composti accidentali, formati non per opera dell'Intelligenza, ma per scontro spontaneo *[15]* di cose sensibili, non rientrano fra le idee; i prodotti della putrefazione sono dovuti all'Anima, che, in quel caso, non ha potuto produrre altro; altrimenti, avrebbe prodotto qualcosa di naturale, come fa, del resto, quando può. Quanto poi alle arti, diciamo che quelle arti che l'uomo riporta a cose naturali sono contenute nell'Uomo in sé. *[20]* Prima dell'anima individuale c'è l'Anima universale e prima di questa c'è l'idea di Anima, cioè la vita che è nell'Intelligenza prima che diventi anima: solo in questo senso si può chiamare idea dell'Anima quella superiore.

V 1

[1] Cfr. *Enneadi,* II 4; III 4.
[2] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 B 6-7; *Leggi,* 896 E 8-9.
[3] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[4] Cfr. Platone, *Timeo,* 43 B 5.
[5] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 E 3.
[6] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 E 4.
[7] Omero, *Iliade,* XX 65.
[8] Cfr. Platone, *Leggi,* 896 E 8 - 897 A 1.
[9] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 C 7.
[10] Cfr. Platone, *Timeo,* 92 C 6-7.
[11] Eraclito, fr. B 96.
[12] Cfr. Platone, *Repubblica,* 611 C 3.
[13] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* N 2, 1088 b 15-16.
[14] Cfr. Platone, *Leggi,* 705 A 4.
[15] Cfr. Aristotele, *Analitici posteriori,* A 10, 76 b 24-25 (cfr. Plotino, *Enneadi,* I 2, 3, 29).
[16] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 5, 430 a 10-15.
[17] Cfr. Platone, *Timeo,* 40 D 4.
[18] Cfr. Platone, *Cratilo,* 396 B 6-7.
[19] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 23.
[20] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 D 7.
[21] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 E 6.
[22] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 D 4-5; 254 E 5 - 255 A 1.
[23] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Γ 2, 1004 a 21.
[24] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 2.
[25] Cfr. Aristotele, fr. 22-23 Ross, p. 111.
[26] Senocrate, fr. 60 Heinze; e cfr. i Pitagorici, presso Stobeo, I 49, 1, p. 318, 2.
[27] Cfr. Platone, presso Aristotele, *Metafisica,* M 7, 1081 a 14-15 (cfr. Plotino, *Ennedi,* V 4, 2).
[28] Ferecide, fr. A 7.
[29] Cfr. Platone, *Leggi,* 898 A-B.
[30] Cfr. Platone, *Repubblica,* 547 A 4-5 (cfr. Omero, *Iliade,* VI 211).
[31] Cfr. Esiodo, *Teogonia,* 453 ss.
[32] Cfr. Platone, *Cratilo,* 396 B.
[33] Forse in *Enneadi,* II 4.
[34] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E 1-4.
[35] Cfr. Platone, *Lettera VI,* 323 D 4.
[36] Cfr. Platone, *Fedone,* 97 C 1-2.
[37] Cfr. Platone, *Timeo,* 34 B - 35 B; 41 D.
[38] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.
[39] Parmenide, fr. B 3.
[40] Parmenide, fr. B 8, 26.
[41] Parmenide, fr. B 8, 43.
[42] Cfr. Platone, *Timeo,* 30 C 7-8.
[43] Cfr. Platone, *Sofista,* 245 A 5 - B 1.
[44] Cfr. Platone, *Parmenide,* 137 C - 142 A.
[45] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 E 5; 155 E 5.
[46] Anassagora, fr. B 12.
[47] Eraclito, fr. A 1.
[48] Empedocle, fr. B 17, 7-8.
[49] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 5, 430 a 17.

[50] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 20.
[51] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 8, 1074 a 14-17.
[52] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 8, 1074 a 32-34.
[53] Cfr. *Enneadi,* V 1, 2-9.
[54] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 C 2.
[55] Cfr. Platone, *Repubblica,* 589 A 7 - B 1.
[56] Cfr. Platone, *Timeo,* 90 A 5.
[57] Cfr. Platone, *Fedone,* 67 C 6; *Epinomide,* 981 B 8.
[58] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 5.

V 2

[59] Cfr. Platone, *Parmenide,* 160 B 2-3; Eraclito, fr. B 50.
[60] Cfr. Platone, *Timeo,* 42 E 5-6 (cfr. *Enneadi,* IV 8, 6, 10).
[61] Cfr. *Enneadi,* III 4, 1-2; IV 4, 22.

V 3

[62] Anassagora, fr. A 15.
[63] Cfr. Platone, *Sofista,* 263 E 4.
[64] Cfr. Platone, *Filebo,* 28 C 7.
[65] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 1.
[66] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 21-22.
[67] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 9, 1074 b 33-34.
[68] Anassagora, fr. B 12.
[69] Cfr. Platone, *Alcibiade,* 133 C 5-6.
[70] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 C 2-4.
[71] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 27.
[72] Cfr. Platone, *Fedone,* 95 C 5.
[73] Cfr. ai capp. 11-17.
[74] Cfr. Platone, *Filebo,* 63 B 7-8.
[75] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 21.
[76] Anassagora, fr. A 55.
[77] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 D 2.
[78] Cfr. cap. 11.
[79] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.
[80] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 A 3.
[81] Cfr. Platone, *Filebo,* 63 B 7-8.
[82] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 A 5.
[83] Cfr. Platone, *Ione,* 533 E 6-7.
[84] Anassagora, fr. B 12.
[85] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 C 1.
[86] Anassagora, fr. B 1.
[87] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 E 5.
[88] Cfr. Platone, *Parmenide,* 153 C 3.
[89] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[90] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 E 5 - 255 A 1.
[91] Cfr. *Enneadi,* IV 8, 6; V 4, 1; V 2, 1.
[92] Cfr. *Enneadi,* V 4, 1; VI 7, 32.
[93] Cfr. Platone, *Sofista,* 248 A 12.
[94] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 2.
[95] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 8-9.
[96] Cfr. Platone, *Repubblica,* 490 B; *Lettera II,* 313 A 4-5.
[97] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 E 4; *Lettera VII,* 341 C 7 - D 1.

V 4

[98] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E 3-4.
[99] Cfr. Platone, *Parmenide*, 141 E 10-11; 142 A 3-4.
[100] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9.
[101] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 D 3.
[102] Cfr. Platone, *Parmenide*, 144 E 5.
[103] Cfr. Platone, *Timeo*, 29 E 1-2.
[104] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9.
[105] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, M 7, 1081 a 13-15.
[106] Cfr. Platone, *Timeo*, 42 E 5-6.
[107] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 7, 8 a 11.
[108] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 7, 431 b 17.
[109] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 4, 430 a 3; Γ 7, 431 a 1-2.

V 5

[110] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 9, 1074 b 18.
[111] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E.
[112] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 A 6.
[113] Omero, *Iliade*, I 544.
[114] Cfr. *Enneadi*, III 8, 10-11.
[115] Cfr. Platone, *Parmenide*, 140 B 6.
[116] Cfr. *Enneadi*, VI 2, 10; 6, 13; 9, 1.
[117] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, M 7, 1082 a 1-7.
[118] Cfr. *Enneadi*, VI 6, 5 e 11.
[119] Cfr. Platone, *Cratilo*, 401 C.
[120] Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 A 3.
[121] Cfr. Plutarco, *De Iside* 75, p. 381 s.
[122] Cfr. Platone, *Simposio*, 210 E 4; 211 B 1.
[123] Omero, *Iliade*, VII 422.
[124] Cfr. Platone, *Repubblica*, 508 A-B.
[125] Cfr. Platone, *Politico*, 290 D 7.
[126] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, 983 a 13-20.
[127] Cfr. Platone, *Parmenide*, 145 B 6-7.
[128] Cfr. Platone, *Parmenide*, 138 B 5.
[129] Cfr. Platone, *Parmenide*, 144 B 2.
[130] Cfr. Platone, *Parmenide*, 131 B.
[131] Cfr. Platone, *Timeo*, 36 E.
[132] Cfr. Platone, *Repubblica*, 521 A 4.
[133] Cfr. Platone, *Sofista*, 254 D 5.
[134] Cfr. Platone, *Parmenide*, 139 B 3.
[135] Cfr. Platone, *Parmenide*, 137 D 7.
[136] Cfr. Platone, *Parmenide*, 137 D.
[137] Cfr. Platone, *Fedone*, 81 E 5.
[138] Cfr. Platone, *Repubblica*, 505 D.
[139] Cfr. Platone, *Filebo*, 63 B 7-8.

V 6

[140] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 A 3.
[141] Cfr. Platone, *Repubblica*, 508 C 1; 517 B 2.
[142] Parmenide, fr. B 3.

[143] Cfr. *Enneadi,* V 4, 2.

V 7

[144] Cfr. Platone, *Repubblica,* 546 B 4.

V 8

[145] Cfr. cap. 11.
[146] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.
[147] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 D 6.
[148] Cfr. Aristotele, *Protrettico,* fr. 11 Walzer; *Meteorologici,* Δ 3, 381 b 6; *Fisica,* B 2, 194 a 21-22.
[149] Cfr. *Enneadi,* V 8, 1.
[150] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 B-C; 211 C.
[151] Cfr. Platone, *Repubblica,* 503 A 6.
[152] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 A 6.
[153] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 A-B; 248 A 2-3; 249 C 3-4; *Fedone,* 109 D-E.
[154] Omero, *Iliade*, VI 138.
[155] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 D 7.
[156] Cfr. Pindaro, *Olimpica,* 81, 21-22; Sofocle, *Edipo a Colono,* 1382; Platone, *Leggi,* 716 A 2.
[157] Cfr. Platone, *Fedone,* 111 A 3.
[158] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 D 7 - E 1.
[159] Cfr. Platone, *Simposio,* 216 E 6.
[160] Cfr. Platone, *Repubblica,* 507 B; 509 B.
[161] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 C 1-2.
[162] Cfr. Aristotele, *Fisica,* A 5, 188 a 27-30.
[163] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 C 7.
[164] Cfr. Platone, *Fedro,* 250 A 7 - B 1.
[165] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 C 7 - D 1.
[166] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 A 6.
[167] Cfr. Platone, *Fedro,* 246 E 4-6; 247 A 7.
[168] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 A 1.
[169] Cfr. Platone, *Fedro,* 250 A-C.
[170] Cfr. Platone, *Simposio,* 202 B 5.
[171] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 A 1-2.
[172] Cfr. Platone, *Repubblica,* 516 E 8.
[173] Cfr. *Enneadi,* V 5.

V 9

[174] Allusione agli Epicurei.
[175] Cfr. Platone, *Fedone,* 81 B-C.
[176] Allusione agli Stoici.
[177] Cfr. Platone, *Fedone,* 82 B 10.
[178] Omero, *Odissea*, V 37.
[179] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 D 3-4.
[180] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 B 3 - C 6.
[181] Cfr. Platone, *Fedro,* 251 E 5.
[182] Cfr. Platone, *Simposio,* 210 E 3.
[183] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 5, 430 a 22.
[184] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.

[185] Cfr. Platone, *Filebo,* 64 C 1.
[186] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 D 6.
[187] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 5, 430 a 17.
[188] Democrito (presso Diogene Laerzio, 9, 44).
[189] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 C 5.
[190] Cfr. Aristotele, *Il cielo,* A 2, 269 a 19-20.
[191] Allusione agli Stoici; cfr. *Enneadi,* IV 7, 8.
[192] Cfr. Platone, *Timeo,* 28 C 3-4.
[193] Parmenide, fr. B 3.
[194] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 4, 430 a 3; Γ 7, 431 a 1-2.
[195] Eraclito, fr. B 101.
[196] Cfr. Platone, *Fedone,* 72 E 5.
[197] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Δ 2, 1013 b 6-9.
[198] Cfr. Platone, *Repubblica,* 597 C 3.
[199] Cfr. Platone, *Cratilo,* 400 C 7.
[200] Allusione ad Anassagora (cfr. fr. B 1).
[201] Allusione agli Stoici: cfr. *SVF* II 743.
[202] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Θ 6, 259 b 20.
[203] Cfr. Platone, *Repubblica,* 533 E 8 - 534 A 2.
[204] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 21-23.
[205] Anassagora, fr. B 1.
[206] Cfr. Platone, *Parmenide,* 132 B 3-4.
[207] Cfr. Platone, *Cratilo,* 396 B 6-7.
[208] Cfr. Platone, *Timeo,* 33 B 2-3.
[209] Cfr. Platone, *Timeo,* 39 E 8.
[210] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 D 5; 254 E 5 - 255 A 1.
[211] Cfr. Platone, *Repubblica,* 398 D 2; *Simposio,* 187 E 5; *Leggi,* 655 A 5.
[212] Cfr. Platone, *Repubblica,* 525 C - 526 A.
[213] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* H 1, 1042 a 15.
[214] Cfr. Platone, *Repubblica,* 474 D 8-9.
[215] Cfr. *Enneadi,* V 4.
[216] Cfr. Platone, *Parmenide,* 130 C 6.
[217] Cfr. *Enneadi,* V 4.

ENNEADE VI

Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

Questa è la vita degli dei e degli uomini: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più della cose terrene, fuga di solo a solo.

VI 9, 11, 49-51

CONTENUTO DELLA ENNEADE VI

1 (42) I generi dell'essere (parte prima)

1. Entro quali limiti si può parlare di «generi»? – 2. Non c'è genere che valga per il sensibile e l'Intelligibile – 3. Essenza suprema ed essenze secondarie – 4. La «quantità»: numero e grandezza – 5. La «quantità»: parola, tempo e movimento – 6. Il «relativo»: le creazioni del nostro pensiero – 7. Cosa c'è di «identico» nei «relativi»? – 8. Ancora sul «relativo» – 9. Ancora sul «relativo» – 10. La «qualità»: esempi di qualificati – 11. «Qualità» e forma; classificazione delle qualità – 12. La «qualità» nel sensibile e nell'Intelligibile – 13. Il «quando»: il tempo – 14. Il «dove»: il luogo – 15. L'«azione»: la forza operante – 16. L'agire e il movimento – 17. L'«azione» e il «relativo» – 18. L'azione e il movimento – 19. Movimento e passioni – 20. Il movimento può essere insieme azione e passione? – 21. Il «patire» – 22. Ancora sul «patire» – 23. L'«avere» – 24. Il «giacere» – 25. Le quattro categorie degli Stoici – 26. Ancora contro gli Stoici – 27. Contro il dio degli Stoici – 28. Contro il «substrato» degli Stoici – 29. Contro la materia degli Stoici – 30. Contro il «modo d'essere» degli Stoici

2 (43) I generi dell'essere (parte seconda)

1. I «generi» del mondo intelligibile – 2. L'essere è uno-molti – 3. L'Uno è al di là dei generi – 4. L'Anima è unità e molteplicità – 5. Il corpo è molteplicità – 6. L'anima, contemplandosi, si fa molteplice – 7. Essere, movimento e riposo – 8. Essere, movimento, riposo, identità, diversità – 9. L'Uno non è genere – 10. L'Uno è principio delle cose, ma non è genere delle cose – 11. Tutto ciò che non è uno tende a farsi uno – 12. Ogni essere, in quanto è uno, tende al Bene – 13. Il «quanto» e il «quale» non sono generi primi – 14. L'essenza deriva da un termine superiore – 15. Il movimento è l'essenza stessa – 16. Le categorie aristoteliche non sono generi primi – 17. Il movimento, cioè la vita, è uno dei generi primi – 18. La scienza è movimento e riposo – 19. I generi primi producono delle specie? – 20. L'Intelligenza universale e le intelligenze singole – 21. L'attività dell'Intelligenza – 22. L'Intelligenza opera sia in sé, sia fuori di sé

3 (44) I generi dell'essere (parte terza)

1. I generi dell'essere e il mondo sensibile – 2. Analogie fra Intelligibile e sensibile – 3. L'essenza e le categorie del sensibile – 4. L'«identico» e le prime tre categorie – 5. L'essenza non sta in un substrato – 6. L'essere sensibile è

ente in quanto deriva dall'Essere vero – 7. La materia non è un «primo» – 8. L'universo è solo una copia dell'Essere vero – 9. Essenza primaria ed essenze secondarie – 10. La divisione nei corpi – 11. Valori relativi e valori in sé – 12. La progressione nella quantità – 13. Il «continuo» e il «discreto» – 14. Punto, retta e triangolo – 15. Eguale e disuguale; simile e dissimile – 16. L'anima e le virtù pratiche – 17. Distinzione delle qualità sensibili – 18. L'ambito delle differenze – 19. Negazione, privazione, passione – 20. La gradazione delle qualità sensibili – 21. Movimento e alterazione – 22. Il movimento nel sensibile implica la potenzialità – 23. Le circostanze nel movimento del sensibile – 24. Il movimento locale: moto circolare e rettilineo – 25. Altri movimenti: contrazione e dilatazione – 26. Movimenti naturali, artificiali, volontari – 27. «Riposo» e quiete – 28. I pretesi «generi» del mondo sensibile

4 (22) L'Essere uno e identico è tutto intero da per tutto (parte prima)

1. Come mai l'anima, inestesa, raggiunge le estreme estensioni? – 2. Universo intelligibile e universo sensibile – 3. L'Essere è in tutte le cose e non è in nessuna – 4. L'Anima universale è una e non esclude la pluralità delle anime – 5. L'Anima inesauribile e la massa dell'universo corporeo – 6. Giudizio e impressione nell'anima – 7. L'identico si effonde su tutte le cose: la luce – 8. La partecipazione dell'Intelligibile – 9. La processione ipostatica: la luce – 10. Gli esseri che procedono dall'Uno sono incorruttibili – 11. L'Essere è vario, ma di una varietà semplice – 12. L'esempio della voce e del sonno – 13. Ciò di cui il diviso partecipa non è quantità – 14. La vita dell'Essere è una e infinita – 15. Anima e corpo nell'uomo – 16. Che cosa significa la «discesa» dell'anima?

5 (23) L'Essere uno e identico è tutto intero da per tutto (parte seconda)

1. Ogni essere tende all'Uno, cioè a se stesso – 2. Essere e divenire – 3. L'Essere non è nelle cose, ma le cose ne partecipano – 4. L'onnipresenza dell'Essere – 5. L'immagine del centro e dei raggi – 6. Gli intelligibili sono «uno in molti» – 7. Noi siamo tutti gli esseri – 8. L'idea è una e informa di sé il non-uno – 9. L'Uno è infinito e onnipresente – 10. Noi vediamo l'Uno finché siamo nell'Intelligenza – 11. La natura suprema non è massa, ma forza – 12. L'uomo accresce se stesso quando rigetta la quantità

6 (34) I numeri

1. Ogni cosa non cerca un'altra, ma se stessa – 2. Il numero come può essere numero se è infinito? – 3. Il numero è movimento e riposo – 4. Il numero non ha un'origine soggettiva – 5. Il numero uno precede le cose – 6. Le idee esistono prima del pensiero che le pensa – 7. La natura unitaria e unificante dell'Intelligenza – 8. L'Essere è uno-molti – 9. L'Essere è numero contratto nell'unità – 10. Precedenza dell'uno e del numero – 11. L'uno esiste lassù prima di ogni altra cosa – 12. Il numero è solo un'affezione dell'anima? – 13. Non si possono pensare le cose senza il numero – 14. Una cosa è «una» per la presenza dell'uno – 15. L'universo è «numero totale» – 16. L'anima è numero perché è essenza – 17. «Il numero è infinito»: che cosa significa? – 18. Gli esseri sono immobili nell'eternità

7 (38) Come è nata la molteplicità delle idee. Il Bene

1. Nell'Intelligenza non c'è né ragionamento né previsione – 2. Lassù, «perché» ed «è» sono una una cosa sola – 3. L'essenza generale esiste prima delle parti – 4. L'uomo è un «animale ragionevole»? – 5. L'Uomo ideale è preordinato all'uomo empirico – 6. Tre forme di umanità – 7. Le nostre sensazioni sono pensieri oscuri – 8. La realtà non si arresta al limite delle cose superiori – 9. L'Intelligenza e l'irrazionale – 10. L'Intelligenza e la molteplicità delle cose – 11. La Vita in forma razionale – 12. L'Intelligenza è «tutti i viventi» – 13. L'Intelligenza è «identità» e «diversità» – 14. L'Intelligenza è viva e unitaria molteplicità – 15. L'Intelligenza trae dall'Uno la potenza di generare – 16. Il Bene è luce che irradia sull'Intelligenza e sull'Essere – 17. L'Intelligenza è luce che irradia sull'Anima – 18. La vita è bene in quanto deriva dall'Uno – 19. Perché ogni cosa tende al Bene? – 20. Gli esseri tendono all'Intelligenza in quanto porta al Bene – 21. L'Intelligenza e la Vita hanno la forma del Bene – 22. La vita è desiderabile perché ha la forma del Bene – 23. Dal Bene procedono l'Intelligenza e le anime – 24. Perché il Bene è bene? – 25. Il Bene è desiderabile perché è bene – 26. Il Bene non si riduce al sentimento del piacere – 27. La gioia è conseguente al possesso del Bene – 28. Dal Bene, che è informe, procede ogni forma – 29. Se l'Intelligenza è somma bellezza, che cosa sarà mai il padre dell'Intelligenza? – 30. L'Intelligenza non è mescolata al piacere – 31. L'amore dell'anima per il Bene – 32. La bellezza del Bene trascende ogni altra bellezza – 33. La natura prima del Bello è informe – 34. L'anima e il Bene formano una cosa sola – 35. L'anima, quando è unita al Bene, è al di sopra della vita e del pensiero – 36. Il Bene è luce generante – 37. L'Uno non è pensiero – 38. Il Bene non pensa se stesso come bene – 39. È veramente «santo» ciò che trascende il pensiero – 40. Il Bene non pensa né desidera nulla al di sopra di sé – 41. Il pensiero è un occhio per chi non vede – 42. Tutti gli esseri sono sospesi al Bene

8 (39) Volontà e libertà dell'Uno

1. Perché un atto è involontario? – 2. A chi appartiene veramente il libero arbitrio? – 3. Il libero arbitrio appartiene a colui che sa – 4. Nel mondo intelligibile essere e attività sono la stessa cosa – 5. Il libero arbitrio appartiene anche all'anima? – 6. Soltanto l'immateriale è libertà – 7. L'Intelligenza è libera; l'anima può farsi libera – 8. L'Uno non ha alcun rapporto con le cose – 9. L'Uno è soltanto perfetta potenza – 10. L'Uno non entrò nell'esistenza ma la precede – 11. Possiamo dire soltanto: l'Uno «è come è» – 12. L'Uno non ha essenza – 13. L'Uno è ciò che Egli stesso vuole essere – 14. Il Bene è principio degli esseri che non sono soggetti alla fortuna – 15. L'Uno è amore di sé – 16. Il Bene è l'Altissimo onnipresente – 17. L'Uno è volto solo a se stesso – 18. Un paragone: il punto di luce – 19. L'Uno è principio dell'essenza – 20. L'essere dell'Uno consiste nell'eterno generare – 21. L'Uno è volontà purissima

9 (9) Il Bene o l'Uno

1. Ogni essere è uno in quanto possiede ciò che è – 2. L'Essere è molteplice e perciò è diverso dall'Uno – 3. L'Uno genera tutte le cose e perciò non è nessuna di esse – 4. La visione dell'Uno è al di là del sapere – 5. L'Uno è uno

in senso matematico solo per analogia – 6. L'Uno, che è Principio del Tutto, non ha bisogno del Tutto – 7. L'anima, per raggiungere l'Uno, deve volgersi alla sua interiorità – 8. L'anima si unisce al centro del Tutto mediante il proprio centro – 9. La vita vera è soltanto nel Bene – 10. La visione dell'Uno è inesprimibile – 11. La vita dell'uomo divino è «fuga di solo a solo»

VI 1 (42) ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

1. Περὶ τῶν ὄντων πόσα καὶ τίνα ἐζήτησαν μὲν καὶ οἱ πάνυ παλαιοί, ἕν, οἱ δὲ ὡρισμένα, οἱ δὲ ἄπειρα εἰπόντες, καὶ τούτων ἕκαστοι οἱ μὲν ἄλλο οἱ δὲ ἄλλο τὸ ἕν, οἱ δὲ τὰ πεπερασμένα καὶ αὖ τὰ ἄπειρα εἰπόντες· καὶ τοῖς μετ' *[5]* αὐτοὺς ἐξετασθεῖσαι αὗται αἱ δόξαι ἱκανῶς ἀφετέαι ἡμῖν. Ὅσα δ' ἐξετάσαντες τὰ ἐκείνων ἔθεντο ἐν γένεσιν ὡρισμένοις αὐτοί, περὶ τούτων ἐπισκεπτέον, οἳ οὔτε ἓν θέμενοι, ὅτι πολλὰ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἑώρων, οὔτε ἄπειρα, ὅτι μήτε οἷόν τε μήτ' ἐπιστήμη ἂν γένοιτο, τά τε πεπερασμένα εἰς *[10]* ἀριθμὸν αὐτῶν. Ὅτι ‹δὲ› τὰ ὑποκείμενα[a] οὐκ ὀρθῶς οἷον στοιχεῖα, γένη [δὲ] τινὰ[b] οὗτοι εἰρήκασιν, οἱ μὲν δέκα, οἱ δὲ ἐλάττω· εἶεν δ' ἄν τινες οἱ πλείω τούτων. Ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς γένεσι διαφορά· οἱ μὲν γὰρ τὰ γένη ἀρχάς, οἱ δὲ αὐτὰ τὰ ὄντα τῷ γένει τοσαῦτα. *[15]*

Πρῶτον τοίνυν τὴν διαιρουμένην εἰς δέκα τὰ ὄντα ληπτέον ἀνασκοποῦντας, πότερα δέκα γένη δεῖ νομίζειν αὐτοὺς λέγειν κοινοῦ ὀνόματος τυχόντα τοῦ ὄντος ἢ κατηγορίας δέκα. Ὅτι γὰρ οὐ συνώνυμον τὸ ὂν ἐν ἅπασι, λέγουσι καὶ ὀρθῶς λέγουσι· μᾶλλον δὲ ἐκεῖνο πρῶτον ἐρωτητέον, πότερα *[20]* ὁμοίως ἔν τε τοῖς νοητοῖς ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς τὰ δέκα, ἢ ἐν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς ἅπαντα, ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ μὴ εἶναι· οὐ γὰρ δὴ ἀνάπαλιν. Οὗ δὴ ἐξεταστέον, τίνα κἀκεῖ τῶν δέκα, καὶ εἰ τὰ ἐκεῖ ὄντα ὑφ' ἓν γένος ὑπακτέον τοῖς ἐνταῦθα, ἢ ὁμωνύμως ἥ τε ἐκεῖ οὐσία *[25]* ἥ τε ἐνταῦθα· ἀλλ' εἰ τοῦτο, πλείω τὰ γένη. Εἰ δὲ συνωνύμως, ἄτοπον τὸ αὐτὸ σημαίνειν τὴν οὐσίαν ἐπί τε τῶν πρώτως ὄντων καὶ τῶν ὑστέρων οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ, ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Ἀλλὰ περὶ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν διαίρεσιν οὐ λέγουσιν· οὐ πάντα ἄρα τὰ ὄντα διαιρεῖσθαι *[30]* ἐβουλήθησαν, ἀλλὰ τὰ μάλιστα ὄντα παραλελοίπασι.

1. [Entro quali limiti si può parlare di «generi»?]

Sul numero e sulla natura dell'essere indagarono già gli antichi: alcuni ne ammisero uno solo[1], altri un numero limitato[2], altri ne ammisero infiniti[3]; ciascuno di essi interpretò in maniera diversa quell'unico essere, o quegli esseri limitati, o anche quegli infiniti; *[5]* e poiché i loro successori esaminarono sufficientemente quelle opinioni, noi le lasceremo da parte. Ma sulle indagini che i recenti rivolsero su coloro che ammisero i generi limitati[4] vale la pena di fare delle indagini. Costoro non ammettevano né un unico essere, poiché ne vedevano molti anche nel mondo intelligibile, né esseri infiniti, poiché non potevano esistere, né ammettevano possibilità della loro scienza[5], ma li hanno ammessi limitati *[10]* di numero; e poiché non è giusto considerare le basi dell'essere come elementi, hanno parlato di alcuni generi, chi dieci[6], chi meno[7]; e ci sarebbe chi ne ammetterebbe di più. Ma c'è diversità anche nel campo dei «generi»: alcuni[8] considerano i generi come principi, altri[9] li considerano esseri secondo il loro genere. *[15]*

Prendiamo anzitutto in considerazione la teoria che ripartisce gli esseri in dieci generi e vediamo se i suoi sostenitori intendano i dieci generi come aventi in comune il nome di essere, oppure come dieci categorie[10]. Non si può dire infatti che l'essere si possa adoperare come sinonimo per tutti i generi; e anch'essi lo dicono, e lo dicono a ragione. Ma è meglio chiedersi per prima cosa se *[20]* i dieci generi abbiano lo stesso valore nel mondo intelligibile come in quello sensibile, o se valgano tutti nel mondo sensibile mentre in quello intelligibile valgano in parte e in parte non valgano – ma non inversamente. Bisogna indagare allora quali, fra i dieci generi, siano lassù e se, pur essendo lassù, siano da ricondurre sotto uno stesso genere con quelli di quaggiù, o se fra l'essenza superiore e quella sensibile ci sia in comune soltanto il nome[11]. *[25]* Ma se è così, i generi diventano più numerosi. Ma se valgono per sinonimia, è assurdo che la stessa parola denoti l'essenza che appartiene agli esseri primi e quella che appartiene agli esseri che vengono dopo, poiché negli esseri che vengono prima e dopo non è ammissibile un genere comune[12]. Veramente, quando essi fanno le loro ripartizioni, non parlano degli esseri intelligibili: non vollero infatti ripartire tutti gli esseri *[30]* e perciò lasciarono da parte quelli che sono esseri nel più alto grado.

2. Πάλιν οὖν ἄρα γένη νομιστέον εἶναι; Καὶ πῶς ἓν γένος ἡ οὐσία; Ἀπὸ γὰρ ταύτης πάντως ἀρκτέον. Ὅτι μὲν ἓν ἐπί τε τῆς νοητῆς ἐπί τε τῆς αἰσθητῆς κοινὸν εἶναι ἀδύνατον τὸ τῆς οὐσίας, εἴρηται. Καὶ προσέτι ἄλλο τι *[5]* ἔσται πρό τε τῆς νοητῆς καὶ πρὸ τῆς αἰσθητῆς, ἄλλο τι ὂν κατηγορούμενον κατ' ἀμφοῖν, ὃ οὔτε σῶμα οὔτε ἀσώματον ἂν εἴη· ἔσται γὰρ ἢ τὸ σῶμα ἀσώματον, ἢ τὸ ἀσώματον σῶμα. Οὐ μὴν ἀλλὰ ἐπ' αὐτῶν τῶν τῇδε οὐσιῶν ζητητέον, τί κοινὸν ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν. *[10]* Πάντα γὰρ ταῦτα οὐσίας λέγουσιν εἶναι, καὶ οὐ τὸ ἴσον εἰς οὐσίαν ἔχειν, ὅταν μᾶλλον λέγηται τὸ εἶδος οὐσία ἢ ἡ ὕλη· καὶ ὀρθῶς· οἱ δ' ἂν εἴποιεν τὴν ὕλην μᾶλλον. Αἱ δὲ πρῶται λεγόμεναι οὐσίαι πρὸς τὰς δευτέρας τί ἂν ἔχοιεν κοινόν, ὁπότε παρὰ τῶν προτέρων ἔχουσιν αἱ δεύτεραι τὸ οὐσίαι *[15]* λέγεσθαι; Ὅλως δὲ τί ἐστιν ἡ οὐσία εἰπεῖν οὐκ ἔστιν· οὐδὲ γάρ, εἰ τὸ ἴδιόν τις ἀποδοίη, ἤδη ἔχει τὸ τί ἐστι, καὶ ἴσως οὐδὲ τὸ «ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ δεκτικὸν τῶν ἐναντίων» ἐπὶ πάντων ἁρμόσει.

3. Ἀλλ' ἄρα μίαν τινὰ κατηγορίαν λεκτέον ὁμοῦ συλλαβοῦσι τὴν νοητὴν οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ ἐξ ἀμφοῖν; Οἷον εἴ τις τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν γένος ἕν τι λέγοι, οὐχ ὡς κοινὸν κατὰ πάντων, ἀλλ' ὡς ἀφ' ἑνός· πρώτως γὰρ ἡ *[5]* οὐσία ἐκείνη, δευτέρως δὲ καὶ ἧττον τὰ ἄλλα. Ἀλλὰ τί κωλύει μίαν κατηγορίαν τὰ πάντα εἶναι; Καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀπὸ τῆς οὐσίας τὰ λεγόμενα εἶναι. Ἢ ἐκεῖνα μὲν πάθη, αἱ δ' οὐσίαι ἐφεξῆς ἄλλως. Ἀλλὰ γὰρ καὶ οὕτως οὔπω ἔχομεν ἐπερείσασθαι τῇ οὐσίᾳ, οὐδὲ τὸ κυριώτατον *[10]* λαβεῖν, ἵν' ἀπὸ τούτου καὶ τὰς ἄλλας. Συγγενεῖς μὲν δὴ οὕτως ἔστωσαν πᾶσαι αἱ λεγόμεναι οὐσίαι ἔχουσαί τι παρὰ τὰ ἄλλα γένη. Τί ἄρα γε αὐτὸ τοῦτο τὸ «τὶ» καὶ τὸ «τόδε» καὶ τὸ «ὑποκείμενον» καὶ μὴ ἐπικείμενον μηδ' ἐν ἄλλῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ μηδὲ ὅ ἐστιν ἄλλου ὄν, οἷον λευκὸν *[15]* ποιότης σώματος καὶ ποσὸν οὐσίας, καὶ χρόνος κινήσεώς τι καὶ κίνησις τοῦ κινουμένου;

2. *[Non c'è genere che valga per il sensibile e l'Intelligibile]*

Chiediamoci ancora una volta: gli esseri intelligibili sono generi? E come l'essenza può essere considerata un genere unico? Da questa infatti dobbiamo cominciare. Che nella sostanza intelligibile e in quella sensibile sia impossibile un genere unico[13], l'abbiamo già detto[14]. E inoltre, dovrebbe esserci un altro termine *[5]* anteriore all'essenza intelligibile come a quella sensibile, un'essenza completamente diversa, che si possa predicare di ambedue, e che non dovrebbe essere né corpo né incorporea, poiché, altrimenti, il corpo sarebbe incorporeo e l'incorporeo sarebbe corpo. Nelle stesse essenze corporee dobbiamo cercare ciò che v'è di comune alla materia, alla forma e al loro composto[15]. *[10]* Secondo loro, queste cose sono sostanze; eppure essi dicono che esse non sono sostanze in egual misura, poiché si riconosce che la forma è essenza in grado maggiore che la materia[16]; e giustamente; ma altri vorrebbero che la materia sia sostanza a maggior ragione[17].

Ma cosa potrebbero avere in comune le cosiddette essenze prime con quelle seconde[18], dato che le seconde vengono ad avere il nome di essenze da quelle prime? *[15]* In generale, che cosa sia l'essenza, essi non sanno dirlo; poiché, chi ammetta ciò che essa abbia di «proprio», non possiede ancora l'essenza; e forse, nemmeno la definizione: l'«uno e l'identico numericamente, capaci di ricevere i contrari»[19], non conviene a tutti gli esseri.

3. *[Essenza suprema ed essenze secondarie]*

Dobbiamo forse escogitare chissà quale categoria unitaria che in sé comprenda l'essenza intelligibile, la materia e la forma e il composto di queste due? È come se degli Eraclidi si facesse una sola stirpe, non in quanto abbiano un attributo comune, ma perché derivano da un unico antenato[20]; in tal modo *[5]* l'essenza intelligibile è primaria, mentre le altre sono secondarie e inferiori.

Che cosa impedisce che tutte le cose facciano una sola categoria, dal momento che tutte le altre, di cui si dice che «sono», derivano dall'«essere»? Ma queste sono soltanto affezioni dell'essere, mentre le essenze autentiche dipendono dall'Essere in un altro senso. Anche così però non possiamo fondare queste sostanze sull'essenza, né comprendere il principio fondamentale *[10]* da cui si possa derivare il resto.

Si intendano pure in questo senso le cosiddette essenze e posseggano esse qualcosa che le distingua dagli altri generi. Ma che vogliono dire questo «qualcosa», e il «questo» e «ciò che sta a fondamento ma che non sta accanto», né è in un altro come in un substrato e non appartiene a un'altra cosa, come la bianchezza *[15]* che è la qualità di un corpo, o la quantità di un'essenza, e il tempo che è qualcosa del movimento e il

Ἀλλ' ἡ δευτέρα οὐσία κατ' ἄλλου. Ἢ ἄλλον τρόπον τὸ «κατ' ἄλλου» ἐνταῦθα, ὡς γένος ἐνυπάρχον καὶ ἐνυπάρχον ὡς μέρος καὶ τὸ «τὶ» ἐκείνου· τὸ δὲ λευκὸν κατ' ἄλλου, ὅτι ἐν ἄλλῳ. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴδια *[20]* ἄν τις λέγοι πρὸς τὰ ἄλλα καὶ διὰ τοῦτο εἰς ἓν οὕτω συνάγοι καὶ οὐσίας λέγοι, ἓν δέ τι γένος οὐκ ἂν λέγοι, οὐδὲ δηλοῖ πω τὴν ἔννοιαν τῆς οὐσίας καὶ τὴν φύσιν. Καὶ ταῦτα μὲν ἐνταῦθα κείσθω· ἐπὶ δὲ τὴν τοῦ ποσοῦ ἴωμεν φύσιν.

4. Ἀριθμὸν δὴ πρῶτον ποσὸν λέγουσι καὶ τὸ συνεχὲς ἅπαν μέγεθος καὶ τόπον καὶ χρόνον, τὰ δ' ἄλλα εἰς ταῦτα ἀναφέρουσιν, ὅσα ποσὰ λέγουσι, καὶ τὴν κίνησιν ποσὸν τῷ τὸν χρόνον, καίτοι ἴσως ἀνάπαλιν τοῦ χρόνου τὸ συνεχὲς *[5]* παρὰ τῆς κινήσεως λαβόντος. Εἰ μὲν δὴ τὸ συνεχὲς ᾗ συνεχὲς ποσὸν φήσουσιν εἶναι, τὸ διωρισμένον οὐκ ἂν εἴη ποσόν· εἰ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ συνεχές, τί κοινὸν ἀμφοτέροις ἔσται τὸ ποσοῖς εἶναι; Τοῖς μὲν γὰρ ἀριθμοῖς τὸ ποσοῖς εἶναι ὑπαρχέτω· καίτοι τοῦτο τὸ λέγεσθαι ποσοῖς *[10]* ὑπάρχει, οὔπω δέ, τίς ἡ φύσις καθὸ λέγεται, δηλοῦται· ἀλλὰ γραμμή γε καὶ ἐπίπεδον καὶ σῶμα οὐδὲ λέγεται, ἀλλὰ μεγέθη μὲν λέγεται, ποσὰ δὲ οὐ λέγεται, εἴπερ τότε προσλαμβάνει τὸ ποσὸν λέγεσθαι, ὅταν εἰς ἀριθμὸν ἀχθῇ δίπηχυ ἢ τρίπηχυ· ἐπεὶ καὶ τὸ σῶμα τὸ φυσικὸν μετρηθὲν *[15]* γίγνεται ποσόν τι, καὶ ὁ τόπος κατὰ συμβεβηκός, οὐχ ᾗ τόπος. Δεῖ δὲ μὴ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ποσὸν λαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ καθ' αὑτό, οἷον ποσότητα· ἐπεὶ οὐδὲ τοὺς τρεῖς βοῦς ποσόν, ἀλλὰ τὸν ἐπ' αὐτοῖς ἀριθμόν· βόες γὰρ τρεῖς δύο κατηγορίαι ἤδη. Οὕτως οὖν καὶ γραμμὴ τοσήδε δύο *[20]* κατηγορίαι, καὶ ἐπιφάνεια τοσήδε δύο, καὶ ἡ ποσότης μὲν αὐτῆς ποσόν, αὐτὴ δὲ ἡ ἐπιφάνεια διὰ τί ποσόν; Περατωθεῖσα γοῦν οἷον τρισὶ γραμμαῖς ἢ τέτρασι λέγεται εἶναι ποσόν. Τί οὖν; μόνον τοὺς ἀριθμοὺς φήσομεν ποσόν; Ἀλλ' εἰ μὲν τοὺς καθ' αὑτοὺς ἀριθμούς, οὐσίαι λέγονται οὗτοι *[25]* καὶ μάλιστα τῷ καθ' αὑτοὺς εἶναι. Εἰ δὲ τοὺς ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν, καθ' οὓς ἀριθμοῦμεν, οὐ μονάδας, ἀλλὰ ἵππους δέκα καὶ βοῦς δέκα, πρῶτον μὲν ἄτοπον

movimento che appartiene all'oggetto mosso[21]? Eppure, l'essenza di secondo grado si predica in un altro!

Però, in questo caso l'«esser predicato di un altro» va inteso in modo diverso, cioè come un genere immanente, immanente come sua parte, come cosa sua propria; il bianco, invece, è predicato di un'altra cosa, in quanto è in un'altra[22].

Ora, se queste particolarità *[20]* si riferiscano a vari soggetti e si riportino ad unità e si dia anche ad esse il nome di essenze, mai tuttavia si avrà così un genere unitario, né mai diventerà evidente la nozione e la natura dell'essenza.

Bastino su questo punto le cose dette; ed ora passiamo a parlare della «quantità».

4. *[La «quantità»: numero e grandezza]*

Essi sostengono che la «quantità» è, prima di tutto, numero ed è anche qualsiasi grandezza continua e spazio e tempo, e riducono a queste tutte le altre cose che chiamano «quantità»[23]: il movimento, per esempio, è quantità a causa del tempo, benché, al contrario, il tempo tragga la sua continuità *[5]* dal movimento.

Ma se essi affermano che il continuo in quanto continuo è quantità, allora il discreto non è quantità; ma se il continuo è quantità solo per accidente, il fatto di essere quantità che cosa porterà di comune ad entrambi?

Ai numeri spetta, certamente, l'esser quantità; però, dicendo che ad essi «spetta l'esser detti quantità», *[10]* non diventa ancora evidente la natura per la quale sarebbero tali; la linea, la superficie, il solido non sono detti così, ma sono chiamati grandezze[24], non quantità: l'aggiunta di «quantità» vien fatta soltanto quando siano ridotti a numero: due braccia, tre braccia; anche il corpo fisico *[15]* diventa quantità solo quando è misurato, lo stesso spazio è quantità solo per accidente, non in quanto luogo. Noi però dobbiamo intendere non il quanto per accidente, ma il quanto in sé, cioè la quantità; nemmeno «tre buoi» designano una quantità, ma il numero che è in essi: difatti in «tre buoi» ci sono già due *[20]* categorie. Anche una linea di una certa lunghezza implica due categorie, e ne implica due anche la superficie: cioè la sua quantità è un «quanto», ma la superficie in se stessa, perché sarebbe un «quanto»? Potrà esser detta un «quanto» solo se sia limitata da tre o quattro linee.

E allora? Diremo che solo i numeri sono quantità? Noi veramente, se si tratta di numeri in sé, li chiamiamo essenze, *[25]* soprattutto perché sono in sé; ma se si tratta dei numeri che sono nelle cose che ne partecipano e che ci servono non a contare delle unità, ma, per esempio, dieci cavalli e dieci buoi, allora sembrerà assurdo, prima di tutto, che

δόξει εἶναι, εἰ ἐκεῖνοι οὐσίαι, μὴ καὶ τούτους, ἔπειτα δέ, εἰ μετροῦντες τὰ ὑποκείμενα ἐνυπάρχουσιν ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ *[30]* μὴ ἔξω ὄντες ὥσπερ οἱ κανόνες καὶ τὰ μέτρα μετροῦσιν. Ἀλλ' εἰ ἐφ' ἑαυτῶν ὄντες λαμβάνονται εἰς τὸ μετρεῖν καὶ μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις, οὔτε ἐκεῖνα ποσὰ τὰ ὑποκείμενα μὴ μετέχοντα ποσότητος, αὐτοί τε διὰ τί ποσόν; Μέτρα γάρ· τὰ δὲ μέτρα διὰ τί ποσὰ ἢ ποσότης; Ἢ ὅτι ἐν τοῖς *[35]* οὖσιν ὄντες, εἰ μηδεμιᾷ τῶν ἄλλων ἁρμόττουσι, τοῦτο, ὃ λέγονται, ἔσονται καὶ ἐν τῇ λεγομένῃ ποσότητι κείσονται. Καὶ γὰρ ἡ μονὰς αὐτῶν ὁρίζει ἕν, εἶτ' ἔπεισι καὶ ἐπ' ἄλλο, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅσα μηνύει, καὶ μετρεῖ τὸ πλῆθος ἡ ψυχὴ προσχρωμένη. Μετροῦσα οὖν οὐ τὸ τί ἐστι μετρεῖ· ἓν γὰρ *[40]* λέγει καὶ δύο, κἂν ὁποιαοῦν καὶ ἐναντία ᾖ· ἀλλ' οὐδὲ ἥντινα διάθεσιν ἔχει, οἷον θερμὸν ἢ καλόν, ἀλλ' ὅσα. Τοῦ ποσοῦ ἄρα, εἴτε καθ' αὐτόν, εἴτ' ἐν τοῖς μετέχουσι θεωροῖτο, αὐτός, οὐ τὰ μετέχοντα. Οὐ τὸ τρίπηχυ τοίνυν, ἀλλὰ τὰ τρία. Διὰ τί οὖν καὶ τὰ μεγέθη; Ἆρα, ὅτι ἐγγὺς τοῦ ποσοῦ, *[45]* καὶ οἷς ἂν ἐγγίνηται, ποσὰ αὐτὰ λέγομεν, οὐ τῷ κυρίως ποσῷ, ἀλλὰ μέγα λέγομεν, ὥσπερ πολλοῦ μετέχον ἀριθμοῦ, καὶ μικρόν, ὅτι ὀλίγου; Ἀλλὰ τὸ μέγα αὐτὸ καὶ τὸ μικρὸν οὐκ ἀξιοῦται ποσὰ εἶναι, ἀλλὰ πρός τι· ἀλλὰ ὅμως πρός τι λέγουσι, καθόσον ποσὰ δοκεῖ εἶναι. Σκεπτέον δὲ ἀκριβέστερον. *[50]* Ἔσται τοίνυν οὐχ ἕν τι γένος, ἀλλ' ὁ ἀριθμὸς μόνος, τὰ δὲ δευτέρως. Οὐ κυρίως τοίνυν ἓν γένος, ἀλλὰ κατηγορία μία συνάγουσα καὶ τὰ ἐγγύς πως τὰ πρώτως καὶ δευτέρως. Ἡμῖν δὲ ζητητέον, πῶς οἱ καθ' αὐτοὺς ἀριθμοὶ οὐσίαι ἢ καὶ αὐτοὶ ποσόν τι· ὁποτέρως δ' ἂν ἔχωσιν, οὐκ ἂν κοινόν *[55]* τι ἔχοιεν πρὸς τούτους ἐκεῖνοι, ἀλλ' ἢ ὄνομα μόνον.

5. Ὁ δὲ λόγος καὶ ὁ χρόνος καὶ ἡ κίνησις πῶς; Πρῶτον δὲ περὶ τοῦ λόγου, εἰ βούλει [μετρεῖται μὲν γάρ]. Ἀλλὰ λόγος, ὧν τοσόσδε ἐστί[ν] – ‹μετρεῖται μὲν γάρ› – ᾗ δὲ λόγος, οὐ ποσόν· σημαντικὸν γάρ, ὥσπερ τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα. Ὕλη δ' *[5]* αὐτοῦ ὁ ἀήρ, ὥσπερ καὶ τούτων· καὶ γὰρ σύγκειται ἐξ αὐτῶν· ἡ δὲ πληγὴ μᾶλλον ὁ λόγος, καὶ οὐχ ἡ πληγὴ ἁπλῶς, ἀλλ' ἡ τύπωσις ἡ γιγνομένη,

questi numeri non siano anch'essi essenze come i primi; e poi, se misurano gli oggetti, è assurdo che siano contenuti in essi e *[30]*non ne siano invece al di fuori, come avviene dei regoli e degli altri strumenti di misura. Ma se essi esistono in se stessi e non negli oggetti che vengono misurati, allora nemmeno gli oggetti saranno quantità, perché non partecipano della quantità; ma allora, perché i numeri dovrebbero essere quantità? Certamente, sono misure; ma perché la misura è un quanto o una quantità? È perché, *[35]* entrando negli esseri e non rientrando in nessun'altra categoria, devono essere quello che sono detti e trovare la loro collocazione nella categoria della «quantità».

Tra i numeri, l'unità designa una cosa e poi passa a un'altra e il numero fa sapere quante sono; e l'anima, servendosi del numero, misura la molteplicità. Essa però, quando misura, non misura la quiddità degli oggetti, ma dice «uno, *[40]* due», eccetera, e non considera la loro natura, fosse anche contraria; non tien conto della loro condizione, per esempio, se siano caldi o belli, ma soltanto il loro numero. Perciò è il numero che rientra nella quantità, sia che lo si consideri in se stesso o nelle cose che ne partecipano, non le cose che ne partecipano: non la linea di tre braccia ma il tre.

Perché dunque anche le grandezze sono quantità? Forse perché esse sono vicine al quanto *[45]* e perché noi siamo soliti chiamare quantità le cose nelle quali essa entra; ma non sono quantità vere e proprie. Noi diciamo grande una cosa in quanto essa partecipa di un numero grande, e la diciamo piccola perché partecipa di un numero piccolo? Ma per loro il grande in sé e il piccolo in sé non vanno considerati quantità ma «relazioni»; e tuttavia essi li chiamano «relativi» perché sembrano essere quantità[25]. A questo punto, però, è necessario un più attento esame. *[50]*

Qui, dunque, non c'è un unico genere; solo il numero è quantità, le grandezze lo sono in secondo luogo. Non dunque un unico genere in senso rigoroso, ma un'unica categoria che contiene anche ciò che è vicino alla quantità in senso originario e in senso derivato. Noi, però, dobbiamo vedere in che senso i numeri in sé siano essenze o quantità anch'essi; ma comunque vengano considerati, i numeri superiori non hanno nulla in comune *[55]* con quelli di quaggiù, se non il nome.

5. *[La «quantità»: parola, tempo e movimento]*

Ma in che senso sono quantità la parola, il tempo e il movimento? Trattiamo, se ci aggrada, anzitutto della parola. Essa infatti è soggetta a misura; ma se, come parola, è quantità, non è quantità però in quanto parola[26]: il suo valore infatti è semantico come il nome e il verbo[27]. *[5]* Come questi, essa ha l'aria per materia poiché di essa è composta; la parola, piuttosto, è la scossa dell'aria, e non una scossa qualunque, ma

ὥσπερ μορφοῦσα· μᾶλλον οὖν ποίησις καὶ ποίησις σημαντική. Τὴν δὴ κίνησιν ταύτην κατὰ τὴν πληγὴν ποίησιν μᾶλλον ἂν εὐλόγως τις θεῖτο, τὴν δὲ ἀντικειμένως *[10]* πάθος, ἢ ἑκάστην ἄλλου μὲν ποίησιν, ἄλλου δὲ πάθος, ἢ ποίησιν εἰς τὸ ὑποκείμενον, πάθημα δ' ἐν τῷ ὑποκειμένῳ. Εἰ δὲ μὴ κατὰ τὴν πληγὴν ἡ φωνή, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα, δύο ἂν εἴη καὶ οὐ μία ἡ κατηγορία ἐκ τῆς σημαντικῆς, εἰ συσσημαντικὸν[a] ἐκείνης τῆς κατηγορίας. Ὁ δὲ χρόνος, εἰ μὲν *[15]* κατὰ τὸ μετροῦν λαμβάνοιτο, τί ποτε τὸ μετροῦν ληπτέον· ἢ γὰρ ψυχὴ ἢ τὸ νῦν. Εἰ δὲ κατὰ τὸ μετρούμενον, κατὰ μὲν τὸ τοσόσδε εἶναι, οἷον ἐνιαύσιος, ἔστω ποσόν, κατὰ μέντοι τὸ χρόνος εἶναι φύσις τις ἄλλη· τὸ γὰρ τοσόνδε ἄλλο ὂν τοσόνδε ἐστίν. Οὐ γὰρ δὴ ποσότης ὁ χρόνος· ἡ δὲ ποσότης οὐκ *[20]* ἐφαπτομένη ἄλλου αὐτὸ τοῦτο ἂν εἴη τὸ κυρίως ποσόν. Εἰ δὲ τὰ μετέχοντα πάντα τοῦ ποσοῦ ποσὰ θεῖτο, καὶ ἡ οὐσία ἔσται τὸ αὐτὸ καὶ ποσόν. Τὸ δὲ ἴσον καὶ ἄνισον ἴδιον εἶναι τοῦ ποσοῦ ἐπ' αὐτοῦ ληπτέον, οὐ τῶν μετεχόντων, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, οὐχ ᾗ αὐτὰ ἐκεῖνα, ὥσπερ ὁ *[25]* τρίπηχυς ποσός, συνῃρημένος καὶ οὗτος οὐκ εἰς γένος ἕν, ἀλλ' ὑφ' ἓν καὶ μίαν κατηγορίαν.

6. Τὸ δὲ πρός τι οὕτως ἐπισκεπτέον, εἴ τις κοινότης γενικὴ ἐν αὐτῷ ὑπάρχει ἢ ἄλλον τρόπον εἰς ἕν, καὶ μάλιστα ἐπὶ τούτου, εἰ ὑπόστασίς τις ἡ σχέσις ἐστὶν αὕτη, ὥσπερ ὁ δεξιὸς καὶ ἀριστερὸς καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ ἥμισυ, ἢ *[5]* ἐπὶ μὲν τῶν ἐστιν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὕστερον λεχθέντος, ἐπὶ δὲ τοῦ πρότερον λεχθέντος οὐδεμία, ἢ οὐδαμοῦ τοῦτο. Τί δὴ ἐπὶ διπλασίου καὶ ἡμίσεος καὶ ὅλως ὑπερέχοντος καὶ ὑπερεχομένου, καὶ αὖ ἕξεως καὶ διαθέσεως, ἀνακλίσεως, καθίσεως, στάσεως, καὶ αὖ πατρὸς υἱέος, δεσπότου δούλου, *[10]* καὶ πάλιν ὁμοίου ἀνομοίου, ἴσου ἀνίσου, ποιητικοῦ τε αὖ καὶ παθητικοῦ, καὶ μέτρου καὶ μετρουμένου; Καὶ ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις, ἡ μὲν πρὸς ἐπιστητόν, ἡ δὲ πρὸς αἰσθητόν. Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἔχοι ἂν πρὸς ἐπιστητὸν μίαν τινὰ κατ' ἐνέργειαν ὑπόστασιν [πρὸς τὸ τοῦ ἐπιστητοῦ *[15]* εἶδος, καὶ ἡ αἴσθησις πρὸς αἰσθητὸν ὡσαύτως, τό τε ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικὸν κἂν ἔργον ἓν ἀπεργάσαιτο, καὶ τὸ μέτρον πρὸς τὸ μετρούμενον τὴν μέτρησιν. Ὅμοιον δὲ πρὸς ὅμοιον τί ἂν ἔχοι ἀπογεννώμενον; Ἢ οὐκ

l'impronta che ne nasce e che le dà una certa forma. La parola è dunque un'azione, e un'azione significativa. Più ragionevolmente si potrebbe dire che questo movimento e questa scossa sono un'azione e l'urto *[10]* una passione, oppure che ciascun movimento è l'azione di uno e la passione di un altro, oppure un'azione che opera su un substrato e la passione corrispondente nel substrato stesso. Se si definisse la voce non come scossa data ma come aria colpita, le categorie sarebbero due e non una sola e così la prima categoria passerebbe, dall'essere sola significatrice, ad essere significatrice insieme con un'altra categoria.

Quanto al tempo, se *[15]* lo si prende come ciò che misura, bisogna vedere che cosa sia ciò che misura, se sia l'anima o il presente; ma se il tempo è preso come ciò che è misurato, in quanto cioè è un certo tempo, come, ad esempio, un anno, esso è quantità; come tempo, però, esso è una natura diversa, poiché ciò che ha una certa estensione è tale in quanto in se stesso è diverso.

Il tempo non è quantità; ma la quantità, *[20]* pur non avendo contatto con un altro soggetto, sarà il quanto vero e proprio; ma se volessimo porre come quantità tutto ciò che partecipa del quanto, allora persino l'essenza dovrebbe essere il quanto in sé[28].

Si deve ammettere che «eguale» e «ineguale» siano proprietà della quantità in sé, non delle cose che ne partecipano, a meno che ciò non avvenga per accidente e non nel loro essere stesso; *[25]* il tricubito, per esempio, è un quanto, ma anch'esso non si riduce a un unico genere, ma cade però sotto un solo genere e una sola categoria.

6. *[Il «relativo»: le creazioni del nostro pensiero]*

Allo stesso modo dobbiamo esaminare il «relativo»: se ci sia in esso una comunanza generica o se esso si rapporti ad unità in un'altra maniera; e poi, soprattutto, se questo rapporto – come destro e sinistro, doppio e metà – *[5]* abbia una sua esistenza, o se essa spetti soltanto ad alcune relazioni, come, ad esempio, all'ultima nominata, ma non spetti affatto alla prima, o se non spetti ad alcuna.

E che diremo di «doppio» e di «metà», di «eccesso» e di «difetto» in generale, e ancora di «stato» e di «disposizione», dell'«esser coricato» o «seduto» o «in piedi», e ancora di «padre-figlio» e di «padrone-servo» *[10]* e, inoltre, di simile, dissimile, eguale, diseguale, e infine di agente e paziente, di misura e misurato? E ancora scienza e sensazione, quella relativa allo scibile, questa al sensibile.

La scienza, nel suo rapporto con lo scibile, può certamente presentare una sua esistenza reale e attuale in relazione con la forma dello scibile[29]; *[15]* lo stesso si dica della sensazione rispetto al sensibile, e dell'agente rispetto al paziente, pur dentro il limite di un'unica azione, e della misura rispetto al misurato. Ma il simile in rapporto col simile

ἀπογεννώμενον, ἀλλὰ ὑπάρχον, τὴν ταὐτότητα τὴν ἐν τῷ ποιῷ. Ἀλλὰ παρὰ τὸ *[20]* ἐν ἑκατέρῳ ποιὸν οὐδέν. Οὐδὲ τὰ ἴσα· τὸ γὰρ ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ προϋπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως. Ἡ δὲ σχέσις τί ἄλλο ἢ ἡμετέρα κρίσις παραβαλλόντων τὰ ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα ἅ ἐστι καὶ λεγόντων «τοῦτο καὶ τοῦτο τὸ αὐτὸ μέγεθος ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν ποιότητα» καὶ «οὗτος πεποίηκε τοῦτον καὶ οὗτος *[25]* κρατεῖ τούτου»;Κάθισίς τε καὶ στάσις παρὰ τὸ καθήμενον καὶ ἑστηκὸς τί ἂν εἴη; Ἡ δ' ἕξις καὶ διάθεσις[a] ἡ μὲν κατὰ τὸ ἔχον λεγομένη ἔχειν ἂν μᾶλλον σημαίνοι, ἡ δὲ κατὰ τὸ ἐχόμενον ποιὸν ἂν εἴη· καὶ ἐπὶ διαθέσεως ὡσαύτως. Τί ἂν οὖν εἴη παρὰ ταῦτα τὰ πρὸς ἄλληλα ἢ ἡμῶν τὴν παράθεσιν νοούντων; *[30]* Τὸ δ' ὑπερέχον τὸ μὲν τοσόνδε μέγεθος, τὸ δὲ τοσόνδε· ἄλλο δὲ τόδε, τὸ δὲ ἄλλο· ἡ δὲ παραβολὴ παρ' ἡμῶν, οὐκ ἐν αὐτοῖς. Ὁ δὲ δεξιὸς πρὸς ἀριστερὸν καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν μᾶλλον ἂν ἴσως ἐν τῷ κεῖσθαι· ὁ μὲν ὡδί, ὁ δὲ ὡδί· ἡμεῖς δὲ τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερὸν ἐνοήσαμεν, ἐν δὲ *[35]* αὐτοῖς οὐδέν. Τό τε πρότερον καὶ ὕστερον χρόνοι δύο· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἡμεῖς ὡσαύτως.

7. Εἰ μὲν οὖν οὐδὲν λέγομεν, ἀλλὰ λέγοντες ψευδόμεθα, οὐδὲν ἂν τούτων εἴη, ἀλλὰ κενὸν ἡ σχέσις· εἰ δ' ἀληθεύομεν λέγοντες «πρότερος ὅδε τοῦδε, ὁ δ' ὕστερος», χρόνους δύο παραβάλλοντες ἕτερον παρὰ τὰ ὑποκείμενα αὐτῶν *[5]* λέγοντες τὸ πρότερον, καὶ ἐπὶ δεξιοῦ καὶ ἐπὶ ἀριστεροῦ ὡσαύτως, καὶ ἐπὶ μεγεθῶν παρὰ τὸ ποσὸν αὐτῶν τὴν σχέσιν, καθὸ τὸ μὲν ὑπερβάλλει, τὸ δ' ὑπερβάλλεται. Εἰ δὲ καὶ[a] μὴ λεγόντων ἡμῶν μηδὲ νοούντων ἔστιν οὕτως, ὥστε διπλάσιον εἶναι τόδε τοῦδε, καὶ ἔχει, τὸ δ' ἔχεται, καὶ πρὶν ἡμᾶς *[10]* ἐπιστῆσαι, καὶ ἴσα πρὸ ἡμῶν πρὸς ἄλληλα, καὶ ἐπὶ τοῦ ποιὰ εἶναι ἔστιν ἐν ταὐτότητι τῇ πρὸς ἄλληλα, καὶ ἐπὶ πάντων ὧν λέγομεν πρός τι μετὰ τὰ ὑποκείμενα ἔστι πρὸς ἄλληλα ἡ σχέσις, ἡμεῖς δὲ οὖσαν θεωροῦμεν καὶ ἡ γνῶσις πρὸς

quale atto può produrre? Qui non c'è nessun atto, ma soltanto la constatazione di un'identità nell'ambito qualitativo. Anzi, *[20]* se prescindiamo dalla qualità che c'è in ambedue i simili, qui il rapporto di somiglianza non sussiste più.

Non avviene diversamente con le cose eguali: infatti la loro identità quantitativa esiste prima del loro rapporto, questo rapporto non è altro che il nostro giudizio. Siamo noi che confrontiamo certe cose che sono già in sé quello che sono e diciamo: «questa cosa e quest'altra hanno la medesima grandezza e la medesima qualità», oppure: «costui ha fatto questo» e «costui *[25]* è padrone di quello».

E poi, «sedere» e «stare in piedi» che cosa sono al di fuori della persona che è seduta o in piedi? Quanto all'«atteggiamento», se esso designa il soggetto che lo possiede, rientra nella categoria dell'«avere»; ma se designa qualcosa di posseduto, è «qualità»; e lo stesso si dica della «disposizione». Perciò, se prescindiamo dalle cose che sono in relazione fra loro, che cos'è la relazione se non il confronto che noi stessi istituiamo col nostro pensiero? *[30]* Quanto poi all'«eccesso», una cosa ha una sua grandezza, un'altra ne ha un'altra, e la prima è diversa dalla seconda; ma il confronto non è in esse, bensì avviene per opera nostra.

Quanto al «destro» e al «sinistro», all'«avanti» e all'«indietro», sono rapporti che appartengono piuttosto alla categoria del «giacere»: una cosa giace qui, un'altra là; siamo noi che abbiamo pensato il destro e il sinistro, ma *[35]* nelle cose non c'è nulla. Anche «anteriore» e «posteriore» sono due aspetti del tempo; ma siamo noi che col pensiero creiamo il prima e il dopo.

7. *[Cosa c'è di «identico» nei «relativi»?]*

Ora, se i nostri termini non dicono nulla e noi, quando parliamo, c'inganniamo, nessuna di queste relazioni è valida e il rapporto è vuoto; ma se nella relazione «questo momento è anteriore o posteriore a quello» diciamo il vero, allora noi, confrontando i due tempi, intendiamo per anteriore qualcosa di diverso dal soggetto che gli sta sotto, *[5]* e così è pure del destro e del sinistro; e anche nelle grandezze di cui l'una supera e l'altra è superata, il rapporto sussiste indipendentemente dalla quantità.

Ma se queste relazioni esistono anche se noi non le pensiamo e non le diciamo, sicché una cosa è il doppio di un'altra cosa, e questa possiede e quella è posseduta ancor prima che noi *[10]* lo sappiamo; se le cose, ancora prima che noi le pensiamo, sono eguali l'una all'altra e anche, nell'ambito della qualità, sono identiche fra loro; se in tutti i casi in cui parliamo di relazione, il rapporto reciproco vien dopo l'esistenza degli oggetti e noi la constatiamo soltanto allora e la nostra conoscenza è relativa all'oggetto conosciuto – e proprio allora diventa ancora più

τὸ γινωσκόμενον – οὗ δὴ καὶ φανερώτερον τὸ τῆς ὑποστάσεως [15] τὸ ἐκ τῆς σχέσεως – παυστέον μὲν τὸ ζητεῖν, εἰ ἔστι σχέσις, ἐπισημηναμένους δὲ ὅτι τῶν τοιούτων ἐπὶ μὲν ὧν, ἕως μένει τὰ ὑποκείμενα ὅπως εἶχε, κἂν χωρὶς γένηται, ὑπάρχει ἡ σχέσις, ἐπὶ δὲ τῶν, ὅταν συνέλθῃ, γίγνεται, ἐπὶ δὲ τῶν καὶ μενόντων παύεται ἡ σχέσις ἢ ὅλως ἢ ἄλλη [20] γίγνεται, οἷον ἐπὶ δεξιοῦ καὶ πλησίον, ἐξ ὧν καὶ μάλιστα ἡ ὑπόνοια τοῦ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις. Τοῦτ' οὖν[b] ἐπισημηναμένους χρὴ ζητεῖν τί ταὐτὸν ἐν πᾶσι, καὶ εἰ ὡς γένος, ἀλλὰ μὴ συμβεβηκός· εἶτα εὑρεθὲν τὸ ταὐτὸν ποίαν ὑπόστασιν ἔχει. Λεκτέον δὴ τὸ πρός τι οὐκ εἴ τι [25] ἁπλῶς ἑτέρου λέγεται, οἷον ἕξις ψυχῆς ἢ σώματος, οὐδ' ὅτι ψυχὴ τοῦδε ἐστὶν ἢ ἐν ἑτέρῳ, ἀλλ' οἷς ἡ ὑπόστασις οὐδαμόθεν ἢ ἐκ τῆς σχέσεως παραγίγνεται· ὑπόστασις δὲ οὐχ ἡ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλ' ἣ πρός τι λέγεται. Οἷον τὸ διπλάσιον πρὸς ἥμισυ τὴν ὑπόστασιν δίδωσιν οὔτε τῷ [30] διπήχει ἢ ὅλως δυσίν, οὔτε τῷ πηχυαίῳ ἢ ὅλως ἑνί, ἀλλὰ τούτων ὄντων κατὰ τὴν σχέσιν αὐτῶν πρὸς τῷ δύο, τὸ δὲ ἓν εἶναι, ἔσχε τὸ μὲν διπλάσιον λέγεσθαί τε καὶ εἶναι, τὸ δὲ ἓν ἥμισυ ἔσχεν αὐτό. Συνεγέννησεν οὖν ἄμφω ἐξ αὐτῶν ἄλλο εἶναι διπλάσιον καὶ ἥμισυ, ἃ πρὸς ἄλληλα ἐγεννήθη, [35] καὶ τὸ εἶναι οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ ἀλλήλοις εἶναι, τῷ μὲν διπλασίῳ παρὰ τοῦ ὑπερέχειν τὸ ἥμισυ, τῷ δὲ ἡμίσει παρὰ τοῦ ὑπερέχεσθαι· ὥστε οὐκ ἔστι τὸ μὲν αὐτῶν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, ἀλλ' ἅμα ὑφίσταται. Εἰ δὲ καὶ ἅμα μένει; Ἢ ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ τῶν παραπλησίων πατρὸς ἀπελθόντος [40] υἱός ἐστι, καὶ ἀδελφοῦ ἀδελφός· ἐπεὶ καὶ τὸ «ὅμοιος οὗτος τῷ τεθνηκότι» λέγομεν.

8. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν παρεξέβημεν· ἐκεῖθεν δὲ ζητητέον τὸ διὰ τί ἐπὶ τούτων οὐχ ὁμοίως. Ἀλλὰ τὸ εἶναι τοῦτο τὸ παρ' ἀλλήλων τίνα ἔχει κοινὴν τὴν ὑπόστασιν εἰπάτωσαν. Σῶμα μὲν οὖν τι τοῦτο τὸ κοινὸν οὐκ ἂν εἴη. Λείπεται δέ, [5] εἴπερ ἔστιν, ἀσώματον, καὶ ἢ ἐν αὐτοῖς ἢ ἔξωθεν. Καὶ εἰ μὲν ἡ αὐτὴ σχέσις, συνώνυμος, εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἄλλη ἄλλων, ὁμώνυμος· οὐ γὰρ δή, ὅτι σχέσις λέγεται, καὶ τὴν οὐσίαν τὴν αὐτὴν ἂν ἔχοι. Ἆρ' οὖν τὰς σχέσεις ταύτῃ διαιρετέον, ᾗ τὰ μὲν ἔχει ἀργὸν τὴν σχέσιν, οἷον κειμένην θεωρεῖν, [10] καὶ ἅμα πάντῃ ἡ ὑπόστασις, τὰ δὲ μετὰ

evidente la realtà [15] che nasce dal rapporto –: cessiamo dunque dal cercare se tale rapporto esista. Osserviamo soltanto che, in questi casi, fino a quando gli oggetti rimangono come sono, anche se siano separati, il loro rapporto esiste; in altri casi il rapporto nasce quando gli oggetti s'incontrano; altre volte invece, anche se essi rimangono tali, il loro rapporto o cessa completamente o cambia: [20] è così del destro e del vicino; è da questi che nacque il sospetto che qui non ci sia alcun rapporto.

Dopo queste osservazioni, dobbiamo cercare che cosa ci sia di identico in tutti i relativi, e se esso vi sia come genere e non come accidente; e, una volta trovato questo identico, quale esistenza esso possieda. È necessario intendere per relativo non ciò che si dice [25] semplicemente di un'altra cosa, come, ad esempio, la disposizione di un'anima o di un corpo, e nemmeno il fatto che l'anima sia di questo o in quest'altro, ma soltanto ciò la cui esistenza deriva esclusivamente dalla relazione, esistenza non dei soggetti ma quella che viene enunciata come relativa: per esempio, il «doppio» riportato alla «metà» non conferisce realtà né [30] al bicubito o, in generale, al «due», né al cubito o, in generale, all'uno; essi esistono già, ma per il loro rapporto – essendo essi «due» e «uno» –, il primo può essere chiamato ed essere realmente doppio e l'«uno» essere chiamato ed essere realmente metà. E così questi due fanno nascere da sé un nuovo essere «doppio» e «metà», i quali sono nati per il loro reciproco rapporto, [35] in quanto il doppio supera la metà e la metà ne viene superata; sicché non è possibile che l'uno esista prima e l'altro dopo, ma vengono insieme all'esistenza[30]. E continuano ad esserlo? Nel caso del padre e del figlio e in altri casi simili, il figlio resta figlio anche dopo la morte del padre, [40] e il fratello resta fratello anche dopo la morte del fratello: infatti noi diciamo che «egli somiglia al morto».

8. [*Ancora sul «relativo»*]

Noi però in questo modo abbiamo fatto una digressione; ma d'ora in poi dovremo cercare perché la cosa non vada alla stessa maniera nei casi precedenti.

Se questo essere consiste nella reciproca relazione, ci dicano essi quale realtà comune esso possegga. Che sia qualcosa di corporeo non è possibile; perciò resta che sia, [5] poiché esiste realmente, qualcosa di incorporeo, e allora sarà in essi o fuori di essi. Se il rapporto è sempre il medesimo, è sinonimo, ma se muta a seconda dei casi, è omonimo, poiché non basta chiamarlo «rapporto» per designare una medesima essenza. Forse bisogna distinguere i rapporti nel modo seguente: certe cose sono fra loro in un rapporto inattivo; noi lo contempliamo [10] nell'atto stesso in cui si realizza; altre invece sono in rapporto fra loro a

δυνάμεως καὶ ἔργου ἢ ἀεὶ πρὸς τὴν σχέσιν καὶ εἶχε καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἑτοιμότητα, ἐν δὲ τῇ συνόδῳ καὶ ἐνεργείᾳ ὑπέστη, ἢ καὶ ὅλως τὰ μὲν πεποίηκε, τὰ δ' ὑπέστη, καὶ τὸ ὑποστὰν ὄνομα μόνον παρέσχε τῷ ἑτέρῳ, τὸ δὲ τὴν ὑπόστασιν; *[15]* Τοιοῦτον γὰρ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός· καὶ τὸ ποιητικὸν δὲ καὶ παθητικὸν ἔχει τινὰ οἷον ζωὴν καὶ ἐνέργειαν. Ἆρ' οὖν ταύτῃ διαιρετέον τὴν σχέσιν καὶ διαιρετέον οὐχ ὡς ταὐτόν τι καὶ κοινὸν ἐν διαφοραῖς, ἀλλ' ὅλως ὡς ἑτέραν φύσιν τὴν σχέσιν ἐν ἑκατέρῳ, καὶ λεκτέον ὁμώνυμον τὴν *[20]* μὲν ποιοῦσαν ποίησιν καὶ πάθησιν, ὡς μίαν ἄμφω, τὴν δὲ οὐ ποιοῦσαν, ἀλλ' ἐπ' ἀμφοῖν τὸ ποιοῦν ἄλλο; Οἷον ἰσότητα τὴν τὰ ἴσα· ἰσότητι γὰρ ἴσα καὶ ὅλως ταὐτότητί τινι ταὐτά· τὸ δὲ μέγα καὶ μικρόν, τὸ μὲν μεγέθους παρουσίᾳ, τὸ δὲ μικρότητος. Ὅταν δὲ τὸ μὲν μεῖζον, τὸ *[25]* δὲ μικρότερον, οἱ μὲν μεταλαβόντες ὁ μὲν μείζων ἐνεργείᾳ φανέντος τοῦ ἐν αὐτῷ μεγέθους, ὁ δὲ μικρὸς τῆς μικρότητος.

9. Χρὴ οὖν ἐπὶ μὲν τῶν πρόσθεν εἰρημένων, οἷον ποιοῦντος, ἐπιστήμης, ἐνεργῆ τὴν σχέσιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὸν ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ λόγον τίθεσθαι, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων εἴδους καὶ λόγου μετάληψιν εἶναι. Καὶ γάρ, εἰ μὲν σώματα ἔδει *[5]* τὰ ὄντα εἶναι, οὐδὲν ἔδει λέγειν εἶναι ταύτας τὰς τοῦ πρός τι λεγομένας σχέσεις· εἰ δὲ καὶ ἀσωμάτοις δίδομεν τὴν κυρίαν χώραν καὶ τοῖς λόγοις λόγους λέγοντες τὰς σχέσεις καὶ εἰδῶν μεταλήψεις αἰτίας – τοῦ γὰρ διπλάσιον εἶναι τὸ διπλάσιον αὐτὸ αἴτιον, τῷ δὲ τὸ ἥμισυ. Καὶ τὰ *[10]* μὲν τῷ αὐτῷ εἴδει, τὰ δὲ τοῖς ἀντικειμένοις εἶναι ἃ λέγεται· ἅμα οὖν τῷδε μὲν προσῆλθε τὸ διπλάσιον, ἄλλῳ δὲ τὸ ἥμισυ, καὶ τῷδε μὲν τὸ μέγεθος, τῷδε δὲ ἡ μικρότης. Ἢ ἀμφότερά ἐστιν ἐν ἑκάστῳ, καὶ ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης καὶ ὅλως ταὐτὸν καὶ θάτερον· διὸ καὶ ὅμοιον καὶ *[15]* ἀνόμοιον τὸ αὐτὸ καὶ ταὐτὸν καὶ θάτερον. Τί οὖν, εἰ ὁ μὲν αἰσχρός, ὁ δὲ αἰσχίων εἴδους τοῦ αὐτοῦ μετουσίᾳ; Ἤ, εἰ μὲν παντάπασιν αἰσχροί, ἴσοι εἴδους ἀπουσίᾳ· εἰ δ' ἐν τῷ μὲν τὸ μᾶλλον, τῷ δὲ τὸ ἧττον, μεταλήψει εἴδους οὐ κρατοῦντος ὁ ἧττον αἰσχρός, ὁ δὲ μᾶλλον ἔτι μᾶλλον οὐ *[20]* κρατοῦντος· ἢ τῇ στερήσει, εἴ τις βούλοιτο τὴν παραβολὴν

causa della loro potenza e attività, ma di queste alcune sono sempre in rapporto, comunque esso sia, poiché vi sono già disposte, e poi lo realizzano nel loro incontro; oppure, delle due cose, l'una crea e l'altra viene all'esistenza e quella che viene all'esistenza dà all'altra soltanto il nome, mentre la prima dà l'esistenza. *[15]* Tale è il rapporto fra padre e figlio; ed anche quello fra agente e paziente implica una certa vita e attività. Dobbiamo dunque suddividere così il rapporto e suddividerlo come se non ci fosse nulla di identico e di comune nelle sue differenziazioni, sicché in ciascuna di esse il rapporto ci sia come una natura totalmente diversa?

E dobbiamo sostenere *[20]* che il rapporto di azione e passione che li unifica ambedue sia soltanto omonimo con quello che non crea ma in cui la forza operante sui due soggetti è diversa? Tale è l'eguaglianza che rende eguali le cose: poiché è per l'eguaglianza che le cose sono eguali, e per l'identità che sono, in generale, identiche. Così è del grande *[25]* e del piccolo: quello è grande per la presenza della grandezza, questo è piccolo per la presenza della piccolezza. Ma se una cosa è più grande e un'altra è più piccola, la più grande è tale perché la grandezza si manifesta attualmente in essa, e la più piccola è tale perché in essa si manifesta la piccolezza.

9. *[Ancora sul «relativo»]*

È dunque necessario, nei rapporti precedentemente considerati, come quello dell'agente e quello della scienza, ammettere un rapporto agente, un'attività e una forma razionale in questa attività. Negli altri casi, il rapporto è una partecipazione a una forma e a una ragione. E se si dovesse ammettere che gli esseri sono soltanto corporei, *[5]* allora bisognerebbe riconoscere che i rapporti detti del «relativo» sono proprio nulla; ma poiché noi assegniamo il primo posto agli esseri incorporei e alle ragioni formali, consideriamo i rapporti come forme e le partecipazioni delle idee come cause: per esempio, il doppio in sé è causa dell'essere doppio e la metà in sé è la causa dell'altro termine. *[10]*

Le cose sono ciò che il loro nome designa, alcune per la loro stessa idea, altre per le loro idee opposte: nell'una è il doppio, nell'altra, allo stesso tempo, la metà; nell'una la grandezza, nell'altra la piccolezza; oppure in ciascuna sono ambedue le idee, cioè la somiglianza *[15]* e la dissomiglianza e, in generale, l'identico e il diverso: perciò la stessa cosa può essere simile e dissimile, identica e diversa.

Ma come? Se uno è brutto e un altro ancor più brutto, ciò dipenderebbe dalla presenza della stessa idea?

Se sono completamente brutti, essi sono eguali per l'assenza dell'idea; ma se l'uno è più brutto dell'altro, vuol dire che il meno brutto partecipa di un'idea che non lo domina e che, nel più brutto, *[20]* non

ἔχειν, οἷον εἴδους αὐτοῖς ὄντος. Αἴσθησις δὲ εἶδός τι ἐξ ἀμφοῖν, καὶ γνῶσις ὡσαύτως ἐξ ἀμφοῖν τι εἶδος· ἡ δὲ ἕξις πρὸς τὸ ἐχόμενον ἐνέργειά τις οἷον συνέχουσα, ὥσπερ ποίησίς τις· ἡ δὲ μέτρησις τοῦ μετροῦντος ἐνέργεια πρὸς *[25]* τὸ μετρούμενον λόγος τις. Εἰ μὲν οὖν [ὡς εἶδος] γενικῶς τὴν τοῦ πρός τι σχέσιν ὡς εἶδός τις θήσεται, γένος ἓν καὶ ὑπόστασις ὡς λόγος τις πανταχοῦ· εἰ δὲ οἱ λόγοι καὶ ἀντικείμενοι καὶ διαφορὰς ἔχοντες τὰς εἰρημένας, τάχα οὐκ ἂν ἓν γένος εἴη, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητά τινα πάντα *[30]* ἀνάγεται καὶ κατηγορίαν μίαν. Ἀλλ' εἰ καὶ εἰς ἓν δύναιτο ἀνάγεσθαι τὰ εἰρημένα, ἀλλ' εἰς γένος ἓν ἀδύνατον τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν κατηγορίαν αὐτοῖς τεθέντα. Καὶ γὰρ τὰς ἀποφάσεις αὐτῶν εἰς ἓν ἀνάγουσι, καὶ τὰ παρονομαζόμενα ἀπ' αὐτῶν, οἷον καὶ τὸ διπλάσιον καὶ ὁ *[35]* διπλάσιος. Πῶς ἂν οὖν ὑφ' ἓν γένος αὐτό τι καὶ ἡ ἀπόφασις, διπλάσιον καὶ οὐ διπλάσιον, καὶ πρός τι καὶ οὐ πρός τι; Ὥσπερ ἂν εἰ ζῷόν τις γένος θεὶς καὶ τὸ οὐ ζῷον ἐκεῖ τιθείη. Καὶ τὸ διπλάσιον καὶ ὁ διπλάσιος ὥσπερ ἡ λευκότης καὶ ὁ λευκός, οὐχ ὅπερ ταὐτόν.

10. Τὴν δὲ ποιότητα, ἀφ' ἧς ὁ λεγόμενος ποιός, δεῖ λαμβάνειν πρῶτον τίς οὖσα τοὺς λεγομένους ποιοὺς παρέχεται, καὶ <εἰ> μία καὶ ἡ αὐτὴ κατὰ τὸ κοινὸν ταῖς διαφοραῖς τὰ εἴδη παρέχεται ἤ, εἰ πολλαχῶς αἱ ποιότητες, *[5]* οὐχ ἓν ἂν εἴη γένος. Τί οὖν τὸ κοινὸν ἐπί τε ἕξεως καὶ διαθέσεως καὶ παθητικῆς ποιότητος καὶ σχήματος καὶ μορφῆς; Καὶ λεπτόν, παχύ, ἰσχνόν; Εἰ μὲν γὰρ τὸ κοινὸν δύναμιν ἐροῦμεν, ἢ ἐφαρμόττει καὶ ταῖς ἕξεσι καὶ ταῖς διαθέσεσι καὶ ταῖς φυσικαῖς δυνάμεσιν, ἀφ' ἧς τὸ ἔχον δύναται *[10]* ἃ δύναται, οὐκέτι αἱ ἀδυναμίαι ἁρμόσουσιν. Ἔπειτα τὸ σχῆμα καὶ ἡ μορφὴ ἡ περὶ ἕκαστον πῶς δύναμις; Εἶτα καὶ τὸ ὂν ᾗ ὂν δύναμιν οὐδεμίαν ἕξει, ἀλλ' ὅταν αὐτῷ προσέλθῃ τὸ ποιόν. Αἱ δὲ ἐνέργειαι τῶν οὐσιῶν, ὅσαι μάλιστά εἰσιν ἐνέργειαι, τὸ ποιοῦ καθ' αὑτὰς ἐνεργοῦσαι καὶ τῶν οἰκείων *[15]* δυνάμεων ὅ εἰσιν. Ἀλλ'

domina affatto; oppure si ricorra alla privazione, qualora ci si voglia servire di essa al posto dell'idea[31].

La sensazione poi è una certa idea che deriva da due termini; e la conoscenza è un'idea che deriva, allo stesso modo, da due termini[32]; la disposizione, in rapporto alla cosa disposta, è come un atto che la contiene ed è una specie di azione. La misurazione è l'atto di colui che misura *[25]* in rapporto alla cosa misurata, una specie di forma razionale.

Se dunque si ammette l'unità generica del rapporto del relativo come un'idea, ci sarà in tutti i casi un genere unico e un'esistenza unica, che è una forma razionale; ma se le forme razionali sono contrapposte e posseggono le differenze già segnalate, forse i relativi non costituiranno un unico genere, e tuttavia li si riduce tutti a qualcosa di simile *[30]* e a un'unica categoria.

Pur ammettendo che sia possibile ricondurre tutti i casi esaminati a un'unità, sarebbe tuttavia impossibile fondere in un solo genere tutti i casi che i nostri avversari pongono sotto la medesima categoria. Essi inoltre raggruppano insieme le negazioni dei relativi e tutto ciò che deriva da essi, come la doppiezza e *[35]* il doppio[33]. Ma come allora un unico genere può contenere la cosa stessa e la sua negazione, il doppio e il non-doppio, il relativo e l'irrelativo? È come se, una volta precisato il genere «vivente», gli si ponesse insieme anche il non-vivente. E poi, la doppiezza e il doppio sono come la bianchezza e il bianco, ma non sono l'identico.

10. *[La «qualità»: esempi di qualificati]*

Per la qualità poi, da cui trae il nome il qualificato[34], è necessario anzitutto vedere che cosa essa sia per dar luogo ai qualificati; e, qualora sia una e identica, quale sia l'elemento comune che, attraverso le differenziazioni, dia luogo alle varie specie; altrimenti, se le qualità dovessero essere intese in più sensi, *[5]* non ci sarebbe più un genere unico. Qual è dunque l'elemento comune che esiste in «disposizione», «stato», «qualità passiva», «figura», «forma»? E ancora: «sottile», «grasso», «magro»?

Se diremo che questo elemento comune è la forza, poiché essa si addice alle disposizioni, agli stati e alle capacità fisiche, e perciò chi la possiede può tutto *[10]* ciò che può, allora tutte le cose che non hanno questa forza non rientrano in questa categoria. E poi, come la figura, la forma, che appartengono a ogni cosa, sarebbero una forza[35]? Persino l'essere in quanto essere non avrebbe alcuna forza se non gli si aggiungesse una qualità, mentre gli atti delle essenze, che sono atti nel senso più alto, rientrerebbero nella «quantità»; eppure esse agiscono per se stesse e sono ciò che sono per forze proprie. *[15]*

ἆρα κατὰ τὰς ἐπ' αὐτὰς τὰς οὐσίας δυνάμεις; Οἷον ἡ πυκτικὴ δύναμις οὐ τοῦ ἀνθρώπου ᾗ ἄνθρωπος, ἀλλὰ τὸ λογικόν· ὥστε οὐ ποιότης τὸ οὕτω λογικόν, ἀλλὰ μᾶλλον ὃ ἐξ ἀρετῆς κτήσαιτο ἄν τις· ὥστε ὁμώνυμον τὸ λογικόν· ὥστε εἴη ἂν ἡ ποιότης δύναμις *[20]* προστιθεῖσα ταῖς οὐσίαις μεθ' αὐτὰς τὸ ποιαῖς εἶναι. Αἱ δὲ διαφοραὶ αἱ πρὸς ἀλλήλας τὰς οὐσίας διιστᾶσαι ὁμωνύμως ποιότητες, ἐνέργειαι οὖσαι μᾶλλον καὶ λόγοι ἢ μέρη λόγων, τὸ τὶ οὐδὲν ἧττον δηλοῦσαι, κἂν δοκῶσι τὴν ποιὰν οὐσίαν λέγειν. Αἱ δὲ ποιότητες αἱ κυρίως, καθ' ἃς ποιοί, ἃς δὴ *[25]* λέγομεν δυνάμεις εἶναι, τὸ κοινὸν εἶεν ἂν λόγοι τινὲς καὶ οἷον μορφαί, περί τε ψυχὴν κάλλη καὶ αἴσχη καὶ περὶ σῶμα ὡσαύτως. Ἀλλὰ πῶς δυνάμεις πᾶσαι; Κάλλος μὲν γὰρ ἔστω καὶ ὑγίεια ἑκατέρα, αἶσχος δὲ καὶ νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία ὅλως; Ἢ ὅτι καὶ κατὰ ταύτας ποιοὶ λέγονται. *[30]* Ἀλλὰ τί[a] κωλύει λεγομένους ποιοὺς ὁμωνύμως λέγεσθαι καὶ μὴ καθ' ἕνα λόγον, καὶ μὴ μόνον τετραχῶς, ἀλλὰ καὶ καθ' ἕκαστον τῶν τεττάρων τοὐλάχιστον διχῶς; Ἢ πρῶτον μὲν οὐ κατὰ τὸ ποιῆσαι ἢ παθεῖν ἡ ποιότης, ὥστε ἄλλως μὲν τὸ δυνάμενον ποιεῖν, ἄλλως δὲ τὸ πάσχον, ἀλλὰ καὶ[b] τὴν *[35]* ὑγίειαν καὶ τὴν διάθεσιν[c] καὶ τὴν ἕξιν ποιὸν καὶ τὴν νόσον ὡσαύτως καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν ἀσθένειαν. Ἀλλ' εἰ τοῦτο, οὐκέτι κοινὸν ἡ δύναμις, ἀλλὰ ἄλλο τι δεῖ τὸ κοινὸν ζητεῖν. Οὐδ' αὖ λόγους πάσας· πῶς γὰρ ἡ νόσος ἡ ἐν ἕξει λόγος; Ἀλλ' ἆρα τὰς μὲν ἐν εἴδεσι καὶ δυνάμεσι ποιότητας, *[40]* ταύτας δὲ στερήσεις; Ὥστε μὴ ἓν γένος, ἀλλὰ εἰς ἓν ὡς μίαν κατηγορίαν, οἷον ἐπιστήμην μὲν εἶδος καὶ δύναμιν, ἀνεπιστημοσύνην δὲ στέρησιν καὶ ἀδυναμίαν. Ἢ μορφή τις καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ ἡ νόσος, καὶ δύναται δὲ καὶ ποιεῖ πολλά, ἀλλὰ φαύλως, καὶ ἡ νόσος καὶ ἡ κακία. Ἢ *[45]* ἔκπτωσις τοῦ σκοποῦ οὖσα πῶς δύναμις; Ἢ τὸ αὐτῆς ἑκάστη πράττει οὐ πρὸς τὸ ὀρθὸν βλέπουσα· οὐ γὰρ ἂν ἐποίησέ τι, ὃ μὴ δύναται. Καὶ τὸ κάλλος[d] δὲ δύναμιν ἔχει τινός. Ἆρ' οὖν καὶ τὸ τρίγωνον; Ἢ ὅλως οὐδὲ πρὸς δύναμιν δεῖ βλέπειν, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ὃ διάκειται· ὥστε *[50]* κατὰ τὰς οἷον μορφὰς καὶ χαρακτῆρας, καὶ κοινὸν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ μετὰ τὴν οὐσίαν.

Forse le qualità consistono nelle forze che seguono alle stesse essenze? Per esempio, la bravura nel pugilato non appartiene all'uomo in quanto uomo, ma in quanto ragione: perciò la ragione in questo senso non è qualità, ma sarebbe qualità quella forza razionale che si acquista per mezzo della virtù, e così la forza razionale non ha in comune che il nome; la qualità, cioè, sarebbe una forza *[20]* che aggiunge alle essenze una qualifica che è ad esse posteriore.

Le differenze specifiche, che distinguono fra loro le essenze, hanno soltanto il nome in comune con le essenze, ma in se stesse sono piuttosto atti o forme o parti di forme e benché sembrino denotare l'essenza qualificata, ne indicano tuttavia l'essenza. Invece, le qualità vere e proprie, dalle quali gli esseri vengono qualificati, *[25]* e che noi diciamo potenze, non hanno in comune se non di essere ragioni formali e forme: come bellezza e bruttezza nell'anima e, similmente, nel corpo[36].

Ma come sono tutte potenze? La bellezza e la sanità, in ambedue, sia pure. E la bruttezza, la malattia, la debolezza e l'impotenza in generale? Eppure anche queste cose sono qualificanti. *[30]* Dunque, che cosa impedisce di considerare il qualificato solo come omonimo benché non corrisponda a un solo concetto, e che non soltanto venga ad avere quattro significati ma che addirittura, in ciascuno di questi quattro, si suddivida in due? Anzitutto, la qualità non si sdoppia secondo l'agire e il patire, sicché ciò che è capace di agire dev'essere qualificato diversamente da ciò che è capace di patire; *[35]* ma il qualificato si differenzia secondo la sanità, la disposizione e lo stato, nonché secondo la forza, la malattia e la debolezza. Che se è così, la forza non è più il carattere comune, ma è necessario cercarne un altro comune; né le qualità sarebbero tutte forme razionali. Infatti, come una malattia, diventata ormai uno stato abitudinario, sarebbe una forma razionale? Oppure, mentre gli stati che consistono in forme e in forze sono qualità, *[40]* gli stati negativi sarebbero privazioni? Essi non formerebbero dunque un genere unico, ma rientrerebbero in un'unità che sembra piuttosto una categoria; e così, la scienza sarebbe forma e forza, e l'ignoranza, invece, privazione e impotenza.

Oppure, anche l'impotenza e la malattia sono una certa forma e hanno una loro potenzialità e producono molti effetti, anche se cattivi, sia la malattia che il vizio. *[45]*

Ma come può dirsi potenza la malattia che nega il fine della vita?

Veramente, ogni forza attua se stessa, anche se non guarda a un giusto fine, che non potrebbe far nulla, se non ne avesse la forza.

Anche la bellezza ha una sua potenza[37]. È così anche del triangolo? Non bisogna tener conto soltanto della potenza, ma piuttosto delle predisposizioni di ciascuno: perciò *[50]* le qualità sarebbero come forme e impronte, e l'elemento comune sarebbe la forma, cioè l'idea che si aggiunge all'essenza e vien dopo l'essenza stessa.

Ἀλλὰ πάλιν πῶς αἱ δυνάμεις; Ἢ καὶ ὁ φύσει πυκτικὸς τῷ διακεῖσθαί πως ἔχει τοῦτο, καὶ ὁ ἀδύνατος πρός τι. Καὶ ὅλως χαρακτήρ τις ἡ ποιότης οὐκ οὐσιώδης, ὃ δ' ἂν τὸ *[55]* αὐτὸ δοκῇ καὶ εἰς οὐσίαν συμβάλλεσθαι καὶ εἰς μὴ οὐσίαν, οἷον θερμότης καὶ λευκότης καὶ ὅλως χρόα· τὸ μὲν τῆς οὐσίας ἄλλο, οἷον ἐνέργεια αὐτῆς, τὸ δὲ δευτέρως καὶ ἀπ' ἐκείνου καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, εἴδωλον αὐτοῦ καὶ ὅμοιον. Ἀλλ' εἰ κατὰ τὴν μόρφωσιν καὶ χαρακτῆρα καὶ λόγον, πῶς *[60]* τὰ κατὰ ἀδυναμίαν καὶ αἴσχη; Ἢ λόγους ἀτελεῖς λεκτέον, οἷον ἐν τῷ αἰσχρῷ. Καὶ ἐν τῇ νόσῳ πῶς ὁ λόγος; Ἢ καὶ ἐνταῦθα λόγον κινούμενον τὸν τῆς ὑγιείας. Ἢ οὐκ ἐν λόγῳ πάντα, ἀλλὰ ἀρκεῖ τὸ κοινὸν παρὰ τό πως διακεῖσθαι εἶναι ἔξωθεν τῆς οὐσίας, καὶ τὸ ἐπιγιγνόμενον μετὰ τὴν οὐσίαν *[65]* ποιότης τοῦ ὑποκειμένου. Τὸ δὲ τρίγωνον ποιότης τοῦ ἐν ᾧ, οὐχ ἁπλῶς τρίγωνον, ἀλλὰ τὸ ἐν τούτῳ καὶ καθόσον ἐμόρφωσεν. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνθρωπότης ἐμόρφωσεν; Ἢ οὐσίωσεν.

11. Ἀλλ' εἰ ταῦτα οὕτως, διὰ τί πλείω εἴδη ποιότητος, καὶ ἕξεις καὶ διαθέσεις ἄλλο; Οὐ γὰρ διαφορὰ ποιότητος τὸ μόνιμον καὶ τὸ μή, ἀλλ' ἀρκεῖ ἡ διάθεσις ὁπωσοῦν ἔχουσα πρὸς τὸ παρασχέσθαι ποιόν· προσθήκη δ' ἔξωθεν *[5]* τὸ μένειν· εἰ μή τις λέγοι τὰς μὲν διαθέσεις μόνον ἀτελεῖς οἷον μορφάς, τὰς δὲ ἕξεις τελείας. Ἀλλ' εἰ ἀτελεῖς, οὔπω ποιότητες· εἰ δ' ἤδη ποιότητες, προσθήκη τὸ μόνιμον. Αἱ δὲ φυσικαὶ δυνάμεις πῶς ἕτερον εἶδος; Εἰ μὲν γὰρ κατὰ τὰς δυνάμεις ποιότητες, οὐκ ἐφαρμόττει πάσαις τὸ τῆς *[10]* δυνάμεως, ὡς εἴρηται· εἰ δὲ τῷ διακεῖσθαι τὸν φύσει πυκτικὸν ποιὸν λέγομεν, οὐδὲν ἡ δύναμις προστεθεῖσα ποιεῖ, ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς ἕξεσι δύναμις. Ἔπειτα διὰ τί ὁ κατὰ δύναμιν τοῦ κατὰ ἐπιστήμην διοίσει; Ἢ εἰ ποιοί, οὐδὲ διαφοραὶ ποιότητος αὗται, εἰ ὁ μὲν μελετήσας ἔχοι, ὁ *[15]* δὲ φύσει, ἀλλ' ἔξωθεν ἡ διαφορά· κατ' αὐτὸ δὲ τὸ εἶδος τῆς πυκτικῆς πῶς; Καὶ εἰ αἱ μὲν ἐκ πάθους, αἱ δὲ οὔ· οὐ γὰρ διαφέρει ὁπόθεν ἡ ποιότης· λέγω δὲ ποιότητος

Ma, ancora una volta, che cosa sono le forze? Chi è pugile per natura, è tale per una sua predisposizione; ed è così anche di chi è incapace di fare qualcosa; in generale, la qualità è un'impronta che non è propria di un'essenza: *[55]* è un contributo che una stessa fonte si compiace di dare all'essenza e alla non-essenza, come, ad esempio, il calore, la bianchezza, il colore in genere. Ciò che appartiene veramente all'essenza è una cosa ben diversa, è come il suo atto, mentre invece quel contributo è cosa secondaria e deriva da ciò che è primo ed è come una cosa che è in un'altra, una immagine di ciò che è primo e simile ad esso.

Ma se la qualità corrisponde alla conformazione, alla caratteristica e alla forma razionale, *[60]* che diremo di ciò che corrisponde all'impotenza e alla bruttezza? Dobbiamo dire che si tratta di ragioni imperfette, come la bruttezza. E nella malattia, come va intesa la forma razionale? Anche qui la forma razionale c'è, ed è quella della sanità, ma è sconvolta.

Forse non tutte le qualità consistono nella forma razionale, ma basta che l'elemento comune, che consiste in questa o quella predisposizione, sia fuori dell'essenza; e così, ciò che vien dopo l'essenza *[65]* è la qualità del soggetto. Quanto al triangolo, esso è la qualità del soggetto in cui esso è; non intendo il triangolo puro e semplice, ma quello che è in un soggetto e in quanto gli ha dato questa forma. Ma anche la umanità – si obietterà – ha dato forma all'uomo. No, rispondo, gli ha dato la sua essenza.

11. *[«Qualità» e forma; classificazione delle qualità]*

Ma, se è così, perché tante specie di qualità? e perché gli stati e le disposizioni sarebbero qualcosa di diverso? Che una qualità sia stabile o meno, non crea difficoltà; comunque si presenti una disposizione[38], è sufficiente per qualificare una cosa, mentre la sua persistenza è solo un'aggiunta estrinseca *[5]* alla qualità, a meno che non si dica che le disposizioni sono – come dire? – forme imperfette e gli stati forme perfette. Ma se sono imperfette, non sono ancora qualità; se sono già qualità, la persistenza è soltanto un'aggiunta.

E come le forze fisiche sono un'altra specie di qualità[39]? Se esse sono qualità in quanto sono forze, non è vero, *[10]* come si è detto[40], che la forza appartenga a tutte le qualità; ma se affermiamo che il pugile per natura ha questa qualità per una predisposizione, l'aggiungervi la forza non serve a nulla, poiché la forza è già implicita nel comportamento. E poi, perché il pugile forte per natura dovrà distinguersi, per qualità, da quello che è diventato tale per apprendimento? Non c'è alcuna differenza fra di loro, se l'uno è diventato pugile con l'esercizio e l'altro lo è *[15]* per natura: la differenza è solo estrinseca.

Ma qual è la differenza quanto all'idea stessa del pugilato? È come se le qualità derivassero in parte da una passione, in parte no; <la

παραλλαγαῖς καὶ διαφοραῖς. Ἔχοι δ' ἂν ζήτησιν καί, εἰ ἐκ πάθους αἵδε, αἱ μὲν οὕτως, αἱ δὲ μὴ τῶν αὐτῶν, πῶς ἐν [20] εἴδει τῷ αὐτῷ· καὶ εἰ αἱ μὲν τῷ γεγονέναι, αἱ δὲ τῷ ποιεῖν, ὁμωνύμως ἂν εἶεν. Τί δὲ ἡ περὶ ἕκαστον μορφή; Εἰ μὲν γὰρ καθὸ εἶδός ἐστιν ἕκαστον, οὐ ποιόν· εἰ δὲ καθὸ καλὸν μετὰ τὸ τοῦ ὑποκειμένου εἶδος ἢ αἰσχρόν, λόγον ἂν ἔχοι. Τὸ δὲ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον καὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ πυκνὸν [25] οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοιτο ποιά; Οὐ γὰρ δὴ ταῖς διαστάσεσι ταῖς ἀπ' ἀλλήλων καὶ ‹τῷ› ἐγγὺς τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν καὶ τραχύτης, καὶ οὐ πανταχοῦ ἐξ ἀνωμαλίας θέσεως καὶ ὁμαλότητος· εἰ δὲ καὶ ἐκ τούτων, οὐδὲν κωλύει καὶ ὣς ποιὰ εἶναι. Τὸ δὲ κοῦφον καὶ βαρὺ γνωσθὲν δηλώσει, ὅπου δεῖ αὐτὰ [30] θεῖναι. Εἴη δ' ἂν καὶ ὁμωνυμία περὶ τὸ κοῦφον, εἰ μὴ τῷ σταθμῷ λέγοιτο τοῦ πλείονος καὶ ἐλάττονος, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἰσχνὸν καὶ λεπτόν, ὃ ἐν ἄλλῳ εἴδει παρὰ τὰ τέτταρα.

12. Ἀλλ' εἰ μὴ οὕτω τις ἀξιώσειε τὸ ποιὸν διαιρεῖν, τίνι ἂν διέλοι; Ἐπισκεπτέον οὖν, εἰ δεῖ τὰς μὲν σώματος λέγοντα, τὰς δὲ ψυχῆς, τοῦ δὲ σώματος μερίζειν κατὰ τὰς αἰσθήσεις, τὰς μὲν ὄψει διδόντα[a], τὰς δ' ἀκοῇ ἢ [5] γεύσει, ἄλλας ὀσφρήσει ἢ ἁφῇ. Τὰς δὲ τῆς ψυχῆς πῶς; Ἐπιθυμητικοῦ, θυμοειδοῦς, λογιστικοῦ. Ἢ ταῖς διαφοραῖς τῶν ἐνεργειῶν, αἳ γίνονται κατ' αὐτάς, ὅτι γεννητικαὶ αὗται τούτων. Ἢ τῷ ὠφελίμῳ καὶ βλαβερῷ· καὶ πάλιν διαιρετέον τὰς ὠφελείας καὶ τὰς βλάβας. Τὰ αὐτὰ δὲ καὶ [10] ἐπὶ τῶν σωματικῶν τῷ ποιεῖν διάφορα ἢ τῷ ὠφελίμῳ καὶ βλαβερῷ· οἰκεῖαι γὰρ διαφοραὶ ποιότητος. Ἢ γὰρ δοκεῖ ἡ ὠφέλεια καὶ τὸ βλάβος ἀπὸ τῆς ποιότητος καὶ ποιοῦ ἢ ζητητέον τρόπον ἄλλον. Ἐπισκεπτέον δέ, πῶς καὶ ὁ ποιὸς ὁ κατὰ τὴν ποιότητα ἐν τῇ αὐτῇ ἔσται· οὐ γὰρ δὴ ἓν γένος [15] ἀμφοῖν. Καὶ εἰ ὁ πυκτικὸς ἐν ποιότητι, πῶς οὐ καὶ ὁ ποιητικός; Καὶ εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ποιητικόν· ὥστε οὐδὲν δεῖ εἰς τὸ πρός τι τὸ ποιητικὸν οὐδ' αὖ τὸ παθητικόν, εἰ ὁ παθητικὸς ποιός. Καὶ ἴσως βέλτιον ἐνταῦθα ὁ ποιητικός, εἰ κατὰ δύναμιν λέγεται, ἡ δὲ δύναμις ποιότης. Εἰ

differenza> non consiste certo nella sua origine ma, secondo me, nella trasmissione e nella varietà della qualità stessa.

Si potrebbe fare anche questa ricerca: perché si devono mettere *[20]* nel medesimo genere le qualità se derivano da una passione e se si esprimono in parte in un modo e in parte in un altro? E poi, se le une si fondassero sulla loro origine e le altre sull'azione, avrebbero in comune soltanto il nome[41].

E che cos'è la forma che è in ogni cosa? Se è la forma specifica propria di ogni cosa, essa non è qualità; ma se è ciò che vien dopo la forma specifica del substrato, come il bello e il brutto, allora è giusto chiamarla qualità.

Quanto al ruvido e al liscio, al raro e al denso, *[25]* è giusto chiamarli qualità? Il raro, il denso e il ruvido non derivano dalla distanza e dalla vicinanza reciproca delle parti, e nemmeno dall'anormalità della posizione e della superficie; ma se derivano anche da questi fattori, nulla impedisce che siano anche qualità[42]. Quanto al leggero e al pesante, è sufficiente studiarli per sapere dove *[30]* si debba collocarli. Sul «leggero» esiste un certo equivoco, qualora non lo si riferisca al più e al meno del peso; e così si dica anche del «magro» e del «sottile», che si collocano in un genere diverso dai «quattro».

12. *[La «qualità» nel sensibile e nell'Intelligibile]*

Ma se non si accetta questa divisione delle qualità, come dividerle? Vediamo intanto se si debba distinguere fra qualità del corpo e qualità dell'anima e suddividere quelle del corpo, secondo i singoli sensi, in qualità della vista, dell'udito e *[5]* del gusto, altre in qualità dell'odorato e del tatto[43]. E come dividere le qualità dell'anima? Qualità dell'anima concupiscibile, irascibile, razionale; oppure secondo le differenze degli atti che corrispondono a queste parti che ne sono le generatrici. Oppure secondo l'utile e il dannoso, e allora bisogna suddividere a loro volta i vantaggi e i danni. Lo stesso *[10]* si dica delle qualità corporee, distinguendole secondo il loro agire oppure secondo i loro vantaggi e danni. Infatti, il vantaggio e il danno derivano, a quanto pare, dal qualificato e dalla qualità[44]; altrimenti, è necessario cercare un altro criterio di divisione.

Bisogna poi esaminare come il qualificato secondo una certa qualità rientri anch'esso nella qualità data: poiché ambedue i casi non cadono sotto un genere unico. *[15]* Se il pugile che è atto al pugilato rientra nella qualità, perché non dovrebbe rientrarvi anche colui che è portato ad agire? E se è così, anche l'attitudine ad agire è una qualità; perciò non bisogna porre l'attitudine ad agire nel «relativo», e nemmeno l'attitudine a patire, se chi è atto a patire è un qualificato. Forse è meglio porre chi è atto ad agire in questa categoria, se egli è detto così per la sua forza;

δὲ κατ' *[20]* οὐσίαν ἡ δύναμις ἤ τις δύναμις, οὐδ' οὕτω πρός τι οὐδὲ ποιὸν ἔτι. Οὐδὲ γὰρ ὡς τὸ μεῖζον τὸ ποιητικόν· τὸ γὰρ μεῖζον τὴν ὑπόστασιν, καθὸ μεῖζον, πρὸς τὸ ἔλαττον, τὸ δὲ ποιητικὸν τῷ τοιόνδε εἶναι ἤδη. Ἀλλ' ἴσως κατὰ μὲν τὸ τοιόνδε ποιόν, ᾗ δὲ δύναται εἰς ἄλλο ποιητικὸν λεγόμενον *[25]* πρός τι. Διὰ τί οὖν οὐ καὶ ὁ πυκτικὸς πρός τι, καὶ ἡ πυκτικὴ αὐτή; Πρὸς ἄλλον γὰρ ὅλως ἡ πυκτική· καὶ γὰρ οὐδὲν αὐτῆς θεώρημα, ὃ μὴ πρὸς ἄλλο. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὲ τεχνῶν ἢ τῶν πλείστων ἐπισκεπτέον καὶ λεκτέον ἴσως· ᾗ μὲν διατιθεῖσι τὴν ψυχήν, ποιότητες, ᾗ δὲ ποιοῦσι, *[30]* ποιητικαὶ καὶ κατὰ τοῦτο πρὸς ἄλλον καὶ πρός τι· ἐπεὶ καὶ ἄλλον τρόπον πρός τι, καθὸ ἕξεις λέγονται. Ἆρ' οὖν ἄλλη τις ὑπόστασις κατὰ τὸ ποιητικὸν τοῦ «ποιητικὸν» οὐκ ἄλλου τινὸς ὄντος ἢ καθόσον ποιόν; Τάχα μὲν γὰρ ἄν τις ἐπὶ τῶν ἐμψύχων καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ τῶν προαίρεσιν *[35]* ἐχόντων τῷ νενευκέναι πρὸς τὸ ποιεῖν ὑπόστασιν εἶναι καὶ κατὰ τὸ ποιητικόν· ἐπὶ δὲ τῶν ἀψύχων δυνάμεων, ἃς ποιότητας εἴπομεν, τί τὸ ποιητικόν; Ἢ ὅταν συντύχῃ αὐτῷ ἄλλο, ἀπέλαυσε καὶ μετέβαλε παρ' ἐκείνου οὗ ἔχει. Εἰ δὲ τὸ αὐτὸ καὶ ποιεῖ εἰς ἄλλο καὶ πάσχει, πῶς ἔτι τὸ *[40]* ποιητικόν; Ἐπεὶ καὶ τὸ μεῖζον τρίπηχυ ὂν καθ' αὑτὸ καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον ἐν τῇ συντυχίᾳ τῇ πρὸς ἄλλο. Ἀλλ' ἐρεῖ τις τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον μεταλήψει μεγέθους καὶ μικρότητος· ἢ καὶ τοῦτο μεταλήψει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ. Ζητητέον δὲ καὶ ἐνταῦθα καὶ εἰ αἱ τῇδε ποιότητες καὶ αἱ *[45]* ἐκεῖ ὑφ' ἕν· τοῦτο δὲ πρὸς τοὺς τιθεμένους κἀκεῖ· ἢ κἂν μὴ εἴδη τις διδῷ, ἀλλὰ νοῦν λέγων εἰ ἕξιν λέγοι, ἢ κοινόν τι ἐπ' ἐκείνης καὶ ταύτης τῆς ἕξεως· καὶ σοφία δὲ συγχωρεῖται. Ἢ εἰ ὁμώνυμος πρὸς τὴν ἐνταῦθα, οὐκ ἠρίθμηται δηλονότι ἐν τούτοις· εἰ δὲ συνωνύμως, ἔσται τὸ *[50]* ποιὸν κοινὸν ἐνταῦθα κἀκεῖ, εἰ μή τις τἀκεῖ λέγοι πάντα οὐσίας· καὶ τὸ νοεῖν τοίνυν. Ἀλλὰ τοῦτο κοινὸν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας κατηγορίας, [ἢ] εἰ τὸ διττὸν ὧδε κἀκεῖ, ἢ ὑφ' ἓν ἄμφω.

13. Περὶ δὲ τοῦ ποτὲ ὧδε ἐπισκεπτέον· εἰ τὸ χθὲς καὶ

e la forza è qualità; ma *[20]* se la forza si riferisce alla sostanza – quale forza? – allora non è più un relativo né un qualificato. Infatti l'attitudine ad agire non è come ciò che è più grande: ciò che è più grande esiste, come tale, in confronto col più piccolo, mentre l'attitudine ad agire è già quello che è per se stessa. Ma forse, essa che è, per se stessa, qualità, in quanto esercita la sua forza su un altro, prende il nome di *[25]* relativo. E allora, perché non è un relativo chi è atto al pugilato, o il pugilato stesso? In generale, il pugilato è relativo a un altro; e certamente non c'è in esso alcuna regola che non si riferisca ad altra cosa. Anche sulle altre arti, o su moltissime, c'è da porre la stessa questione e da rispondere forse allo stesso modo: esse sono qualità, in quanto dispongono l'anima in una certa maniera, ma, in quanto agiscono, *[30]* sono atte ad agire ed essendo perciò in rapporto ad altri, sono anche dei «relativi»; ma sono dei «relativi» anche per un'altra ragione, cioè perché sono dette «comportamenti»[45]. Ma chi è atto ad agire viene ad avere dunque un'altra realtà diversa da quella per la quale era soltanto qualificato? Forse negli esseri animati e ancor più in quelli che possono scegliere, *[35]* e proprio per questa loro tendenza ad agire, può esserci una realtà corrispondente all'attitudine; ma nelle forze inanimate che noi chiamiamo[46] qualità, che cos'è l'attitudine ad agire? Se una cosa incontra un'altra, essa ne gode e partecipa di ciò che l'altra possiede. Ma se una cosa agisce e patisce, e patisce in rapporto con un'altra, che cosa significa ancora *[40]* l'attitudine ad agire? Quello stesso che è il più grande – per esempio il tricubito – è, a sua volta, più grande o più piccolo di fronte a un'altra grandezza. Si dirà che il più grande e il più piccolo partecipano della grandezza e della piccolezza. Anche qui si tratta della partecipazione del principio attivo o passivo[47].

A questo punto dobbiamo chiederci se le qualità di quaggiù e quelle *[45]* del mondo intelligibile rientrino in un unico genere: questione che esiste soltanto per coloro che ammettono anche qualità intelligibili.

Ma anche se non si ammettano le idee, basta che si dica «intelligenza» e già si indica un comportamento; e allora bisogna chiedersi se ci sia qualcosa in comune fra il comportamento di lassù e quello umano. Si ammette anche una sapienza; e allora, se essa ha soltanto il nome in comune con quella di quaggiù, è ovvio che non va enumerata con le cose terrene; ma se il loro nome ha lo stesso significato, *[50]* allora la qualità sarà comune sia quaggiù che lassù, a meno che non si dica che lassù le cose sono tutte essenze, e perciò anche il pensare. Questa però è una questione che riguarda anche le altre categorie: se cioè la duplicità valga quaggiù e lassù, o se ambedue rientrino in un unico genere.

13. *[Il «quando»: il tempo]*

Riguardo poi al «quando», dobbiamo fare queste considerazioni: se

αὔριον καὶ πέρυσι καὶ τὰ τοιαῦτα μέρη χρόνου, διὰ τί οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ ἔσται καὶ ταῦτα, ἐν ᾧπερ καὶ ὁ χρόνος; Ἐπεὶ καὶ τὸ ἦν καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται, εἴδη ὄντα χρόνου, δίκαιον *[5]* δήπου ἐν ᾧ ὁ χρόνος τετάχθαι. Λέγεται δὲ τοῦ ποσοῦ ὁ χρόνος· ὥστε τί δεῖ κατηγορίας ἄλλης; Εἰ δὲ λέγοιεν ὡς οὐ μόνον χρόνος τὸ ἦν καὶ ἔσται, καὶ τὸ χθὲς καὶ πέρυσι, τὰ ὑπὸ τὸ ἦν—ὑποβεβλῆσθαι γὰρ δεῖ ταῦτα τῷ ἦν—ἀλλ' οὖν οὐ μόνον χρόνος, ἀλλὰ ποτὲ χρόνος, πρῶτον μὲν *[10]* ἔσται, εἰ τὸ «ποτὲ χρόνος», χρόνος· ἔπειτα, εἰ χρόνος παρεληλυθὼς τὸ χθές, σύνθετόν τι ἔσται, εἰ ἕτερον τὸ παρεληλυθὸς καὶ ἕτερον ὁ χρόνος· δύο οὖν κατηγορίαι καὶ οὐχ ἁπλοῦν. Εἰ δὲ τὸ ἐν χρόνῳ φήσουσι τὸ ποτὲ εἶναι, ἀλλ' οὐ χρόνον, τοῦτο τὸ ἐν χρόνῳ εἰ μὲν τὸ πρᾶγμα λέγουσιν, *[15]* οἷον Σωκράτης ὅτι πέρυσιν ἦν, ὁ μὲν Σωκράτης ἔξωθεν ἂν εἴη, καὶ οὐχ ἕν τι λέγουσιν. Ἀλλὰ Σωκράτης ἢ ἡ πρᾶξις ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ τί ἂν εἴη ἢ ἐν μέρει τοῦ χρόνου; Εἰ δ' ὅτι μέρος χρόνου λέγουσι, καὶ καθότι μέρος ἀξιοῦσι μὴ χρόνον ἁπλῶς τι λέγειν, ἀλλὰ μέρος χρόνου *[20]* παρεληλυθός, πλείω ποιοῦσι, καὶ τὸ μέρος ᾗ μέρος πρός τι ὂν προσλαμβάνουσι. Καὶ τὸ παρεληλυθὸς ἐγκείμενον τί αὐτοῖς ἔσται ἢ τὸ αὐτὸ τῷ ἦν, ὃ ἦν εἶδος χρόνου; Ἀλλ' εἰ τῷ ἀόριστον μὲν εἶναι τὸ ἦν, τὸ δὲ χθὲς καὶ τὸ πέρυσιν ὡρίσθαι, πρῶτον μὲν τὸ ἦν ποῦ τάξομεν; Ἔπειτα τὸ χθὲς ἔσται *[25]* «ἦν ὡρισμένον», ὥστε ἔσται ὡρισμένος χρόνος τὸ χθές· τοῦτο δὲ ποσός τις χρόνος· ὥστε, εἰ χρόνος ποσόν, ποσὸν ὡρισμένον ἕκαστον τούτων ἔσται. Εἰ δέ, ὅταν λέγωσι χθές, τοῦτο λέγομεν, ὡς ἐν χρόνῳ παρεληλυθότι ὡρισμένῳ γέγονε τόδε, ἔτι πλείω καὶ μᾶλλον λέγουσιν· ἔπειτα, εἰ δεῖ ἐπεισάγειν *[30]* ἄλλας κατηγορίας τῷ ἕτερον ἐν ἑτέρῳ ποιεῖν, ὡς ἐνταῦθα τὸ ἐν χρόνῳ, ἄλλας πολλὰς ἀνευρήσομεν ἀπὸ τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἐν ἄλλῳ. Λεχθήσεται δὲ σαφέστερον ἐν τοῖς ἑξῆς τοῖς περὶ τοῦ ποῦ.

14. Τὸ δὲ ποῦ, ἐν Λυκίῳ καὶ ἐν Ἀκαδημίᾳ. Ἡ μὲν οὖν Ἀκαδημία καὶ τὸ Λύκιον πάντως τόποι καὶ μέρη τόπου, ὥσπερ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ ὡδὶ εἴδη ἢ μέρη· διαφέρει δέ, ὅτι ἀφωρισμένως μᾶλλον. Εἰ οὖν τὸ ἄνω καὶ *[5]* τὸ κάτω καὶ τὸ μέσον τόποι, οἷον Δελφοὶ τὸ μέσον, καὶ τὸ παρὰ τὸ μέσον, οἷον Ἀθῆναι καὶ Λύκιον δὴ καὶ τὰ ἄλλα, τί δεῖ παρὰ τὸν τόπον ζητεῖν ἡμᾶς

«ieri», «domani», «un anno fa» e consimili sono parti del tempo[48], perché non collocheremo anche queste dove si pone il tempo? Infatti anche i termini «era», «è» e «sarà», che sono specie del tempo[49], sono giustamente *[5]* ordinati là dov'è il tempo. Si dice però che il tempo appartiene al «quanto»; ma allora perché è necessaria un'altra categoria[50]? Ma se si affermi che «era» e «sarà» non sono soltanto tempo – come pure «ieri» e «un anno fa», che rientrano nell'«era» e all'«era» devono essere subordinati – e che non sono soltanto tempo dell'«ora», ma tempo del «quando» *[10]*, bisogna anzitutto rispondere che se il «quando» appartiene al tempo, esso è veramente tempo; e poi, se «ieri» è tempo passato, esso dev'essere qualcosa di composto, qualora il passato sia una cosa e il tempo un'altra: cioè due categorie e non una semplicemente.

Ma se essi dicono che il «quando» è «ciò che è nel tempo» e non «tempo», il dire «ciò che è nel tempo» vuol significare, *[15]* per esempio, che Socrate un anno fa esisteva, e allora Socrate viene dal di fuori ed essi non dicono nulla di unitario. Ma «Socrate e la sua azione sono in questo tempo», che altro vuol dire se non che essi sono in una parte del tempo? Oppure essi dicono «parte del tempo» e, poiché si tratta di una parte, intendono che non si dica semplicemente «tempo», *[20]* e allora complicano le cose e aggiungono anche la parte, la quale, in quanto parte, è un relativo. E il passato, che vi è implicito, che altro può essere per loro se non una cosa identica all'«era», vale a dire una specie del tempo? Ma se essi diranno che «era» è indefinito, mentre «ieri» e «un anno fa» sono definiti, noi ci chiederemo anzitutto dove dobbiamo sistemare questo «era»; e poi «ieri» è *[25]* un «era» definito, e perciò «ieri» è un tempo definito; perciò, se il tempo è un quanto, ciascuno dei suoi momenti sarà un quanto determinato. Se poi, quando dicono «ieri», intendono che ciò accadde in un determinato tempo passato, vengono ad ammettere molte più cose; e finalmente, quando si venga a porre una cosa in un'altra, si devono introdurre *[30]* nuove categorie: come qui, quando diciamo «ciò che è nel tempo», noi poniamo una cosa in un'altra e così scopriamo parecchie categorie. Ma ne parleremo chiaramente in ciò che segue a proposito del «dove».

14. *[Il «dove»: il luogo]*

Il «dove»: nel Liceo, nell'Accademia[51]. Il Liceo, l'Accademia sono luoghi e parti di luogo, come ne sono specie o parti il «sopra», il «sotto» e il «qui»; se differiscono, è perché i primi sono più precisati. Se dunque l'«alto», *[5]* il «basso», «al centro» sono luoghi[52], come, ad esempio, Delfi che è al centro[53] e ciò che è al di là del centro come Atene, il Liceo e così via, perché cercare un'altra categoria oltre il «luogo», dal momento che, così dicendo, noi abbiamo indicato ogni volta soltanto un luogo?

καὶ ταῦτα λέγοντας τόπον ἐφ' ἑκάστου τούτων σημαίνειν; Εἰ δὲ ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγομεν, οὐχ ἓν λέγομεν οὐδὲ ἁπλοῦν λέγομεν. *[10]* Ἔπειτα, εἰ τοῦτον ἐνταῦθα λέγομεν, σχέσιν τινὰ γεννῶμεν τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τοῦ δεξαμένου πρὸς ὃ ἐδέξατο· διὰ τί οὖν οὐ πρός τι, εἰ ἐκ τῆς ἑκατέρου πρὸς ἑκάτερον σχέσεως ἀπεγεννήθη τι; Εἶτα ‹τί› διαφέρει τὸ ὧδε τοῦ Ἀθήνησιν; Ἀλλὰ τὸ ὧδε τὸ δεικτικὸν τόπον φήσουσι σημαίνειν· *[15]* ὥστε καὶ τὸ Ἀθήνησιν· ὥστε τοῦ τόπου τὸ Ἀθήνησιν. Εἶτα, εἰ τὸ Ἀθήνησι τοῦτό ἐστι τὸ «ἐν Ἀθήναις ἐστί», πρὸς τῷ τόπῳ καὶ τὸ ἔστι προσκατηγορεῖται· δεῖ δὲ οὔ· ὥσπερ οὐδὲ τὸ «ποιότης ἐστίν», ἀλλὰ τὸ «ποιότης» μόνον. Πρὸς δὲ τούτοις, εἰ τὸ ἐν χρόνῳ ἄλλο καὶ τὸ ἐν τόπῳ *[20]* ἄλλο παρὰ χρόνον καὶ τόπον, διὰ τί οὐ καὶ τὸ ἐν ἀγγείῳ ἄλλην κατηγορίαν ποιήσει, καὶ τὸ ἐν ὕλῃ ἄλλο, καὶ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ἄλλο, καὶ τὸ ἐν ὅλῳ μέρος καὶ τὸ ὅλον ἐν μέρεσι, καὶ γένος ἐν εἴδεσι καὶ εἶδος ἐν γένει; Καὶ οὕτως ἡμῖν πλείους αἱ κατηγορίαι ἔσονται.

15. Ἐν δὲ τῷ ποιεῖν λεγομένῳ τάδ' ἄν τις ἐπισκέψαιτο. Λέγεται γὰρ ὡς, ἐπεὶ[a] μετὰ τὴν οὐσίαν τὰ περὶ τὴν οὐσίαν ἦν ποσότης καὶ ἀριθμός, τὸ ποσὸν γένος ἕτερον ἦν καὶ ποιότητος οὔσης περὶ αὐτὴν ἄλλο γένος τὸ ποιόν, οὕτω *[5]* καὶ ποιήσεως οὔσης ἄλλο γένος τὸ ποιεῖν. Ἆρ' οὖν τὸ ποιεῖν ἢ ἡ ποίησις, ἀφ' ἧς τὸ ποιεῖν, ὥσπερ καὶ ποιότης, ἀφ' ἧς τὸ ποιόν; Ἢ ἐνταῦθα ποίησις, ποιεῖν, ποιῶν, ἢ ποιεῖν καὶ ποίησις εἰς ἓν ληπτέα; Ἐμφαίνει δὲ μᾶλλον τὸ ποιεῖν καὶ τὸν ποιοῦντα, ἡ δὲ ποίησις οὔ· καὶ τὸ ποιεῖν ἐν ποιήσει *[10]* εἶναί τινι, τοῦτο δὲ ἐνεργείᾳ. Ὥστε ἐνέργειαν μᾶλλον εἶναι τὴν κατηγορίαν, ἣ [περὶ τὴν οὐσίαν][b] λέγεται θεωρεῖσθαι, ὡς ἐκεῖ ποιότης, καὶ αὐτὴ[c] περὶ τὴν οὐσίαν ὥσπερ κίνησις· καὶ ἓν γένος ἡ κίνησις τῶν ὄντων. Διὰ τί γὰρ ποιότης μὲν ἕν τι περὶ τὴν οὐσίαν, καὶ ποσότης ἕν τι, καὶ πρός τι διὰ τὴν *[15]* σχέσιν ἄλλου πρὸς ἄλλο, κινήσεως δὲ περὶ τὴν οὐσίαν οὔσης οὐκ ἔσται τι καὶ κίνησις ἓν γένος;

16. Εἰ δέ τις λέγοι τὴν κίνησιν ἀτελῆ ἐνέργειαν εἶναι, οὐδὲν ἐκώλυε τὴν μὲν ἐνέργειαν προτάττειν, εἶδος δὲ τὴν κίνησιν ὡς ἀτελῆ οὖσαν ὑποβάλλειν, κατηγοροῦντά γε αὐτῆς τὴν ἐνέργειαν, προστιθέντα δὲ τὸ ἀτελές. Τὸ γὰρ *[5]* ἀτελὲς λέγεται περὶ αὐτῆς,

Ma se diciamo che una cosa è in un'altra, non parliamo più di qualcosa di unitario né di semplice. *[10]* E poi, se diciamo che «uno è qui», noi creiamo un certo rapporto di questo in quello, cioè di luogo che contiene rispetto a ciò che è contenuto. Perché dunque, se dal rapporto fra l'uno e l'altro è nata qualche cosa, non si tratta di un relativo? E inoltre: in che cosa differisce «qui» da «in Atene»? Ora essi ammettono che «qui» sta a indicare un luogo: *[15]* perciò anche «in Atene»; «in Atene» dunque designa un luogo. E poi, se «in Atene» vale quanto «è in Atene», allora, oltre il luogo, è stata aggiunta anche la categoria «è»; ma ciò non è necessario, così come non occorre dire «è qualità», ma soltanto «qualità» per farne una categoria. E inoltre, se «ciò che è nel tempo» e «ciò che è nello spazio» *[20]* devono essere considerati a parte dal tempo e dallo spazio, perché non fare una nuova categoria di «ciò che è in un recipiente», e un'altra di «ciò che è nella materia» e un'altra ancora di «ciò che è in un soggetto», nonché della «parte nel tutto» e del «genere nella specie» e della «specie nel genere»? Ma, in questo modo, di categorie ne avremo fin troppe!

15. *[L'«azione»: la forza operante]*

Su ciò che si dice «agire» si possono fare queste osservazioni[54]. Essi dicono: poiché dopo l'essenza viene ciò che è nell'essenza, la quantità e il numero <il «quanto» è un genere distinto>; poiché nell'essenza c'è anche la qualità che è, pur essa, un genere distinto: *[5]* così, essendoci l'azione, l'«azione» è un genere distinto. Dunque l'agire, oppure l'azione dalla quale deriva l'agire, dev'essere pensato come la qualità, dalla quale deriva il qualificato? Vanno posti qui azione, agire e agente? oppure agire e agente vanno ridotti a un'unica cosa? L'agire e l'agente fanno vedere meglio questa unità, ma l'azione no; e l'agire vuol dire essere in azione, *[10]* cioè in atto. Sicché la categoria, la quale si dice che venga osservata nella sostanza[55], sarebbe piuttosto l'atto, come, nell'altro caso, la qualità si trova anch'essa nella sostanza come movimento; e un unico genere sarebbe il movimento degli esseri[56].

Ora, se nella sostanza la qualità è un genere unitario, e un genere unitario è la quantità, nonché la relazione *[15]* come rapporto di altro con altro; se il movimento è anch'esso nella sostanza: perché il movimento non sarebbe pur esso un genere?

16. *[L'agire e il movimento]*

Se qualcuno ribattesse che il movimento è un atto imperfetto[57], nulla impedirebbe di porre l'atto al primo posto e di assegnargli, in quanto imperfetto, il movimento come sottospecie, classificandolo come atto, ma con l'aggiunta di «imperfetto». *[5]* Si dice infatti che esso è imper-

οὐχ ὅτι οὐδὲ ἐνέργεια, ἀλλὰ ἐνέργεια μὲν πάντως, ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν – ἔστι γὰρ ἤδη – ἀλλ' ἵνα ἐργάσηταί τι, ὃ ἕτερόν ἐστι μετ' αὐτήν. Καὶ οὐκ αὐτὴ τελειοῦται τότε, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστοχάζετο· οἷον *[10]* βάδισις ἐξ ἀρχῆς βάδισις ἦν. Εἰ δ' ἔδει στάδιον διανύσαι, οὔπω δὲ ἦν διανύσας, τὸ ἐλλεῖπον οὐ τῆς βαδίσεως οὐδὲ τῆς κινήσεως ἦν, ἀλλὰ τῆς ποσῆς βαδίσεως· βάδισις δὲ ἦν καὶ ὁποσηοῦν καὶ κίνησις ἤδη· ὁ γοῦν κινούμενος καὶ ἤδη κεκίνηται, καὶ ὁ τέμνων ἤδη ἔτεμε. Καὶ ὡς ἡ λεγομένη *[15]* ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου, οὕτως οὐδ' ἡ κίνησις, ἀλλ' ἡ εἰς τοσοῦτον κίνησις· καὶ εἰ ἐν ἀχρόνῳ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἡ κίνησις ᾗ ὅλως κίνησις. Εἰ δ' ὅτι τὸ συνεχὲς προσλαβοῦσα πάντως ἐν χρόνῳ, καὶ ἡ ὅρασις μὴ διαλείπουσα τὸ ὁρᾶν ἐν συνεχείᾳ ἂν εἴη καὶ ἐν χρόνῳ. Μαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ ἡ *[20]* ἀλογία ἡ λέγουσα ἀεὶ οἷόν τε εἶναι λαμβάνειν ἡστινοσοῦν κινήσεως καὶ μὴ εἶναι μήτε τοῦ χρόνου ἀρχὴν ἐν ᾧ καὶ ἀφ' οὗ ἤρξατο μήτε αὐτῆς ἀρχὴν τῆς κινήσεως, ἀλλ' εἶναι αὐτὴν διαιρεῖν ἐπὶ τὸ ἄνω· ὥστε ἐξ ἀπείρου συμβαίνοι ἂν τοῦ χρόνου κεκινῆσθαι τὴν ἄρτι ἀρξαμένην καὶ αὐτὴν *[25]* ἄπειρον εἰς τὸ ἀρξάμενον εἶναι. Τοῦτο γὰρ συμβαίνει διὰ τὸ χωρίζειν ἐνέργειαν κινήσεως καὶ τὴν μὲν ἐν ἀχρόνῳ φάσκειν γενέσθαι, τὴν δὲ χρόνου δεῖσθαι λέγειν μὴ τὴν τόσην μόνον, ἀλλ' ὅλως τὴν φύσιν αὐτῆς ἀναγκάζεσθαι ποσὴν λέγειν καίτοι ὁμολογοῦντας καὶ αὐτοὺς κατὰ συμβεβηκὸς *[30]* τὸ ποσὸν αὐτῇ παρεῖναι, εἰ ἡμερησία εἴη ἢ ὁποσουοῦν χρόνου. Ὥσπερ οὖν ἐνέργεια ἐν ἀχρόνῳ, οὕτως οὐδὲν κωλύει καὶ κίνησιν ἦρχθαι ἐν ἀχρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος τῷ τοσήνδε γεγονέναι. Ἐπεὶ καὶ μεταβολαὶ ἐν ἀχρόνῳ ὁμολογοῦνται γίγνεσθαι ἐν τῷ λέγεσθαι ὥσπερ οὐ καὶ ἀθρόας *[35]* γιγνομένης μεταβολῆς. Εἰ οὖν μεταβολή, διὰ τί οὐχὶ καὶ κίνησις; Εἴληπται δὲ μεταβολὴ οὐκ ἐν τῷ μεταβεβληκέναι· οὐ γὰρ τῆς ἐν τῷ μεταβεβληκέναι ἐδεῖτο.

17. Εἰ δέ τις λέγοι μήτε τὴν ἐνέργειαν μήτε τὴν κίνησιν γένους δεῖσθαι καθ' αὑτά, ἀλλ' εἰς τὸ πρός τι ἀνάγειν τῷ τὴν μὲν ἐνέργειαν τοῦ δυνάμει εἶναι ἐνεργητικοῦ, τὴν δὲ τοῦ δυνάμει

fetto, non perché non sia atto: esso infatti è atto in senso vero proprio, ma possiede anche un rinnovarsi[58], e questo suo rinnovarsi non tende ad attuarsi poiché è già atto, ma solo a produrre un suo effetto che sia nuovo dopo di esso[59]; e in quel momento non è il moto che si effettua ma la cosa alla quale il moto era diretto. Per esempio, *[10]* il cammino è cammino sin dal suo inizio; ma se si abbia da percorrere uno stadio e non lo si abbia ancora percorso, ciò che è incompiuto non appartiene né al cammino né al movimento, ma a quella certa quantità di cammino; ma un cammino, qualunque esso sia, è già un movimento; colui che si sta movendo si è già mosso, come colui che sta tagliando ha già tagliato. E allo stesso modo che quello che chiamiamo *[15]* atto non ha bisogno di tempo, così nemmeno il movimento ne ha bisogno[60], ma soltanto il muovimento che ha una certa estensione; perciò se l'atto si compie nell'intemporale, si può dire così anche del movimento in quanto movimento[61]. Ma se il movimento, in quanto esige la continuità, dovesse essere ad ogni costo nel tempo, anche la visione intellettuale, che nella sua continuità, non s'interrompe mai, dovrebbe essere nel tempo.

Una prova ce la offre *[20]* anche quell'assurdità secondo la quale sarebbe sempre possibile togliere da un movimento una parte, sicché non ci sarebbe né un principio del tempo in cui e da cui esso cominciasse, né un principio del movimento, ma sarebbe divisibile a ritroso all'infinito; sicché un movimento appena iniziato avrebbe luogo da un tempo *[25]* infinito e il tempo stesso sarebbe infinito a ritroso. Ciò deriva dal fatto che si separa l'atto dal movimento e si afferma che l'atto avviene nell'intemporale e che il movimento ha bisogno del tempo, non solo il movimento in quanto esteso, ma si è costretti a dire che il suo essere in generale è una quantità estesa; benché <gli Aristotelici> riconoscano che la quantità gli appartenga solo per accidente, *[30]* sia che si tratti del movimento di un giorno o di un tempo qualsiasi.

Come l'atto ha luogo nell'intemporale, così nulla impedisce che anche il movimento abbia inizio nell'intemporale; il tempo, poi, interviene con l'estensione del movimento; essi infatti riconoscono che avvengono mutamenti anche nell'intemporale quando dicono: *[35]* «come se non ci fosse una mutazione improvvisa»[62]. Ora, se è così del mutamento, perché non dovrebbe esser così anche del movimento? Ma il mutamento è concepito qui non nel fatto di essere già eseguito, perché di un mutamento già compiuto non si ha più bisogno[63].

17. *[L'«azione» e il «relativo»]*

Non è necessario – obietterà qualcuno[64] – che l'atto e il movimento siano, per se stessi, un genere, ma che si rifacciano al «relativo», poiché l'uno è l'atto di un soggetto attivo in potenza e l'altro è l'atto di un soggetto mobile in potenza in quanto mosso in seguito[65]; allora si deve

κινητικοῦ ἢ κινητοῦ, λεκτέον ὡς *[5]* τὰ μὲν πρός τι αὐτὴ ἡ σχέσις ἐγέννα, ἀλλ' οὐ τῷ πρὸς ἕτερον μόνον λέγεσθαι. Ὅταν δὲ ᾖ τις ὑπόστασις, κἂν ἑτέρου ᾖ κἂν πρὸς ἕτερον, τήν γε πρὸ τοῦ πρός τι εἴληχε φύσιν. Αὕτη τοίνυν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἕξις δὲ ἑτέρου οὖσα οὐκ ἀφῄρηται τὸ πρὸ τοῦ πρός τι εἶναί *[10]* τε καὶ νοεῖσθαι καθ' αὑτά· ἢ οὕτω πάντα ἔσται πρός τι· πάντως γὰρ ἔχει ὁτιοῦν σχέσιν πρὸς ὁτιοῦν, ὡς καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς. Αὐτή τε ἡ ποίησις καὶ τὸ ποιεῖν διὰ τί εἰς τὸ πρός τι οὐκ ἀναχθήσεται; Ἢ γὰρ κίνησις ἢ ἐνέργεια πάντως ἔσται. Εἰ δὲ τὴν μὲν ποίησιν εἰς τὸ πρός τι ἀνάξουσι, *[15]* τὸ δὲ ποιεῖν ἓν γένος θήσονται, διὰ τί οὐ καὶ τὴν μὲν κίνησιν εἰς τὸ πρός τι, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἕν τι γένος θήσονται, καὶ διαιρήσονται τὸ κινεῖσθαι ὡς ἓν διχῇ ἐν εἴδεσι τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν, ἀλλ' οὐχ ὡς νῦν τὸ μὲν ποιεῖν λέγουσι, τὸ δὲ πάσχειν;

18. Ἐπισκεπτέον δέ, εἰ ἐν τῷ ποιεῖν τὰς μὲν ἐνεργείας φήσουσι, τὰς δὲ κινήσεις, τὰς μὲν ἐνεργείας λέγοντες εἶναι τὰς ἀθρόας, τὰς δὲ κινήσεις, οἷον τὸ τέμνειν – ἐν χρόνῳ γὰρ τὸ τέμνειν – ἢ πάσας κινήσεις ἢ μετὰ κινήσεως, *[5]* καὶ εἰ πάσας πρὸς τὸ πάσχειν τὰς ποιήσεις ἢ τινας καὶ ἀπολύτους, οἷον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ λέγειν, καὶ εἰ τὰς πρὸς τὸ πάσχειν πάσας κινήσεις, τὰς δ' ἀπολύτους ἐνεργείας, ἢ ἐν ἑκατέροις ἑκάτερον. Τὸ γοῦν βαδίζειν ἀπολελυμένον ὂν κίνησιν ἂν εἴποιεν, τὸ δὲ νοεῖν οὐκ ἔχον *[10]* τὸ πάσχον καὶ αὐτὸ ἐνέργειαν, οἶμαι. Ἢ οὐδὲ ποιεῖν φατέον τὸ νοεῖν καὶ τὸ βαδίζειν. Ἀλλ' εἰ μὴ ἐν τῷ ποιεῖν ταῦτα, ποῦ λεκτέον· τάχα δὲ τὸ νοεῖν πρὸς τὸ νοητόν, ὥσπερ τὴν νόησιν. Καὶ γὰρ τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ αἰσθητόν· ἀλλ' εἰ κἀκεῖ τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ αἰσθητόν, διὰ τί αὐτὸ τὸ *[15]* αἰσθάνεσθαι οὐκέτι πρὸς τὸ αἰσθητόν; Καὶ ἡ αἴσθησις δέ, εἰ πρὸς ἕτερον, σχέσιν μὲν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἔχει δέ τι παρὰ τὴν σχέσιν, τὸ ἢ ἐνέργεια ἢ πάθος εἶναι. Εἰ οὖν τὸ πάθος παρὰ τό τινος εἶναι καὶ ὑπό τινος ἔστι τι ἕτερον, καὶ ἡ ἐνέργεια. Ἡ δὲ δὴ βάδισις ἔχουσα καὶ αὐτὴ τό τινος *[20]* εἶναι καὶ ποδῶν εἶναι καὶ ὑπό τινος ἔχει τὸ κίνησις εἶναι. Ἔχοι ἂν οὖν καὶ ἡ νόησις παρὰ τὸ πρός τι τὸ ἢ κίνησις εἶναι ἢ ἐνέργεια.

rispondere *[5]* che le cose relative sono generate dal rapporto, ma non perché una cosa sia posta in rapporto con un'altra[66]; laddove c'è una cosa esistente, sia che appartenga a un'altra sia che si trovi in rapporto con un'altra, essa continua a possedere la sua natura avuta prima della relazione. Ora l'atto e il movimento, anche se sono il comportamento di un'altra cosa, non cessano di essere ciò che sono prima di ogni relazione *[10]* e di essere pensati per se stessi; altrimenti, in tal modo, ogni cosa sarebbe relazione, poiché qualsiasi cosa può essere sempre in relazione con qualsiasi altra, come avviene anche dell'anima. E perché infatti l'agire e l'azione non dovrebbero rifarsi, anch'essi, al relativo, dato che sono sempre o movimento o atto? Ma se essi ricondurranno l'azione al «relativo» *[15]* e faranno dell'agire un genere a sé, perché allora non ricondurranno al relativo anche il movimento e non considereranno l'esser mosso come un genere unico? Perché non divideranno l'essere mosso, che è uno, in due specie, quella dell'agire e quella del patire, invece di ammettere, come fanno ora, due generi distinti, quello dell'agire e quello del patire[67]?

18. *[L'azione e il movimento]*

Dobbiamo esaminare ancora se essi nell'agire distinguano gli atti e i movimenti e affermino che gli atti sono improvvisi e che i movimenti siano come il tagliare che si compie nel tempo[68]; oppure se debbano essere tutti movimenti o congiunti col movimento; *[5]* se le azioni siano tutte relative al patire, o se ce ne siano alcune di sciolte, come camminare e parlare; se quelle relative al patire siano tutte movimenti, e le sciolte, invece, atti; e se in quelle e in queste ci siano e l'atto e il movimento. Nel camminare, che è sciolto, essi potrebbero ammettere un movimento, e nel pensare, che non implica *[10]* alcun paziente, un atto; così io penso. Oppure bisogna riconoscere che né il pensare né il camminare sono un agire. Ma se queste cose non rientrano nell'agire, ci dicano dove rientrano. Ma forse il pensare è relativo al pensato come l'atto del pensare[69], o come l'atto del percepire è relativo al percepito; ora, se l'atto del percepire è relativo al percepito, perché *[15]* il percepire non deve più riferirsi al percepito?

Anche la sensazione, che implica un rapporto con un'altra cosa, è certamente in rapporto con questa cosa, ma, al di fuori di questo rapporto, essa possiede qualcosa, cioè l'essere atto o passione. Se dunque la passione è tale indipendentemente dal fatto che essa appartiene a un soggetto ed è prodotta da un soggetto, anche l'atto è qualcosa d'altro. Ma anche il camminare, che implica l'appartenenza a un soggetto *[20]* <nonché ai suoi piedi>[70] ed una causa, ha la proprietà di essere un movimento.

Dunque, anche il pensiero, oltre ad essere un relativo, ha la proprietà di essere movimento o atto.

19. Ἐπισκεπτέον δέ, εἰ καί τινες ἐνέργειαι δόξουσιν ἀτελεῖς εἶναι μὴ προσλαβοῦσαι χρόνον, ὥστε εἰς ταὐτὸν ταῖς κινήσεσιν ἐλθεῖν, οἷον τὸ ζῆν καὶ ἡ ζωή. Ἐν χρόνῳ γὰρ τελείῳ τὸ ζῆν ἑκάστου καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐνέργεια οὐκ *[5]* ἐν ἀμερεῖ, ἀλλὰ οἷον ἀξιοῦσι καὶ τὴν κίνησιν εἶναι. Ὥστε κινήσεις ἄμφω λεκτέον, καὶ ἕν τι τὴν κίνησιν καὶ γένος ἕν, θεωροῦντας παρὰ τὸ ποσὸν τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ τὸ ποιὸν καὶ κίνησιν οὖσαν περὶ αὐτήν. Καί, εἰ βούλει, τὰς μὲν σωματικάς, τὰς δὲ ψυχικάς, ἢ τὰς μὲν παρ' αὐτῶν, τὰς δὲ ὑπ' *[10]* ἄλλων εἰς αὐτά, ἢ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων, καὶ τὰς μὲν ἐξ αὐτῶν ποιήσεις εἴτε εἰς ἄλλα εἴτε ἀπολελυμένας, τὰς δὲ ἐξ ἄλλων πείσεις. Καίτοι καὶ αἱ εἰς ἄλλα κινήσεις αἱ αὐταὶ ταῖς ἐξ ἄλλων· ἡ γὰρ τμῆσις, ἥ τε παρὰ τοῦ τέμνοντος ἥ τε ἐν τῷ τεμνομένῳ, μία, ἀλλὰ τὸ τέμνειν *[15]* ἕτερον καὶ τὸ τέμνεσθαι. Τάχα δὲ οὐδὲ μία ἡ τμῆσις ἡ ἀπὸ τοῦ τέμνοντος καὶ ἡ ἐν τῷ τεμνομένῳ, ἀλλ' ἔστι τὸ τέμνειν τὸ ἐκ τῆς τοιᾶσδε ἐνεργείας καὶ κινήσεως ἑτέραν ἐν τῷ τεμνομένῳ διάδοχον κίνησιν γίγνεσθαι. Ἢ ἴσως οὐ κατ' αὐτὸ τὸ τέμνεσθαι τὸ διάφορον, ἀλλὰ κατ' ἄλλο τὸ ἐπιγιγνομενον *[20]* κίνημα, οἷον τὸ ἀλγεῖν· καὶ γὰρ τὸ πάσχειν ἐν τούτῳ. Τί οὖν, εἰ μή τι ἀλγοῖ; Τί ἄλλο ἢ ἡ ἐνέργεια τοῦ ποιοῦντος ἐν τῷδε οὖσα; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ οὕτω λεγόμενον ποιεῖν. Καὶ διττὸν οὕτως εἶναι τὸ ποιεῖν, τὸ μὲν μὴ ἐν ἄλλῳ, τὸ δ' ἐν ἄλλῳ συνιστάμενον· καὶ οὐκέτι τὸ μὲν ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχειν, *[25]* ἀλλὰ τὸ ποιεῖν ἐν ἄλλῳ πεποίηκε δύο νομίζειν εἶναι, τὸ μὲν ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχειν. Οἷον καὶ τὸ γράφειν, καίτοι ὂν ἐν ἄλλῳ, οὐκ ἐπιζητεῖ τὸ πάσχειν, ὅτι μὴ ἄλλο τι ἐν τῷ γραμματείῳ ποιεῖ παρὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ γράφοντος οἷον τὸ ἀλγεῖν· εἰ δέ τις λέγοι γεγράφθαι, οὐ τὸ πάσχειν λέγει. *[30]* Καὶ ἐπὶ τοῦ βαδίζειν, καίτοι οὔσης γῆς ἐφ' ἧς, οὐ προσποιεῖται τὸ πεπονθέναι. Ἀλλ' ὅταν ἐπὶ σώματος ζῴου βαίνῃ, τὸ πάσχειν ἐπινοεῖ, ὃ ἐπιγίγνεται, ἄλγημα[a] συλλογιζόμενος, οὐ τὸ βαδίζειν· ἢ ἐπενόησεν ἂν καὶ πρότερον. Οὕτω καὶ ἐπὶ πάντων κατὰ μὲν τὸ ποιεῖν ἓν λεκτέον μετὰ τοῦ λεγομένου *[35]* πάσχειν, τοῦ ἀντιθέτου. Ὃ δὲ πάσχειν λέγεται, τὸ γενόμενον ὕστερον, οὐ τὸ ἀντίθετον, οἷον[b] τῷ καίειν τὸ

19. *[Movimento e passioni]*

Dobbiamo esaminare ancora certe attività che sembrano incomplete qualora non si esplichino nel tempo, così da andare alla pari col movimento, come il vivere e la vita. Infatti la vita di ciascuno consiste in un tempo determinato[71] e la felicità è un atto che non si compie *[5]* in un momento indivisibile, ma è anche – come dicono – simile al movimento. Dobbiamo dire perciò che ambedue sono movimenti. Il movimento, inoltre, è un genere unico e unitario, purché si consideri che anche il movimento si trova nella sostanza come si trovano in essa la quantità e la qualità. Ma, se vuoi, ci sono movimenti del corpo e movimenti dell'anima, cioè movimenti che provengono da essi e movimenti che provengono ad essi da altri oggetti, *[10]* ovvero movimenti che vengono dal soggetto e movimenti prodotti da altri; sono azioni quelli che vengono dal soggetto, sia che si esercitino su altre cose sia che ne siano indipendenti; e passioni quelli che sono prodotti da altri.

E tuttavia, anche i movimenti che agiscono su altri sono identici a quelli che provengono da altri; il taglio, per esempio, sia che provenga da chi taglia, sia che venga visto nella cosa tagliata, è un unico taglio; diverso è soltanto il tagliare *[15]* e l'esser tagliato; ma forse non è unico nemmeno il taglio che è prodotto da chi taglia ed è visto nella cosa tagliata; anzi, il tagliare consiste nel fatto che da un certo atto e movimento sorge un altro movimento nell'oggetto tagliato che succede al primo.

Ma forse la differenza non consiste nel fatto dell'essere tagliato, ma piuttosto in un altro movimento che gli si aggiunge, *[20]* come il dolore: il patire infatti si esprime nel dolore. E se non c'è dolore? Che cosa rimane allora se non l'atto di un agente che si esercita in quel certo oggetto? Tale infatti è l'agire in questo senso; e, in questo caso, l'agire va inteso in due modi, a seconda che si realizzi o non in un essere diverso dall'agente, ma allora non c'è più differenza fra l'agire e il patire, *[25]* ma l'agire che si compie in altri porta all'opinione che ci siano due a sé distinti, il fare e il patire; anche lo scrivere, per esempio, benché si faccia in altro, non implica il patire, poiché esso non produce nella tavoletta nulla che sia simile a un dolore, ma soltanto l'atto di colui che scrive; e se si dice che la tavoletta è stata scritta, ciò non vuol dire che soffra. *[30]* Anche nel camminare, benché esista un suolo sul quale si cammina, non ci immaginiamo affatto che soffra. Ma se si cammina sul corpo di un animale, pensiamo subito che soffra, in quanto, ragionandovi su, pensiamo non certo al camminare, ma al dolore che vi si è aggiunto; altrimenti, avremmo pensato a questo anche prima. È così in tutti i casi; quanto all'agire, dobbiamo ammettere un solo genere insieme *[35]* col patire, qualora questo lo si intenda come inverso dell'agire. Ma ciò che è detto patire in senso proprio è un fatto che vien dopo e non è soltanto

καίεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ καίειν καὶ καίεσθαι ἑνὸς ὄντος, τὸ ἐπ' αὐτῷ γιγνόμενον ἢ ἄλγημα ἤ τι ἄλλο, οἷον μαραίνεσθαι. Τί οὖν, εἴ τις αὐτὸ τοῦτο ἐργάζοιτο, ὥστε λυπεῖν, οὐχ ὁ μὲν ποιεῖ, ὁ *[40]* δὲ πάσχει, κἂν ἐκ μιᾶς ἐνεργείας τὰ δύο; [καὶ ὁ μὲν ποιεῖ, ὁ δὲ πάσχει]. Ἢ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ οὐκέτι τὸ τῆς βουλήσεως τοῦ λυπεῖν, ἀλλὰ ποιεῖ τι ἕτερον, δι' οὗ λυπεῖ, ὃ ἐν τῷ λυπησομένῳ γενόμενον ἓν ὂν καὶ ταὐτὸν πεποίηκεν ἄλλο, τὸ λυπεῖσθαι. Τί οὖν αὐτὸ τὸ ἓν γενόμενον, πρὶν καὶ λύπην ποιῆσαι, *[45]* ἢ ὅλως λύπην οὐκ ἐμποιοῦν, οὐ πάθος ἐστὶ τοῦ εἰς ὄν, οἷον τὸ ἀκοῦσαι; Ἢ οὐ πάθος τὸ ἀκοῦσαι οὐδ' ὅλως τὸ αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ τὸ λυπηθῆναί ἐστι γενέσθαι ἐν πάθει, ὃ μὴ ἀντίθετον τῷ ποιῆσαι.

20. Ἀλλ' ἔστω μὴ ἀντίθετον· ὅμως δὲ ἕτερον ὂν τοῦ ποιεῖν οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει τῇ ποιήσει. Ἤ, εἰ κινήσεις ἄμφω, ἐν τῷ αὐτῷ, οἷον ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν. Ἆρ' οὖν, ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ ποιοῦν<τος> ἴῃ ἡ ἀλλοίωσις, *[5]* ποίησις[a] καὶ τὸ ποιεῖν ἀπαθοῦς αὐτοῦ ὄντος; Ἢ ἐὰν μὲν ἀπαθὴς ᾖ, ἐν τῷ ποιεῖν ἔσται, ἐὰν δὲ ἐνεργῶν εἰς ἄλλον, οἷον τύπτων, καὶ πάσχῃ, οὐκέτι ποιεῖ. Ἢ οὐδὲν κωλύει ποιοῦντα καὶ πάσχειν. Εἰ οὖν κατ' αὐτὸ[b] τὸ πάσχειν, οἷον τὸ τρίβειν, διὰ τί ποιεῖν μᾶλλον ἢ πάσχειν; Ἤ, ὅτι ἀντιτρίβεται, *[10]* καὶ πάσχει. Ἆρ' οὖν, ὅτι ἀντικινεῖται, καὶ δύο κινήσεις φήσομεν περὶ αὐτόν; Καὶ πῶς δύο; Ἀλλὰ μία. Καὶ πῶς ἡ αὐτὴ καὶ ποίησις καὶ πεῖσις; Καὶ οὕτω[c] μὲν ποίησις τῷ ἀπ' ἄλλου, εἰς ἄλλον δὲ πεῖσις ἡ αὐτὴ οὖσα. Ἀλλὰ ἄλλην φήσομεν; Καὶ πῶς ἄλλο τι διατίθησι τὸν *[15]* πάσχοντα ἀλλοιοῦσα καὶ ὁ ποιῶν ἀπαθὴς ἐκείνου; Πῶς γὰρ ἂν πάθοι ὃ ποιεῖ ἐν ἄλλῳ; Ἆρ' οὖν τὸ ἐν ἄλλῳ τὴν κίνησιν εἶναι ποιεῖ τὸ πάσχειν, ὃ ἦν οὐ πάσχειν κατὰ τὸν ποιοῦντα; Ἀλλ' εἰ τὸ μὲν λευκαίνει ὁ λόγος ὁ τοῦ κύκνου, ὁ δὲ λευκαίνεται ὁ γιγνόμενος κύκνος, πάσχειν φήσομεν ἰόντα εἰς *[20]* οὐσίαν; Εἰ δὲ καὶ ὕστερον λευκαίνοιτο γενόμενος; Καὶ εἰ τὸ μὲν αὔξοι, τὸ δὲ αὔξοιτο, τὸ αὐξόμενον

l'inverso, come l'esser-bruciato è il passivo di bruciare[72]; il patire risulta cioè dall'unità «bruciare-esser bruciato»: è un fatto in sé che vien dopo, sia esso dolore o altra cosa, come, per esempio, l'esser consumato.

Che diremo se uno agisse con l'intenzione di far soffrire? In questo caso colui che agisce *[40]* e colui che soffre sono distinti, anche se l'uno e l'altro derivano da un unico atto.

Nell'atto però non è più contenuta l'intenzione di far soffrire, ma esso produce un effetto ulteriore che fa soffrire e che si effettua, uno e identico, in colui che soffrirà e crea una cosa nuova, la sensazione di dolore.

Come? Questo evento che è diventato unitario, prima ancora di produrre dolore *[45]* o addirittura senza produrne affatto, non è passione di colui in cui avviene, come, per esempio, l'udire?

No, l'udire non è passione, né è passione, in generale, il percepire; soffrire, invece, vuol dire entrare in una passione che non è soltanto l'inverso dell'agire.

20. *[Il movimento può essere insieme azione e passione?]*

Ammettiamo pure che la passione non sia l'inverso dell'agire e che tuttavia, essendo diversa dall'agire, non sia dello stesso genere dell'agire. È perché, essendo entrambi movimento, appartengono allo stesso genere; come, per esempio, è movimento l'alterazione qualitativa[73]. Ma se l'alterazione deriva dalla qualità, *[5]* azione ed agire avranno luogo mentre l'agente resta impassibile?

Qualora egli sia impassibile, egli è tutto nell'agire; ma se, agendo su un'altra cosa, – battendo, per esempio – patisca anche lui, egli non agisce più. Però, nulla impedisce che anche colui che agisce patisca.

Se dunque nello stesso agire si produce il patire – per esempio, quando si strofina – perché sarebbe questo un agire piuttosto che un patire?

Certamente, poiché egli è strofinato di rimando *[10]* e patisce perciò anche lui. E allora, a causa di questa reazione, diremo che anche in lui ci sono due movimenti? Ma perché due? No, è uno solo. Ma come uno stesso movimento può essere azione e passione? È azione perché proviene da un altro, è passione perché, egli stesso, agisce su un altro. O diremo che si tratta di un altro movimento? E come un movimento di alterazione *[15]* renderà diverso il paziente, e colui che lo produce rimarrà senza patire? Come infatti potrebbe essere passivo chi agisce su un altro? È forse sufficiente che un movimento si produca in un altro perché sia una passione, mentre per l'agente non è affatto una passione? Se la ragione formale del cigno lo rende bianco e il cigno si fa bianco sin dalla nascita, diremo che patisce mentre procede verso *[20]* la sua essenza? Ma se diventa bianco anche dopo la nascita, e se una cosa fa

πάσχειν; Ἢ μόνον ἐν τῷ ποιῷ τὴν πεῖσιν; Ἀλλ' εἰ τὸ μὲν καλὸν ποιοῖ, τὸ δὲ καλλύνοιτο, τὸ καλλυνόμενον πάσχειν; Εἰ οὖν τὸ καλλῦνον χεῖρον γίγνοιτο ἢ καὶ ἀφανίζοιτο, οἷον ὁ καττίτερος, *[25]* τὸ δὲ βέλτιον γίγνοιτο, ὁ χαλκός, πάσχειν τὸν χαλκὸν φήσομεν, τὸν δὲ ποιεῖν; Τὸν δὲ μανθάνοντα πῶς πάσχειν τῆς τοῦ ποιοῦντος ἐνεργείας εἰς αὐτὸν ἰούσης; Ἢ πάθησις πῶς ἂν εἴη μία γε οὖσα; Ἀλλ' αὕτη μὲν οὐ πάθησις, ὁ δὲ ἔχων πάσχων ἔσται τοῦ πάσχειν τινὸς λαμβανομένου[d]· *[30]* οὐδὲ γὰρ τῷ μὴ ἐνηργηκέναι αὐτόν· οὐ γὰρ τὸ μανθάνειν ὥσπερ τὸ πληγῆναι ἐν ἀντιλήψει ὂν καὶ γνωρίσει, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὁρᾶν.

21. Τίνι οὖν γνωριοῦμεν τὸ πάσχειν; Οὐ γὰρ δὴ τῇ ἐνεργείᾳ τῇ παρ' ἄλλου, εἰ ὁ τὴν ἐνέργειαν παραδεξάμενος αὐτοῦ ἐποιήσατο διαδεξάμενος. Ἀλλ' ἆρα ὅπου μὴ ἐνέργεια, πεῖσις δὲ μόνον; Τί οὖν, εἰ κάλλιον γίγνοιτο, ἡ δὲ ἐνέργεια *[5]* τὸ χεῖρον ἔχοι; Ἢ εἰ κατὰ κακίαν ἐνεργοῖ τις καὶ ἄρχοι εἰς ἄλλον ἀκολάστως; Ἢ οὐδὲν κωλύει ἐνέργειαν εἶναι φαύλην καὶ πεῖσιν καλήν. Τίνι οὖν διοριοῦμεν; Ἆρα τῷ τὸ μὲν εἰς ἄλλον παρ' αὐτοῦ, τὸ δὲ ἀφ' ἑτέρου ἐν ἄλλῳ τὸ πάσχειν[a]. Τί οὖν, εἰ ἐξ αὐτοῦ μέν, μὴ εἰς ἄλλον δέ, οἷον τὸ νοεῖν, τὸ *[10]* δοξάζειν; Τὸ δὲ θερμανθῆναι παρ' αὐτοῦ διανοηθέντος ἢ θυμωθέντος ἐκ δόξης μηδενὸς ἔξωθεν προσελθόντος. Ἢ[b] τὸ μὲν ποιεῖν, εἴτε[c] ἐν αὐτῷ εἴτε εἰς ἄλλον τι ὄν, κίνημα ἐξ αὐτοῦ[d]. Ἡ οὖν ἐπιθυμία τί καὶ πᾶσα ὄρεξις, εἰ ἡ ὄρεξις κινεῖται ἀπὸ τοῦ ὀρεκτοῦ; Εἰ μή τις μὴ προσποιοῖτο ἀφ' οὗ *[15]* κεκίνηται, ὅτι δὲ μετ' ἐκεῖνο ἐγήγερται. Τί οὖν διαφέρει τοῦ πεπλῆχθαι ἢ ὠσθέντα κατενεχθῆναι; Ἀλλ' ἆρα διαιρετέον τὰς ὀρέξεις λέγοντα τὰς μὲν ποιήσεις, ὅσαι νῷ ἑπόμεναι, τὰς δὲ ὁλκὰς οὔσας πείσεις, τὸ δὲ πάσχειν οὐ τῷ παρ' ἑτέρου ἢ παρ' ἑαυτοῦ – σαπείη γὰρ ἄν τι ἐν ἑαυτῷ – ἀλλ' *[20]* ὅταν μηδὲν συμβαλλόμενον αὐτὸ ὑπομείνῃ ἀλλοίωσιν τὴν μὴ εἰς οὐσίαν ἄγουσαν, ἥτις ἐξίστησι πρὸς τὸ χεῖρον ἢ μὴ πρὸς τὸ βέλτιον, τὴν τοιαύτην ἀλλοίωσιν πεῖσιν καὶ τὸ πάσχειν ἔχειν; Ἀλλ' εἰ τὸ θερμαίνεσθαι θερμότητά ἐστιν ἴσχειν, εἴη δὲ τῷ μὲν εἰς οὐσίαν συντελοῦν, τῷ δὲ μή, τὸ *[25]* αὐτὸ πάσχειν καὶ οὐ πάσχειν ἔσται. Καὶ πῶς οὐ τὸ θερμαίνεσθαι

crescere un'altra, diremo che quella che è cresciuta patisce? O diremo che la passione è soltanto nella qualità? Se una cosa produce bellezza e un'altra ne viene abbellita, diremo che la cosa abbellita patisce?[74] Se la cosa che produce bellezza decade o addirittura scompare, come avviene dello stagno *[25]* dopo che il bronzo, che vale di più, si è formato, diremo che il bronzo patisce e lo stagno agisce? E come possiamo affermare che il discente patisca mentre passa in lui l'atto dell'agente? Come ci sarebbe passione se quell'atto è unico? Ma la passività non è l'atto; sarà passivo solo chi lo riceve. *[30]* Ma come è inteso allora il patire? Non certo nel senso che il discente non abbia compiuto la sua opera: poiché l'imparare non è come essere percosso, ma consiste nell'apprendere e nel conoscere, come il vedere.

21. *[Il «patire»]*

Ma come, allora, potremo riconoscere il patire? Non perché l'atto provenga da un altro, se colui che riceve l'atto lo fa proprio e gli vien dietro. Forse il patire è soltanto là dove non c'è atto ma solo passione?

Che cosa vuol dire che il paziente diventa più bello e l'atto *[5]* peggiora? E se uno agisce con cattiveria e domina sull'altro senza alcun ritegno? Nulla impedisce che l'atto sia malvagio e la passione bella. Come dunque la distingueremo? Forse perché l'agire opera, di per sé, su un altro, mentre il patire passa da uno a un altro? Ma che dire allora di quella forza che proviene sì da un soggetto ma non passa in un altro, come il pensare, *[10]* l'opinare? Non ci accendiamo forse da noi stessi per un pensiero o per un momento di collera causato da un giudizio, senza che nulla sia intervenuto dal di fuori? E l'agire – sia che resti nel soggetto o passi in un altro – non è forse il movimento che viene da lui stesso? Che cosa è allora il desiderio e la tendenza in generale? La tendenza è eccitata dal suo oggetto, a meno che non si guardi a ciò da cui *[15]* venne l'eccitazione, poiché si è destata soltanto dopo quell'oggetto[75]. Ma allora, in che differisce la tendenza da un colpo ricevuto o da un urto che ci fa cadere?

Forse bisogna distinguere le tendenze chiamando «azioni» quelle che derivano dall'intelligenza e «passioni» quelle che ci trascinano verso il basso? E poi, il patire non si riconosce perché provenga da una cosa esterna o da se stessa (potrebbe agire infatti anche in se stessa), ma *[20]* solo quando un essere, senza contribuirvi affatto, subisce un'alterazione che non agisce sulla sua essenza ma la conduce a uno stato peggiore, o, comunque, non migliore; in una tale alterazione noi troviamo la passione e il patire. Ma se l'essere riscaldato vuol dire ricevere calore – e ciò contribuisce talvolta all'essenza e talvolta no – *[25]* allora «patire» e «non-patire» saranno la stessa cosa. Come non ammettere che l'essere riscaldato è duplice? L'essere riscaldato, se

διττόν; Ἢ τὸ θερμαίνεσθαι, ὅταν εἰς οὐσίαν συντελῇ, καὶ τότε ἄλλου πάσχοντος εἰς οὐσίαν συντελέσει, οἷον θερμαινομένου τοῦ χαλκοῦ καὶ πάσχοντος, ἡ δὲ οὐσία ὁ ἀνδριάς, ὃς οὐκ αὐτὸς ἐθερμαίνετο, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. *[30]* Εἰ οὖν καλλίων ὁ χαλκὸς ἀπὸ τοῦ θερμαίνεσθαι ἢ κατὰ τὸ θερμαίνεσθαι, οὐδὲν κωλύει πάσχειν λέγειν· διττὸν γὰρ εἶναι τὸ πάσχειν, τὸ μὲν ἐν τῷ χεῖρον γίγνεσθαι, τὸ δ' ἐν τῷ βέλτιον, ἢ οὐδέτερον.

22. Οὐκοῦν γίγνεται τὸ πάσχειν τῷ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν [τὴν ἀλλοίωσιν] τὴν κατὰ τὸ ἀλλοιοῦσθαι ὁπωσοῦν· καὶ τὸ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἐν αὐτῷ κίνησιν τὴν ἀπόλυτον παρ' αὐτοῦ ἢ τὴν τελευτῶσαν εἰς ἄλλο ἀπ' αὐτοῦ, ὁρμωμένην ἀπὸ τοῦ λεγομένου *[5]* ποιεῖν. Καὶ κίνησις μὲν ἐπ' ἀμφοῖν, ἡ δὲ διαφορὰ ἡ διαιροῦσα τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν τὸ μὲν ποιεῖν, καθόσον ποιεῖν, ἀπαθὲς τηροῦσα, τὸ δὲ πάσχειν ἐν τῷ διατίθεσθαι ἑτέρως ἢ πρότερον εἶχε, τῆς τοῦ πάσχοντος οὐσίας οὐδὲν εἰς οὐσίαν προσλαμβανούσης, ἀλλὰ ἄλλου ὄντος τοῦ πάσχοντος, *[10]* ὅταν τις οὐσία γίνηται. Γίνεται τοίνυν τὸ αὐτὸ ἐν σχέσει τινὶ ποιεῖν, ἐν ἄλλῃ δὲ πάσχειν· παρὰ μὲν γὰρ τῷδε θεωρούμενον ποιεῖν ἔσται, κίνησις οὖσα ἡ αὐτή, παρὰ δὲ τῷδε πάσχειν, ὅτι τάδε οὗτος διατίθεται· ὥστε κινδυνεύειν ἄμφω πρός τι εἶναι, ὅσα τοῦ ποιεῖν πρὸς τὸ πάσχειν, εἰ μὲν παρὰ *[15]* τούτῳ τὸ αὐτό, ποιεῖν, εἰ δὲ παρὰ τῷδε, πάσχειν. Καὶ θεωρούμενον ἑκάτερον οὐ καθ' αὐτό, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος· οὗτος κινεῖ καὶ οὗτος κινεῖται, καὶ δύο κατηγορίαι ἑκάτερον· καὶ οὗτος δίδωσι τῷδε κίνησιν, οὗτος δὲ λαμβάνει, ὥστε λῆψις καὶ δόσις καὶ πρός τι. *[20]* Ἢ εἰ ἔχει ὁ λαβών, ὥσπερ λέγεται ἔχειν χρῶμα, διὰ τί οὐ καὶ ἔχει κίνησιν; Καὶ ἡ ἀπόλυτος κίνησις, οἷον ἡ τοῦ βαδίζειν, ἔχει βάδισιν, καὶ ἔχει δὲ νόησιν. Ἐπισκεπτέον δέ, εἰ τὸ προνοεῖν ποιεῖν, εἰ καὶ τὸ προνοίας τυγχάνειν πάσχειν· εἰς ἄλλο γὰρ καὶ περὶ ἄλλου ἡ πρόνοια. Ἢ οὐδὲ τὸ προνοεῖν *[25]* ποιεῖν, καὶ εἰ περὶ ἄλλου τὸ νοεῖν, ἢ ἐκεῖνο πάσχειν. Ἢ οὐδὲ τὸ νοεῖν ποιεῖν—οὐ γὰρ εἰς αὐτὸ τὸ νοούμενον, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ—οὐδὲ ποίησις ὅλως. Οὐδὲ δεῖ πάσας ἐνεργείας ποιήσεις λέγειν οὐδὲ ποιεῖν τι· κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἡ ποίησις. Τί οὖν; εἰ βαδίζων ἴχνη εἰργάσατο, οὐ λέγομεν *[30]* πεποιηκέναι; Ἀλλ' ἐκ τοῦ εἶναι αὐτὸν ἄλλο τι. Ἢ ποιεῖν κατὰ συμβεβηκὸς καὶ

contribuisce all'essenza, può contribuire all'essenza anche quando il soggetto è diverso: per esempio, è perché il bronzo viene riscaldato e patisce che l'essenza, cioè la statua, esiste, ma la statua, in quanto tale, era riscaldata solo accidentalmente. *[30]* Ma anche se il bronzo è diventato più bello dopo esser stato riscaldato e a causa del riscaldamento, nulla impedisce di dire che esso patisca; poiché il patire è duplice: l'uno, quando si diventa peggiore, l'altro quando si diventa migliore, oppure né questo né quello.

22. *[Ancora sul «patire»]*

Dunque un essere patisce perché porta in sé un movimento che corrisponde, in qualche modo, a un'alterazione; l'agire consiste, allora, nell'avere in sé un movimento che nasce di per sé o nell'avere un movimento che comincia da quello che vien detto agente e finisce in un termine diverso. *[5]* Il movimento è in ambedue; ma l'agire si differenzia dal patire perché l'agire, in quanto agire, si conserva esente da passione, mentre il patire consiste in un mutamento di stato del paziente senza che l'essenza del paziente ne tragga alcun vantaggio per sé; anzi, *[10]* qualora nasca una certa essenza, colui che patisce è qualche cosa di diverso. Cioè, la stessa cosa può agire in un certo rapporto e patire in un altro; in un essere è agire, in un altro è patire, poiché questi esseri sono disposti in tal modo da sembrare dei relativi, pur essendo il movimento sempre lo stesso. Poiché l'agire è relativo al patire, la stessa cosa che in questo *[15]* è patire, in quello è agire[76], e ciascuno non è considerato a parte, ma l'agente col paziente, e viceversa: «un essere muove e un altro è mosso» e l'uno e l'altro fanno due categorie; e anche: «questo trasmette a un altro un movimento, e questo lo riceve», e qui il ricevere e il dare sono anch'essi un relativo. *[20]* Oppure, se chi ha ricevuto «ha» – come si dice «avere un colore» –, perché non deve avere anche un movimento? E lo stesso si dica del movimento sciolto, come quello del camminare: «egli ha un cammino», e anche, «egli ha un pensiero».

Bisogna esaminare se il prevedere sia un agire e se partecipare della preveggenza sia un patire, poiché la preveggenza riguarda un altro e si riferisce a un altro. Nemmeno il prevedere *[25]* è un agire, anche se questo pensare riguarda un altro, né l'essere-pensato è un patire. Ma nemmeno il pensare è un agire, poiché il pensiero non opera sul pensato ma intorno al pensato; non è affatto un'azione; né dobbiamo chiamare «azioni» tutti gli atti e dire che fanno qualcosa: l'azione è solo accidentale.

Ma come? Se camminando si lasciano delle tracce, non diremo *[30]* questo un agire?

Certamente, ma è perché chi cammina è anche qualcosa d'altro. Qui l'agire è accidentale e l'atto è anch'esso accidentale, poiché non mirava

τὴν ἐνέργειαν κατὰ συμβεβηκός, ὅτι μὴ πρὸς τοῦτο ἑώρα· ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων ποιεῖν λέγομεν, οἷον τὸ πῦρ θερμαίνειν καὶ «ἐνήργησε τὸ φάρμακον». Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἅλις.

23. Περὶ δὲ τοῦ ἔχειν, εἰ τὸ ἔχειν πολλαχῶς, διὰ τί οὐ πάντες οἱ τρόποι τοῦ ἔχειν εἰς ταύτην τὴν κατηγορίαν ἀναχθήσονται; Ὥστε καὶ τὸ ποσόν, ὅτι ἔχει μέγεθος, καὶ τὸ ποιόν, ὅτι ἔχει χρῶμα, καὶ ὁ πατὴρ καὶ τὰ τοιαῦτα, ὅτι *[5]* ἔχει υἱόν, καὶ ὁ υἱός, ὅτι ἔχει πατέρα, καὶ ὅλως κτήματα. Εἰ δὲ τὰ μὲν ἄλλα ἐν ἐκείναις, ὅπλα δὲ καὶ ὑποδήματα καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα, πρῶτον μὲν ζητήσειεν ἄν τις, διὰ τί, καὶ διὰ τί ἔχων μὲν αὐτὰ μίαν ἄλλην κατηγορίαν ποιεῖ, καίων δὲ ἢ τέμνων ἢ κατορύττων ἢ ἀποβάλλων οὐκ ἄλλην ἢ ἄλλας; *[10]* Εἰ δ' ὅτι περίκειται, κἂν ἱμάτιον κέηται ἐπὶ κλίνης, ἄλλη κατηγορία ἔσται, κἂν κεκαλυμμένος ᾖ τις. Εἰ δὲ κατὰ τὴν κάθεξιν αὐτὴν καὶ τὴν ἕξιν, δηλονότι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ‹αὖ τὰ› κατὰ τὸ ἔχειν λεγόμενα καὶ εἰς ἕξιν [αὐτά], ὅπου ποτὲ ἡ ἕξις, ἀνακτέον· οὐ γὰρ διοίσει κατὰ τὸ ἐχόμενον. *[15]* Εἰ μέντοι ποιότητα ἔχειν οὐ δεῖ λέγειν, ὅτι ἤδη ποιότης εἴρηται, οὐδὲ ποσότητα ἔχειν, ὅτι ποσότης, οὐδὲ μέρη ἔχειν, ὅτι οὐσία εἴρηται, διὰ τί δὲ ὅπλα ἔχειν εἰρημένης οὐσίας, ἐν ᾗ ταῦτα; Οὐσία γὰρ ὑπόδημα καὶ ὅπλα. Πῶς δ' ὅλως ἁπλοῦν καὶ μιᾶς κατηγορίας «ὅδε ὅπλα ἔχει»; τοῦτο *[20]* γὰρ σημαίνει τὸ ὡπλίσθαι. Ἔπειτα πότερον ἐπὶ ζῶντος μόνον ἢ κἂν ἀνδριὰς ᾖ, ὅτῳ ταῦτα; Ἄλλως γὰρ ἑκάτερον ἔχειν δοκεῖ καὶ ἴσως ὁμωνύμως· ἐπεὶ καὶ τὸ «ἕστηκεν» ἐπ' ἀμφοῖν οὐ ταὐτόν. Ἔτι καὶ τὸ ἐν ὀλίγοις πῶς εὔλογον ἔχειν κατηγορίαν γενικὴν ἄλλην;

24. Ἐπὶ δὲ τοῦ κεῖσθαι – ἐν ὀλίγοις καὶ αὐτὸ ὂν – ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι, καίτοι οὐ κεῖσθαι ἁπλῶς λεγομένων, ἀλλὰ «πῶς κεῖνται» καὶ «κεῖται ἐν σχήματι τοιῷδε». Καὶ τὸ μὲν σχῆμα ἄλλο· τοῦ δὲ κεῖσθαι τί ἄλλο σημαίνοντος ἢ *[5]* «ἐν τόπῳ ἐστίν», εἰρημένου τοῦ

a lasciar tracce; anche degli esseri inanimati diciamo che agiscono, come diciamo, ad esempio, che il fuoco riscalda e che la medicina ha avuto il suo effetto. Ma su questo s'è parlato abbastanza.

23. *[L'«avere»]*

Ma, riguardo all'avere[77], se l'avere si prende in più sensi, perché non riporteremo tutti i modi dell'avere a questa categoria? Vi si riporterà anche la quantità perché «ha» grandezza, e la qualità perché «ha» colore, e il padre – e simili – perché *[5]* «ha» un figlio, e il figlio perché «ha» il padre e, in generale, tutte le cose che indicano possesso. Se si fanno rientrare le altre cose nelle categorie già viste e si mettono nella categoria dell'avere solo le armi, le calzature e tutto ciò che riguarda il corpo, bisogna anzitutto domandarsi perché. E poi, perché chi possiede queste cose ne fa una categoria a sé, mentre chi brucia, taglia, sotterra, perde, non ne fa un'altra o molte altre? *[10]* Se è perché queste cose si indossano, allora ci sarà un'altra categoria per il mantello che si trovi sul letto[78], o se uno sia lì tutto ravvolto.

Ma se l'«avere» si intende come possesso e comportamento, è evidente che anche tutte le altre cose che significano l'avere vanno riportate al comportamento, ovunque esso sia; poiché allora non ci saranno più differenze su ciò che si possiede. *[15]*

Ma se non si deve dire «aver qualità» poiché si è già detto fin troppo dicendo qualità, allora nemmeno dovremmo dire «aver quantità», poiché basta la categoria della quantità, o «aver parti» poiché così si afferma la categoria dell'essenza; perché allora dovrebbe valere come categoria «aver le armi», una volta che si è già l'essenza nella quale esse rientrano? Calzari e armi, infatti, sono «essenza». Ma come, in generale, l'espressione «costui ha le sue armi» è semplice e designa una sola categoria? Essa *[20]* vuol dire semplicemente «essere armato»! E poi, questa espressione vale soltanto per un vivente o anche per una statua che sia armata? Perché, in ciascuno dei due casi, «avere» ha un senso diverso e soltanto la parola è in comune; anche la espressione «si è alzato» non ha nei due casi lo stesso significato. E finalmente, ciò che si riscontra in pochi casi come può avere, logicamente, una nuova categoria?

24. *[Il «giacere»]*

Quanto al «giacere», anch'esso si applica a pochi casi, come essere coricato ed essere seduto; eppure il giacere non si dice da solo[79], ma si dice «essi giacciono in un certo modo» e «egli giace in un certo atteggiamento». Anche l'atteggiamento è già una cosa diversa; e poi, se il giacere vuol dire soltanto che *[5]* «uno si trova in un luogo», una volta

σχήματος καὶ τοῦ τόπου, τί δεῖ εἰς ἓν δύο κατηγορίας συνάπτειν; Ἔπειτα, εἰ μὲν τὸ «κάθηται» ἐνέργειαν σημαίνει, ἐν ταῖς ἐνεργείαις τακτέον, εἰ δὲ πάθος, ἐν τῷ πεπονθέναι ἢ πάσχειν. Τὸ δὲ «ἀνάκειται» τί ἄλλο ἢ «ἄνω κεῖται», ὥσπερ καὶ τὸ «κάτω κεῖται» ἢ «μεταξὺ *[10]* κεῖται». Διὰ τί[a] δὲ ἀνακλίσεως οὔσης ἐν τῷ πρός τι οὐχὶ καὶ ὁ ἀνακείμενος ἐκεῖ; Ἐπεὶ καὶ τοῦ δεξιοῦ ὄντος ἐκεῖ καὶ ὁ δεξιὸς ἐκεῖ καὶ ὁ ἀριστερός. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τούτων.

25. Πρὸς δὲ τοὺς τέτταρα τιθέντας καὶ τετραχῶς διαιροῦντας εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα, καὶ κοινόν τι ἐπ' αὐτῶν τιθέντας καὶ ἑνὶ γένει περιλαμβάνοντας τὰ πάντα, ὅτι μὲν κοινόν τι καὶ *[5]* ἐπὶ πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι, πολλὰ ἄν τις λέγοι. Καὶ γὰρ ὡς ἀσύνετον αὐτοῖς καὶ ἄλογον τὸ τὶ τοῦτο καὶ οὐκ ἐφαρμόττον ἀσωμάτοις καὶ σώμασι. Καὶ διαφορὰς οὐ καταλελοίπασιν, αἷς τὸ τὶ διαιρήσουσι. Καὶ τὸ τὶ τοῦτο ἢ ὂν ἢ μὴ ὄν ἐστιν· εἰ μὲν οὖν ὄν, ἕν τι τῶν εἰδῶν ἐστιν· εἰ δὲ *[10]* μὴ ὄν, ἔστι τὸ ὂν μὴ ὄν. Καὶ μυρία ἕτερα. Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ παρόντι ἐατέον, αὐτὴν δὲ τὴν διαίρεσιν ἐπισκεπτέον. Ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες τὴν πρώτην αὐτοῖς δοκοῦσαν ἀρχὴν συντάττουσι τοῖς μετὰ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν. *[15]* Καὶ πρῶτον μὲν τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον εἰς ἓν ἄγουσιν, οὐχ οἷόν τε ὂν ἐν γένει τῷ αὐτῷ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον εἶναι. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον, τὸ ὕστερον παρὰ τοῦ προτέρου λαμβάνει τὸ εἶναι, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος τὸ ἴσον εἰς τὸ εἶναι ἕκαστον *[20]* ἔχει παρὰ τοῦ γένους, εἴπερ τοῦτο δεῖ γένος εἶναι τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον· ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ φήσουσι παρὰ τῆς ὕλης, οἶμαι, τοῖς ἄλλοις τὸ εἶναι ὑπάρχειν. Ἔπειτα τὸ ὑποκείμενον ἓν ἀριθμοῦντες οὐ τὰ ὄντα ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ' ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι· διαφέρει δὲ *[25]* ἀρχὰς λέγειν καὶ αὐτά. Εἰ δὲ ὂν μὲν μόνον τὴν ὕλην φήσουσι, τὰ δ' ἄλλα πάθη τῆς ὕλης, οὐκ ἐχρῆν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων ἕν τι γένος προτάττειν· μᾶλλον δ' ἂν βέλτιον αὐτοῖς ἐλέγετο, εἰ τὸ μὲν οὐσίαν, τὰ δ' ἄλλα πάθη, καὶ διῃροῦντο ταῦτα. Τὸ δὲ καὶ λέγειν τὰ μὲν ὑποκείμενα, τὰ *[30]* δὲ τὰ ἄλλα, ἑνὸς ὄντος τοῦ ὑποκειμένου καὶ διαφορὰν οὐκ ἔχοντος, ἀλλ' ἢ τῷ μεμερίσθαι,

che si sia detto l'atteggiamento e il luogo, perché ridurre ad una due categorie? E poi, se l'espressione «è seduto» designa un atto, essa va posta fra le attività; ma se è una passione, va posta nell'aver patito o nel patire. E ancora: «è elevato», che altro vuol dire se non che «è in alto», come «sta giù» o «è in mezzo»[80]? *[10]* E se l'«essere coricato» rientra nel «relativo», perché non vi rientra anche «colui che si è coricato»? Nel letto infatti c'è il posto di destra, e c'è anche chi sta a destra e chi sta a sinistra. Ma su questo basti così.

25. *[Le quattro categorie degli Stoici]*

Contro coloro <gli Stoici> che ammettono quattro categorie e dividono le cose in «substrati», «qualità», «modalità» e «modi di essere relativi» e pongono al di sopra di tutte un «qualcosa» in comune[81], *[5]* comprendendole tutte in un genere unico, poiché di questo qualcosa in comune e al di sopra di tutte le cose fanno un genere unico, molte cose ci sarebbero da dire. Questo «qualcosa» è infatti incomprensibile e impensabile anche per loro e non conviene né agli esseri incorporei né ai corpi[82]; ed essi non hanno precisato alcuna differenza, in base alla quale farne una suddivisione. E poi, questo qualcosa è o essere o non-essere; ora, se è essere, è una delle sue specie; se *[10]* è non-essere, è ciò che non è – e mille altre assurdità. Ma queste lasciamole da parte per ora ed esaminiamo la divisione in se stessa.

Quando pongono i «substrati» al primo posto e mettono la materia per prima al di sopra di tutto, essi mettono quello che è per loro il principio primo sullo stesso piano delle cose che vengono dopo di esso[83]. *[15]* In tal modo riducono anzitutto ad una sola unità le cose superiori e le cose inferiori, mentre invece è impossibile che l'anteriore sia dello stesso genere del posteriore[84]. Infatti, dove c'è un anteriore e un posteriore, il posteriore trae il suo essere dall'anteriore, mentre nelle cose che cadono sotto lo stesso genere, ciascuna *[20]* trae dal genere, per il suo essere, una parte eguale, purché il genere sia necessariamente quello in cui è predicata l'essenza della specie: poiché io credo che essi stessi debbano dire che dalla materia deriva l'essere alle altre cose.

E poi, quando contano come «uno» il substrato, essi non fanno una enumerazione degli esseri ma una ricerca dei principi; ma passa una bella differenza *[25]* fra parlare di principi e parlare di esseri! Che se vogliono affermare che l'unico essere è la materia e tutte le altre cose sono affezioni della materia[85], non bisognava allora cominciare con un genere unico sia per il genere sia per le altre cose; sarebbe stato meglio che distinguessero fra materia e affezioni e poi suddividessero queste ultime.

Ma è assurdo dire che da una parte ci sono i substrati e dall'altra *[30]* le altre cose, quando il substrato è unico e non ammette alcuna

ὥσπερ ὄγκον εἰς μέρη—καίτοι οὐδὲ μεμερίσθαι τῷ συνεχῆ λέγειν τὴν οὐσίαν—βέλτιον λέγειν ἦν «τὸ μὲν ὑποκείμενον.»

26. Ὅλως δὲ τὸ προτάττειν ἁπάντων τὴν ὕλην, ὃ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ μὴ ἐνέργειαν πρὸ δυνάμεως τάττειν, παντάπασιν ἀτοπώτατον. Οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ δυνάμει εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν ποτε τάξεως ἀρχὴν ἔχοντος ἐν τοῖς οὖσι τοῦ δυνάμει· οὐ *[5]* γὰρ δὴ αὐτὸ ἑαυτὸ ἄξει, ἀλλὰ δεῖ ἢ πρὸ αὐτοῦ εἶναι τὸ ἐνεργείᾳ καὶ οὐκέτι τοῦτο ἀρχή, ἤ, εἰ ἅμα λέγοιεν, ἐν τύχαις θήσονται τὰς ἀρχάς. Ἔπειτα, εἰ ἅμα, διὰ τί οὐκ ἐκεῖνο προτάττουσι; Καὶ διὰ τί τοῦτο μᾶλλον ὄν, ἡ ὕλη, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο; Εἰ δὲ ὕστερον ἐκεῖνο, πῶς; Οὐ γὰρ δὴ ἡ ὕλη τὸ εἶδος *[10]* γεννᾷ, ἡ ἄποιος τὸ ποιόν, οὐδ' ἐκ τοῦ δυνάμει ἐνέργεια· ἐνυπῆρχε γὰρ ἂν τὸ ἐνεργείᾳ, καὶ οὐχ ἁπλοῦν ἔτι. Καὶ ὁ θεὸς δεύτερος αὐτοῖς τῆς ὕλης· καὶ γὰρ σῶμα ἐξ ὕλης ὢν καὶ εἴδους. Καὶ πόθεν αὐτῷ τὸ εἶδος; Εἰ δὲ καὶ ἄνευ τοῦ ὕλην ἔχειν ἀρχοειδὴς ὢν καὶ λόγος, ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός, *[15]* καὶ τὸ ποιητικὸν ἀσώματον. Εἰ δὲ καὶ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶ τὴν οὐσίαν σύνθετος, ἅτε σῶμα ὤν, ἄλλην ὕλην τὴν τοῦ θεοῦ εἰσάξουσιν. Ἔπειτα πῶς ἀρχὴ ἡ ὕλη σῶμα οὖσα; Οὐ γάρ ἐστι σῶμα μὴ οὐ πολλὰ εἶναι· καὶ πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος. Εἰ δὲ ἄλλως τοῦτο σῶμα, ὁμωνύμως λέγουσι *[20]* σῶμα τὴν ὕλην. Εἰ δὲ κοινὸν ἐπὶ σώματος τὸ τριχῇ διαστατόν, μαθηματικὸν λέγουσιν· εἰ δὲ μετὰ ἀντιτυπίας τὸ τριχῇ, οὐχ ἓν λέγουσιν. Ἔπειτα ἡ ἀντιτυπία ποιὸν ἢ παρὰ ποιότητος. Καὶ πόθεν ἡ ἀντιτυπία; Πόθεν δὲ τὸ τριχῇ διαστατὸν ἢ τίς διέστησεν; Οὐ γὰρ ἐν τῷ λόγῳ τοῦ τριχῇ *[25]* διαστατοῦ ἡ ὕλη, οὐδ' ἐν τῷ τῆς ὕλης τὸ τριχῇ διαστατόν. Μετασχοῦσα τοίνυν μεγέθους οὐκέτ' ἂν ἁπλοῦν εἴη. Ἔπειτα πόθεν ἡ ἕνωσις; Οὐ γὰρ δὴ αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ[a] μετοχῇ ἑνότητος. Ἐχρῆν δὴ λογίσασθαι ὡς οὐκ ἔστι δυνατὸν προτάττειν ἁπάντων ὄγκον, ἀλλὰ τὸ ἄογκον καὶ τὸ ἕν, καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς *[30]* ἀρξαμένους εἰς τὰ πολλὰ τελευτᾶν, καὶ ἐξ ἀμεγέθους εἰς μεγέθη, εἴ γε οὐκ ἔστι πολλὰ εἶναι μὴ ἑνὸς ὄντος, οὐδὲ μέγεθος μὴ ἀμεγέθους· εἴ γε τὸ μέγεθος

differenza se non quella che proviene da una divisione, come quella di una massa in parti – benché l'affermare la continuità della sostanza non porterebbe a questa divisione–; sarebbe meglio parlare di «substrato».

26. *[Ancora contro gli Stoici]*

In generale, però, è veramente assurdo porre al primo posto ciò che è in potenza e non mettere l'atto prima della potenza[86]. Poiché non è possibile che il potenziale passi all'atto, se il potenziale occupa il primo posto nell'ordine degli esseri: *[5]* esso infatti non vi passerà da sé; ma o prima di esso ci sarà necessariamente l'attuale, e allora il potenziale non è più principio; oppure, se essi diranno che sono simultanei, verranno a porre i principi in balìa del caso. E inoltre, se li dicono simultanei, perché non mettono al primo posto ciò che è in atto? E perché è il potenziale al primo posto e non l'attuale? E se l'attuale è posteriore, come è nato? Non è la materia infatti che genera la forma, *[10]* né l'inqualificato genera il qualificato, né l'atto procede dalla potenza; altrimenti ciò che è in atto sarebbe già nella potenza, e questa allora non sarebbe più semplice[87].

Persino il dio, per loro, viene secondo dopo la materia, poiché egli è un corpo fatto di materia e di forma. Ma donde gli viene la forma? Se egli la possiede anche senza la materia, in quanto appartiene alla specie dei principi ed è ragione incorporea, il dio sarà *[15]* anche principio attivo incorporeo.

Ma se egli, anche senza la materia, è composto nella sua essenza perché è corpo, essi dovrebbero ammettere un'altra materia: la materia divina del dio! E poi, come può essere principio la materia, se è corpo? Un corpo non può non essere molteplice, e ogni corpo è fatto di materia e qualità. E se intendono la materia del corpo in un senso differente, essi chiamano la materia solo per omonimia. *[20]* Ma se dicono che il carattere comune a tutti i corpi è la tridimensionalità, allora parlano del corpo matematico; se poi alla tridimensionalità aggiungono la solidità, ciò che essi definiscono non è più una cosa unica, poiché la solidità è una qualità o deriva dalla qualità. E donde deriva la solidità? E donde la tridimensionalità? E chi ha dato l'estensione allo spazio? La materia non può entrare nella nozione di tridimensionalità, *[25]* né la tridimensionalità nella nozione di materia.

Ora, se la materia partecipa già della grandezza, non è più semplice. E donde deriva l'unione delle sue parti? Poiché il corpo non è unità per se stesso, ma è uno in quanto partecipa dell'unità. Era necessario riflettere che è impossibile dare alla massa il primo posto su tutte le cose, e darlo invece a ciò che è senza massa ed è uno e, partendo dall'uno, *[30]* passare al molteplice e, partendo da ciò che è senza grandezza, passare alla grandezza, poiché non c'è molteplicità se non c'è l'uno, e non c'è

ἓν οὐ τῷ αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ τῷ μετέχειν τοῦ ἓν καὶ κατὰ σύμβασιν. Δεῖ τοίνυν εἶναι τὸ πρώτως καὶ κυρίως πρὸ τοῦ κατὰ σύμβασιν· ἢ πῶς *[35]* ἡ σύμβασις; Καὶ ζητεῖν, τίς ὁ τρόπος τῆς συμβάσεως· τάχα γὰρ ἂν εὗρον τὸ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν. Λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκός, ὃ τῷ μὴ αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ παρ' ἄλλου.

27. Ἐχρῆν δὲ καὶ ἄλλως τηροῦντας τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐν τῷ τιμίῳ μὴ τὸ ἄμορφον μηδὲ τὸ παθητὸν μηδὲ τὸ ζωῆς ἄμοιρον καὶ ἀνόητον καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ ἀόριστον τίθεσθαι ἀρχήν, καὶ τούτῳ ἀναφέρειν καὶ τὴν οὐσίαν. Ὁ *[5]* γὰρ θεὸς αὐτοῖς εὐπρεπείας ἕνεκεν ἐπεισάγεται παρά τε τῆς ὕλης ἔχων τὸ εἶναι καὶ σύνθετος καὶ ὕστερος, μᾶλλον δὲ ὕλη πως ἔχουσα. Ἔπειτα εἰ ὑποκείμενον, ἀνάγκη ἄλλο εἶναι, ὃ ποιοῦν εἰς αὐτὴν ἔξω ὂν αὐτῆς παρέχει αὐτὴν ὑποκεῖσθαι τοῖς παρ' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς αὐτήν. Εἰ δ' *[10]* ἐν τῇ ὕλῃ καὶ αὐτὸς εἴη ὑποκείμενος καὶ αὐτὸς σὺν αὐτῇ γενόμενος, οὐκέτι ὑποκείμενον τὴν ὕλην παρέξεται οὐδὲ μετὰ τῆς ὕλης αὐτὸς ὑποκείμενον· τίνι γὰρ ὑποκείμενα ἔσται οὐκέτι ὄντος τοῦ παρέξοντος ὑποκείμενα αὐτὰ ἁπάντων καταναλωθέντων εἰς τὸ λεγόμενον ὑποκείμενον; Πρός *[15]* τι γὰρ τὸ ὑποκείμενον, οὐ πρὸς τὸ ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ποιοῦν εἰς αὐτὸ κείμενον. Καὶ τὸ ὑποκείμενον ὑπόκειται πρὸς τὸ οὐχ ὑποκείμενον· εἰ τοῦτο, πρὸς τὸ ἔξω, ὥστε παραλελειμμένον ἂν εἴη τοῦτο. Εἰ δὲ οὐδὲν δέονται ἄλλου ἔξωθεν, αὐτὸ δὲ πάντα δύναται γίγνεσθαι σχηματιζόμενον, *[20]* ὥσπερ ὁ τῇ ὀρχήσει πάντα αὐτὸν ποιῶν, οὐκέτ' ἂν ὑποκείμενον εἴη, ἀλλ' αὐτὸ τὰ πάντα. Ὡς γὰρ ὁ ὀρχηστὴς οὐχ ὑποκείμενον τοῖς σχήμασιν – ἐνέργεια γὰρ αὐτοῦ τὰ ἄλλα – οὕτως οὐδὲ ἣν λέγουσιν ὕλην ἔσται τοῖς πᾶσιν ὑποκείμενον, εἰ τὰ ἄλλα παρ' αὐτῆς εἴη· μᾶλλον δὲ οὐδὲ τὰ ἄλλα ὅλως *[25]* ἔσται, εἴ γέ πως ἔχουσα ὕλη τὰ ἄλλα, ὥς πως ἔχων ὁ ὀρχούμενος[a] τὰ σχήματα. Εἰ δὲ τὰ ἄλλα οὐκ ἔσται, οὐδὲ ὅλως ὑποκείμενον αὕτη, οὐδὲ τῶν ὄντων ἡ ὕλη, ἀλλὰ ὕλη μόνον οὖσα τούτῳ αὐτῷ οὐδὲ

grandezza se non c'è l'essere senza grandezza, e anche perché, se la grandezza è unità, non è unità per se stessa ma in quanto partecipa dell'uno e perché le sue parti sono congiunte.

È dunque necessario che l'essere primo ed essenziale esista prima di ciò che dipende da un congiungimento; altrimenti, come sarebbe possibile *[35]* questo congiungimento? E bisogna ricercare ancora quale sia il modo di questo congiungimento, e allora si scoprirebbe forse l'uno che non è uno per accidente. Io chiamo uno per accidente ciò che non è uno per se stesso ma per causa di un altro.

27. *[Contro il dio degli Stoici]*

Sarebbe stato necessario, se si voleva mantenere, sia pure in un altro modo, il principio di tutte le cose nella sua dignità, non ammettere come principio né l'amorfo né il passivo né il privo di vita e di intelligenza, né l'oscuro e l'indefinito, e non aggiungergli poi l'essere. *[5]* Quel dio è introdotto da loro per convenienza: perciò esso, in quanto trae il suo essere dalla materia ed è composto e secondario, finisce per essere «materia modificata in una certa maniera»[88].

E poi, se la materia è il substrato, è necessario che ci sia un altro termine, il quale, operando su di essa ed esistendo fuori di essa, la prepari a ricevere tutto ciò che esso le manda. *[10]* Ma se anche dio fosse nella materia e fosse nato, come fondamento, insieme con essa, non potrebbe disporre della materia come substrato né fare da substrato egli stesso insieme con la materia: poiché essi, dio e la materia, a chi potrebbero fare da substrati, se non esiste più chi li disponga come substrati, dato che tutto ormai è esaurito in questo cosiddetto substrato? *[15]* Il substrato infatti è un relativo, non a ciò che è in esso, ma a quel principio che agisce su di esso. Il substrato è relativo a ciò che non è substrato, cioè a qualcosa che è esterno ad esso: perciò questo è stato ingiustamente trascurato.

Ma se essi non hanno affatto bisogno di questo termine che venga dal di fuori, ma se il substrato stesso può trasformarsi in tutte le cose, *[20]* come il ballerino può, danzando, assumere tutte le figure, allora esso non è più substrato ma è già, di per sé, tutte le cose. E come il ballerino non è il substrato alle sue figure, che sono invece i suoi atti, così nemmeno quella che essi chiamano materia può essere substrato a tutte le cose, se è vero che le altre cose derivano da essa; o meglio, le altre cose neppure *[25]* esisterebbero, se è vero che esse sono soltanto «materia modificata in una certa maniera», come le figure sono il ballerino stesso atteggiato in un certo modo.

Ma se le altre cose non giungono all'esistenza, allora questa materia non potrà essere, in generale, un substrato né far da substrato agli esseri, ma, se è soltanto materia, non sarà perciò nemmeno materia: poiché la

ὕλη· πρός τι γὰρ ἡ ὕλη. Τὸ γὰρ πρός τι πρὸς ἄλλο καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, οἷον διπλάσιον *[30]* πρὸς ἥμισυ, οὐκ οὐσία πρὸς διπλάσιον· ὂν δὲ πρὸς μὴ ὂν πῶς πρός τι, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός; Τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὂν – καὶ ἡ ὕλη ὂν – πρὸς ὄν[b]. Εἰ γὰρ δύναμίς ἐστιν, ὃ μέλλει ἔσεσθαι, ἐκεῖνο δὲ μὴ οὐσία, οὐδ' ἂν αὐτὴ οὐσία· ὥστε συμβαίνει αὐτοῖς αἰτιωμένοις τοὺς ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσίας *[35]* ποιοῦντας αὐτοὺς ποιεῖν ἐξ οὐσίας μὴ οὐσίαν· ὁ γὰρ κόσμος καθόσον κόσμος οὐκ οὐσία. Ἄτοπον δὲ τὴν μὲν ὕλην τὸ ὑποκείμενον οὐσίαν, τὰ δὲ σώματα μὴ μᾶλλον οὐσίας, καὶ τούτων μᾶλλον μὴ τὸν κόσμον οὐσίαν, ἀλλ' ἢ μόνον, καθόσον μόριον αὐτοῦ, οὐσίαν· καὶ τὸ ζῷον μὴ παρὰ τῆς *[40]* ψυχῆς ἔχειν τὴν οὐσίαν, παρὰ δὲ τῆς ὕλης μόνον, καὶ τὴν ψυχὴν πάθημα ὕλης καὶ ὕστερον. Παρὰ τίνος οὖν ἔσχεν ἡ ὕλη τὸ ἐψυχῶσθαι, καὶ ὅλως τῆς ψυχῆς ἡ ὑπόστασις; Πῶς δὲ ἡ ὕλη ὁτὲ μὲν σώματα γίνεται, ἄλλο δὲ αὐτῆς ψυχή; Καὶ γὰρ εἰ ἄλλοθεν προσίοι τὸ εἶδος, οὐδαμῇ ψυχὴ ἂν γένοιτο *[45]* ποιότητος προσελθούσης τῇ ὕλῃ, ἀλλὰ σώματα ἄψυχα. Εἰ δέ τι αὐτὴν πλάττοι καὶ ψυχὴν ποιοῖ, πρὸ τῆς γινομένης ψυχῆς ἔσται ἡ ποιοῦσα ψυχή.

28. Ἀλλὰ γὰρ πολλῶν ὄντων τῶν λεγομένων πρὸς τὴν ὑπόθεσιν ταύτην τούτων μὲν παυστέον, μὴ καὶ ἄτοπον ᾖ τὸ πρὸς οὕτω φανερὰν ἀτοπίαν φιλονεικεῖν, δεικνύντα, ὅτι τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ μάλιστα ὂν προτάττουσι καὶ τὸ ὕστατον πρῶτον. *[5]* Αἴτιον δὲ ἡ αἴσθησις αὐτοῖς ἡγεμὼν γενομένη καὶ πιστὴ εἰς ἀρχῶν καὶ τῶν ἄλλων θέσιν. Τὰ γὰρ σώματα νομίσαντες εἶναι τὰ ὄντα, εἶτα αὐτῶν τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα φοβηθέντες τὸ μένον ὑπ' αὐτὰ τοῦτο ᾠήθησαν τὸ ὂν εἶναι, ὥσπερ ἂν εἴ τις μᾶλλον τὸν τόπον ἢ τὰ σώματα νομίσειεν εἶναι τὸ *[10]* ὄν, ὅτι οὐ φθείρεται ὁ τόπος νομίσας. Καίτοι καὶ οὗτος αὐτοῖς μένει, ἔδει δὲ οὐ τὸ ὁπωσοῦν μένον νομίσαι τὸ ὄν, ἀλλὰ ἰδεῖν πρότερον, τίνα δεῖ προσεῖναι τῷ ἀληθῶς ὄντι, οἷς οὖσιν ὑπάρχειν καὶ τὸ ἀεὶ μένειν. Οὐδὲ γάρ, εἰ σκιὰ ἀεὶ μένοι παρακολουθοῦσα ἀλλοιουμένῳ ἄλλῳ, μᾶλλόν ἐστιν ἢ *[15]* ἐκεῖνο. Τό τε αἰσθητὸν μετ' ἐκείνου καὶ ἄλλων πολλῶν τῷ πλήθει μᾶλλον ἂν τὸ ὅλον ὂν εἴη ἢ ἕν τι τῶν ἐν ἐκείνῳ· εἰ δὲ

materia è un relativo. Il relativo, infatti, è tale in rapporto a un altro che sia dello stesso genere, come lo è il doppio *[30]* rispetto alla metà, non come l'essenza rispetto al doppio. Ma «ente» come può essere relativo a «non-ente», se non per accidente? Ma il rapporto che esiste fra l'essere in sé e la materia è rapporto di ente a ente. Poiché, se ciò che deve giungere all'essere è potenza, cioè non-essenza, allora nemmeno la materia è essenza; avviene così che essi, mentre accusano gli altri di fare essenze delle non-essenze, *[35]* fanno poi essi stessi non-essenze delle essenze: poiché il mondo, in quanto mondo, per loro non è essenza. È assurdo poi che la materia, che è il substrato, sia un'essenza e che i corpi, a maggior ragione, non siano essenze e che, ancor più dei corpi, non sia essenza il mondo; il quale, secondo loro, sarebbe essenza solo in quanto è parte del substrato[89]; ed è assurdo, infine, che il vivente *[40]* non riceva la sua essenza dall'anima, ma esclusivamente dalla materia e che l'anima sia una affezione della materia e posteriore ad essa.

Da che cosa la materia riceve la sua animazione e l'anima la sua esistenza? Come la materia diventa, a volte, corpo e, a volte, in parte, anima? Anche se la forma sopravvenga dall'esterno, in nessun modo la materia *[45]* – anche se le si aggiungano qualità – potrà diventare anima, ma soltanto corpi inanimati. Ma affermare che qualcosa plasmi la materia e produca l'anima è come ammettere che prima dell'anima che nasce ci sia un'anima che crea.

28. *[Contro il «substrato» degli Stoici]*

Benché siano molte le obiezioni che si possono fare contro questa ipotesi, dobbiamo fermarci qui; sarebbe assurdo discutere contro una così evidente assurdità, dimostrando come essi mettano al primo posto il non-essere come la cosa più importante e facciano primo ciò che è ultimo. *[5]*

Causa di tutto è la sensazione, che per loro è una guida degna di fede nel fondar principi e in tutti gli altri problemi. Essi credono anzitutto che i corpi siano i veri esseri[90], ma poi, vedendo con timore che questi si mutano gli uni negli altri, pensano che ciò che permane sotto di essi sia l'essere, come fosse giusto ritenere come essere lo spazio piuttosto che i corpi, *[10]* pensando che lo spazio non perisce.

Eppure, anche se questo, per loro, sussiste, era tuttavia necessario ammettere come essere, non una cosa qualsiasi che permanesse, ma vedere anzitutto quali attributi assegnare al vero essere, ai quali spetti di durare in eterno: poiché, se l'ombra che si accompagna a un oggetto mutevole continua a esistere, non è certamente più reale dell'oggetto stesso. *[15]*

E poi, il mondo sensibile, insieme con quel substrato e con molte altre cose, diventa sì nella sua complessità più consistente rispetto a una

δὴ καὶ τὸ ὅλον [ὑποβάθρα ἐκεῖνο] μὴ ὄν, πῶς ἂν ‹ὑποβάθρα› ἐκεῖνο; Πάντων τε θαυμαστότατον τὸ τῇ αἰσθήσει πιστουμένους ἕκαστα τὸ μὴ τῇ αἰσθήσει ἁλωτὸν τίθεσθαι *[20]* ὄν. Οὐδὲ γὰρ ὀρθῶς τὸ ἀντιτυπὲς αὐτῇ διδόασι· ποιότης γὰρ τοῦτο. Εἰ δὲ τῷ νῷ λέγουσι λαβεῖν, ἄτοπος ὁ νοῦς οὗτος ὁ τὴν ὕλην αὐτοῦ προτάξας καὶ τὸ ὂν αὐτῇ δεδωκώς, ἀλλ' οὐχ αὑτῷ. Οὐκ ὢν οὖν ὁ νοῦς αὐτοῖς πῶς ἂν πιστὸς εἴη περὶ τῶν κυριωτέρων αὐτοῦ λέγων καὶ οὐδαμῇ αὐτοῖς συγγενὴς *[25]* ὤν; Ἀλλὰ περὶ μὲν ταύτης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑποκειμένων ἱκανῶς καὶ ἐν ἄλλοις.

29. Τὰ δὲ ποιὰ αὐτοῖς ἕτερα μὲν δεῖ εἶναι τῶν ὑποκειμένων, καὶ λέγουσιν· οὐ γὰρ ἂν αὐτὰ δεύτερα κατηρίθμουν. Εἰ τοίνυν ἕτερα, δεῖ αὐτὰ καὶ ἁπλᾶ εἶναι· εἰ τοῦτο, μὴ σύνθετα· εἰ τοῦτο, μηδ' ὕλην ἔχειν, ᾗ ποιά· εἰ τοῦτο, *[5]* ἀσώματα εἶναι καὶ δραστήρια· ἡ γὰρ ὕλη πρὸς τὸ πάσχειν αὐτοῖς ὑπόκειται. Εἰ δὲ σύνθετα, πρῶτον μὲν ἄτοπος ἡ διαίρεσις ἁπλᾶ καὶ σύνθετα ἀντιδιαστέλλουσα καὶ ταῦτα ὑφ' ἓν γένος, ἔπειτα ἐν θατέρῳ τῶν εἰδῶν τὸ ἕτερον τιθεῖσα, ὥσπερ ἄν τις διαιρῶν τὴν ἐπιστήμην τὴν μὲν *[10]* γραμματικὴν λέγοι, τὴν δὲ γραμματικὴν καὶ ἄλλο τι. Εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγοιεν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι, ἀλλ' οὐκ ἐν ὕλῃ γενόμενοι σύνθετόν τι ποιήσουσιν, ἀλλὰ πρὸ τοῦ συνθέτου ὃ ποιοῦσιν ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἔσονται· οὐκ ἄρα αὐτοὶ εἴδη οὐδὲ λόγοι. Εἰ δὲ λέγοιεν *[15]* μηδὲν εἶναι τοὺς λόγους ἢ ὕλην πως ἔχουσαν, τὰ ποιὰ δηλονότι πως ἔχοντα ἐροῦσι καὶ ἐν τῷ τρίτῳ γένει τακτέον. Εἰ δὲ ἥδε ἡ σχέσις ἄλλη, τίς ἡ διαφορά; Ἢ δῆλον, ὅτι τό πως ἔχειν ἐνταῦθα ὑπόστασις μᾶλλον· καίτοι εἰ μὴ κἀκεῖ ὑπόστασις, τί καταριθμοῦσιν ὡς ἓν γένος ἢ *[20]* εἶδος; Οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ τὸ αὐτὸ τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ οὐκ ὂν δύναται εἶναι. Ἀλλὰ τί τοῦτο τὸ ἐπὶ τῇ ὕλῃ πως ἔχον; Ἢ γὰρ ὂν ἢ οὐκ ὄν· καὶ εἰ ὄν, πάντως ἀσώματον· εἰ δὲ οὐκ ὄν, μάτην λέγεται, καὶ ὕλη μόνον, τὸ δὲ ποιὸν οὐδέν. Ἀλλ' οὐδὲ τό πως ἔχον· ἔτι γὰρ

singola cosa che è in esso; ma se il mondo fosse l'essere totale, come potrebbe il substrato, che è non-essere, fargli da supporto? Ma la cosa più sorprendente di tutte è che essi, con quella loro fiducia nella sensazione in tutti i campi, ammettano come essere ciò che la sensazione non può percepire: *[20]* non è giusto infatti che gli attribuiscano la resistenza[91], poiché la resistenza è qualità. Se dicono di coglierlo con l'intelligenza, è davvero strana questa intelligenza che colloca la materia prima di sé e le attribuisce quell'essere che non ha dato a se stessa. Perciò, se per loro l'intelligenza non esiste affatto, come potrà essere degna di fede quando si pronuncia su cose che le sono superiori e con le quali non ha nessuna affinità? *[25]*

Ma su questa natura e sui substrati ho parlato abbastanza anche altrove[92].

29. *[Contro la materia degli Stoici]*

Quanto alle qualità, essi devono distinguerle dai substrati; e lo affermano, infatti, altrimenti non le considererebbero al secondo posto. Se sono distinte, devono essere anche semplici, e perciò non composte, cioè non aver materia in quanto qualità; per conseguenza, *[5]* incorporee e attive; la materia, invece, essendo passiva, soggiace ad esse.

Se le qualità sono composte, è anzitutto assurda la loro divisione, la quale, prima, distingue semplici e composti e poi comprende anche questi sotto un unico genere, ponendo insieme l'uno nell'altro genere, come se, per suddividere la scienza, *[10]* si ponesse prima la grammatica e poi ancora la grammatica con qualche cosa d'altro. Ma se consideriamo le qualità come materia qualificata, le forme sarebbero per loro già unite alla materia, ed esse non potrebbero, entrando nella materia, produrre un composto, ma, ancor prima del composto che dovrebbero produrre, saranno già fatte di materia e di forma: esse non sono dunque né forme né ragioni formali[93].

Ma se diranno *[15]* che le ragioni formali non sono che modi di essere della materia, è evidente che essi intenderanno le qualità come modi d'essere relativi; e allora bisogna collocarle nel quarto genere. Ma se questo modo d'essere è diverso, qual è la differenza? È chiaro che il modo d'essere, in questo caso, esiste a maggior ragione; ma se poi l'esistenza mancasse nel modo di essere, perché considerarla come un genere o *[20]* una forma? In effetti non possono rientrare nello stesso genere l'essere e il non-essere.

Ma cos'è questo modo d'essere che si attribuisce alla materia? È essere o non-essere. Se è essere, è completamente incorporeo; ma se è non-essere, è una parola vuota e soltanto materia, e la qualità è nulla. Ma neppure il «modo d'essere» è qualcosa, poiché questo, a maggior ragione, è non-essere. E quella che essi chiamano la quarta categoria

μᾶλλον οὐκ ὄν. Τὸ δὲ τέταρτον λεχθὲν *[25]* καὶ πολλῷ μᾶλλον. Μόνον ὂν ἄρα ὕλη. Τίς οὖν τοῦτό φησιν; Οὐ γὰρ δὴ αὐτὴ ἡ ὕλη. Εἰ μὴ ἄρα αὐτή· πῶς γὰρ ἔχουσα ὁ νοῦς· καίτοι τὸ «πως ἔχουσα» προσθήκη κενή. Ἡ ὕλη ἄρα λέγει ταῦτα καὶ καταλαμβάνει. Καὶ εἰ μὲν ἔλεγεν ἔμφρονα, θαῦμα ἂν ἦν, πῶς καὶ νοεῖ καὶ ψυχῆς ἔργα ποιεῖ *[30]* οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν ἔχουσα. Εἰ δ' ἀφρόνως λέγοι αὐτὴν τιθεῖσα ὃ μὴ ἔστι μηδὲ δύναται, τίνι ταύτην δεῖ ἀνατιθέναι τὴν ἀφροσύνην; Ἤ, εἰ ἔλεγεν, αὐτῇ· νῦν δὲ οὔτε λέγει ἐκείνη, ὅ τε λέγων πολὺ τὸ παρ' ἐκείνης ἔχων λέγει, ὅλος μὲν ὢν ἐκείνης, εἰ καὶ [μόνον] ψυχὴν[a] ἔχοι, ἀγνοίᾳ δὲ αὐτοῦ *[35]* καὶ δυνάμεως τῆς λέγειν τἀληθῆ περὶ τῶν τοιούτων δυναμένης.

30. Ἐν δὲ τοῖς πως ἔχουσιν ἄτοπον μὲν ἴσως τά πως ἔχοντα τρίτα τίθεσθαι ἢ ὁπωσοῦν τάξεως ἔχει, ἐπειδὴ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα πάντα. Ἀλλὰ διαφορὰν τῶν πως ἐχόντων φήσουσιν εἶναι καὶ ἄλλως πως ἔχειν τὴν ὕλην ὡδὶ καὶ *[5]* οὕτως, ἄλλως δὲ ἐν τοῖς πως ἔχουσι, καὶ ἔτι τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα, τὰ ἰδίως δέ πως ἔχοντα περὶ τὰ ποιά. Ἀλλὰ τῶν ποιῶν αὐτῶν οὐδὲν ἢ ὕλης πως ἐχούσης ὄντων πάλιν τά πως ἔχοντα ἐπὶ τὴν ὕλην αὐτοῖς ἀνατρέχει καὶ περὶ τὴν ὕλην ἔσται. Πῶς δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς *[10]* διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; Πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ, τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; Πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; Πῶς δὲ ὅλως πως ἔχοντα τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι καὶ τὸ ἐν Λυκίῳ καὶ Ἀκαδημίᾳ; Καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πως ἔχων; Οὔτε γὰρ αὐτὸς οὔτε τὰ ἐν *[15]* αὐτῷ τῷ χρόνῳ, οὔτε τὰ ἐν τῷ τόπῳ οὔτε ὁ τόπος. Τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πως ἔχον; Ἐπεὶ οὐδ' ὁ ποιῶν πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ποιῶν ἢ ὅλως οὔ πως, ἀλλὰ ποιῶν μόνον· καὶ ὁ πάσχων οὔ πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως πάσχων ἢ ὅλως πάσχων [οὕτως][a]. Ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι *[20]* τὸ «πὼς ἔχων» καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὐ «πὼς ἔχων», ἀλλὰ «ἔχων». Τὸ δὲ πρός τι, εἰ μὲν μὴ ὑφ' ἓν τοῖς ἄλλοις ἐτίθεσαν, ἕτερος λόγος ἦν ἂν ζητούντων εἴ τινα διδόασιν ὑπόστασιν ταῖς τοιαύταις σχέσεσι, πολλαχοῦ οὐ

[25] è, in un grado ancor maggiore, un nulla. La materia è dunque l'unico essere. Ma chi lo dice? Non sarà certo la materia stessa, a meno che la materia, in un suo modo d'essere, sia l'intelligenza; benché il «modo d'essere» sia un'aggiunta vuota. È dunque la materia che dice queste cose e le comprende! E inoltre, se essa dicesse cose assennate, sarebbe un miracolo la maniera in cui pensa e compie le funzioni [30] dell'anima senza possedere né intelligenza né anima; ma se parlasse dissennatamente e si vantasse di essere ciò che non è e non può essere, a chi dovremmo attribuire questa stoltezza? Ad essa, se parlasse. Ma essa non parla; e chi parla, parla così in quanto viene ad avere molto dalla materia ed appartiene tutto alla materia; e se anche ha un'anima, egli ignora se stesso [35] e quella potenza che è capace di dire il vero su tali argomenti.

30. *[Contro il «modo d'essere» degli Stoici]*

Quanto ai «modi d'essere», è forse assurdo porli al terzo posto o in un altro qualsiasi, poiché tutte le cose sono «modi d'essere» della materia. Essi diranno che c'è una differenza fra i vari «modi d'essere»: una cosa è che la materia si trovi in un suo speciale «modo d'essere», [5] un'altra cosa è considerare i «modi d'essere» in se stessi; e poi ci sono le qualità nella materia che è in un certo «modo d'essere», e ci sono i «modi d'essere» delle qualità. Ma se le qualità non sono altro che materia modificata in un certo modo, allora i «modi d'essere» rientrano ancora una volta – secondo loro – nella materia e appartengono ad essa.

Ma come i «modi d'essere» possono essere una categoria unica, se c'è tanta [10] differenza fra essi? Come possono entrare in un'unica categoria il tricubito e il bianco, se quello è quantità e questo è qualità? E come vi rientreranno il «quando» e il «dove»? E come saranno tutti «modi d'essere» l'«ieri», «un anno fa», «nel Liceo», «nell'Accademia»? E, in generale, come può essere un «modo d'essere» il «tempo»? Né il tempo in se stesso, né le cose [15] che sono nel tempo, né le cose che sono nello spazio, né lo spazio sono «modi d'essere». E l'«agire», poi, come è un «modo d'essere»? Chi agisce non è un «modo d'essere», ma piuttosto uno che agisce in un certo modo, o meglio, che agisce senz'altro. E nemmeno chi patisce è un «modo d'essere», ma è invece uno che patisce in un certo modo, o che patisce senz'altro. Forse il «modo d'essere» conviene soltanto al «giacere» [20] e all'«avere»; all'«avere», poi, conviene non «chi è in un determinato modo», ma solo «chi ha»[94].

Quanto al «relativo», se essi non l'avessero fatto rientrare nell'unico genere con tutte le altre cose, dovremmo fare un altro discorso per renderci conto se essi riconoscano realtà a queste relazioni, dal momento che in molti casi non la concedono[95]. Ma se fanno rientrare nel

διδόντων. Ἔτι δ' ἐν γένει τῷ αὐτῷ <τὸ> ἐπιγινόμενον *[25]* πρᾶγμα τοῖς ἤδη οὖσιν ἄτοπον συντάττειν [τὸ ἐπιγινόμενον] εἰς ταὐτὸν γένος τοῖς πρότερον οὖσι· δεῖ γὰρ πρότερον ἓν καὶ δύο εἶναι, ἵνα καὶ ἥμισυ καὶ διπλάσιον.

Περὶ δὲ τῶν ὅσοι ἄλλως τὰ ὄντα ἢ τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων ἔθεντο, εἴτε ἄπειρα εἴτε πεπερασμένα, εἴτε σώματα εἴτε *[30]* ἀσώματα, ἢ καὶ τὸ συναμφότερον, χωρὶς περὶ ἑκάστων ἔξεστι ζητεῖν λαμβάνουσι καὶ τὰ παρὰ τῶν ἀρχαίων πρὸς τὰς δόξας αὐτῶν εἰρημένα.

medesimo genere una cosa che si aggiunge *[25]* ad esseri già esistenti, è assurdo porla nello stesso genere insieme con cose che sono prima di essa[96]. È necessario che prima esista «uno» e «due», perché poi esistano «metà» e «doppio».

Riguardo poi ai pensatori che hanno ammesso in altro modo gli esseri e i principi degli esseri, o infiniti o finiti, o corporei *[30]* o incorporei, o ambedue insieme, noi possiamo esaminare separatamente ciascuna delle loro opinioni, prendendo in considerazione anche ciò che gli antichi hanno detto contro di loro.

VI 2 (43) ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1. Ἐπεὶ δὲ περὶ τῶν λεγομένων δέκα γενῶν ἐπέσκεπται, εἴρηται δὲ καὶ περὶ τῶν εἰς ἓν ἀγόντων γένος τὰ πάντα τέτταρα ὑπὸ τὸ ἓν οἷον εἴδη τιθεμένων, ἀκόλουθον ἂν εἴη εἰπεῖν, τί ποτε ἡμῖν περὶ τούτων φαίνεται τὰ δοκοῦντα *[5]* ἡμῖν πειρωμένοις εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν. Εἰ μὲν οὖν ἓν ἔδει τίθεσθαι τὸ ὄν, οὐδὲν ἂν ἔδει ζητεῖν, οὔτ' εἰ γένος ἓν ἐπὶ πᾶσιν, οὔτε εἰ γένη μὴ ὑφ' ἕν, οὔτ' εἰ ἀρχάς, οὔτε εἰ τὰς ἀρχὰς καὶ γένη τὰς αὐτὰς δεῖ τίθεσθαι, οὔτε εἰ τὰ γένη καὶ ἀρχὰς τὰ αὐτά, ἢ τὰς μὲν ἀρχὰς ἁπάσας *[10]* καὶ γένη, τὰ δὲ γένη οὐκ ἀρχάς, ἢ ἀνάπαλιν, ἢ ἐφ' ἑκατέρων τινὰς μὲν ἀρχὰς καὶ γένη καί τινα γένη καὶ ἀρχάς, ἢ ἐπὶ μὲν τῶν ἑτέρων πάντα καὶ θάτερα, ἐπὶ δὲ τῶν ἑτέρων τινὰ καὶ θάτερα. Ἐπεὶ δὲ οὐχ ἕν φαμεν τὸ ὄν – διότι δέ, εἴρηται καὶ τῷ Πλάτωνι καὶ ἑτέροις – ἀναγκαῖον *[15]* ἴσως γίγνεται καὶ περὶ τούτων ἐπισκέψασθαι πρότερον εἰς μέσον θέντας, τίνα ἀριθμὸν λέγομεν καὶ πῶς. Ἐπεὶ οὖν περὶ τοῦ ὄντος ἢ τῶν ὄντων ζητοῦμεν, ἀναγκαῖον πρῶτον παρ' αὐτοῖς διελέσθαι τάδε, τί τε τὸ ὂν λέγομεν, περὶ οὗ ἡ σκέψις ὀρθῶς γίνοιτο νυνί, καὶ τί δοκεῖ μὲν ἄλλοις εἶναι *[20]* ὄν, γινόμενον δὲ αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Δεῖ δὲ νοεῖν ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων διῃρημένα οὐχ ὡς γένους τοῦ τὶ εἰς ταῦτα διῃρημένου, οὐδ' οὕτως οἴεσθαι τὸν Πλάτωνα πεποιηκέναι. Γελοῖον γὰρ ὑφ' ἓν θέσθαι τὸ ὂν τῷ μὴ ὄντι, ὥσπερ ἂν εἴ τις Σωκράτη ὑπὸ τὸ *[25]* αὐτὸ θεῖτο καὶ τὴν τούτου εἰκόνα. Τὸ γὰρ «διελέσθαι» ἐνταῦθά ἐστι τὸ ἀφορίσαι καὶ χωρὶς θεῖναι, καὶ τὸ δόξαν ὂν εἶναι εἰπεῖν οὐκ εἶναι ὄν, ὑποδείξαντα αὐτοῖς ἄλλο τὸ ὡς ἀληθῶς ὂν εἶναι. Καὶ προστιθεὶς τῷ ὄντι τὸ «ἀεὶ» ὑπέδειξεν, ὡς δεῖ τὸ ὂν τοιοῦτον εἶναι, οἷον μηδέποτε *[30]* ψεύδεσθαι τὴν τοῦ ὄντος φύσιν. Περὶ δὴ τούτου τοῦ ὄντος λέγοντες καὶ περὶ τούτου ὡς οὐχ ἑνὸς ὄντος σκεψόμεθα· ὕστερον δέ, εἰ δοκεῖ, καὶ περὶ γενέσεως καὶ τοῦ γινομένου καὶ κόσμου αἰσθητοῦ τι ἐροῦμεν.

2. Ἐπεὶ οὖν οὐχ ἕν φαμεν, ἆρα ἀριθμόν τινα ἢ ἄπειρον; Πῶς γὰρ δὴ τὸ οὐχ ἕν; Ἢ ἓν ἅμα καὶ πολλὰ λέγομεν, καί τι

1. *[I «generi» del mondo intelligibile]*

Dopo aver fatto le nostre considerazioni[97] sulle cosiddette dieci categorie e aver parlato anche di coloro che riducono tutte le cose a un genere unico e ammettono, quali specie di questo genere unico, quattro categorie[98], siamo portati a dire quella che è la nostra opinione *[5]* su questi problemi cercando di ricondurla al pensiero di Platone.

Se era necessario stabilire l'unità dell'essere, non ci sarebbe stato bisogno di porre le seguenti questioni: se vi sia un unico genere sopra tutti gli altri; se vi siano generi che non cadono sotto un genere unico; se sia necessario ammettere dei principi e se i principi siano anche generi e i generi anche principi o se i principi siano tutti generi *[10]* ma i generi, invece, non siano principi o viceversa, o se, in ambedue i casi, soltanto alcuni principi siano generi e soltanto alcuni generi siano principi, se nei primi tutti gli uni siano equivalenti agli altri, mentre nei secondi solo alcuni equivalgano agli altri.

Ma poiché noi affermiamo che l'essere non è uno (Platone[99] e altri ne hanno detto il perché), si rende forse necessario *[15]* esaminare questi problemi e vedere anzitutto quanti e quali siano i generi dell'essere.

Poiché l'indagine verte sull'essere o sugli esseri, bisogna anzitutto fare, da noi stessi, le seguenti distinzioni: come noi intendiamo l'«essere» sul quale giustamente facciamo ora la ricerca[100] e cosa pensino gli altri dell'essere *[20]* che noi invece chiamiamo «divenire», in quanto esso non è affatto essere in nessun modo[101]. È necessario pensare queste cose separate l'una dall'altra e non come se un genere, il «qualcosa», si divida in esse, e non credere che Platone abbia fatto così. È ridicolo porre in uno stesso genere l'essere e il non-essere, come se si ponesse nello stesso genere Socrate *[25]* e il suo ritratto. Qui «dividere»[102] vuol dire delimitare e mettere a parte; vuol dire affermare che ciò che appare come essere non è essere, dimostrando a loro che il vero essere è tutt'altro. Perciò <Platone>[103], aggiungendo «sempre» all'«essere», fa capire che l'essere dev'esser tale da non mentire mai *[30]* nella sua natura. Ed è questo l'essere di cui parliamo ed è su questo, in quanto non è uno, che verte la nostra indagine. Soltanto più tardi[104], se ci sembrerà necessario, diremo qualcosa del divenire, di ciò che diviene e del mondo sensibile.

2. *[L'Essere è uno-molti]*

Poiché dunque, secondo il nostro pensiero, l'essere non è uno, ha esso un qualche numero, o è infinito? E in che senso noi intendiamo

ποικίλον ἓν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ἔχον. Ἀνάγκη τοίνυν τοῦτο τὸ οὕτως ἓν ἢ τῷ γένει ἓν εἶναι, εἴδη δ' αὐτοῦ τὰ ὄντα, *[5]* οἷς πολλὰ καὶ ἕν, ἢ πλείω ἑνὸς γένη, ὑφ' ἓν δὲ τὰ πάντα, ἢ πλείω μὲν γένη, μηδὲν δὲ ἄλλο ὑπ' ἄλλο, ἀλλ' ἕκαστον περιεκτικὸν τῶν ὑπ' αὐτό, εἴτε καὶ αὐτῶν γενῶν ἐλαττόνων ὄντων ἢ εἰδῶν καὶ ὑπὸ τούτοις ἀτόμων, συντελεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν καὶ ἐκ πάντων τῷ νοητῷ κόσμῳ, ὃν δὴ *[10]* λέγομεν τὸ ὄν, τὴν σύστασιν εἶναι. Εἰ δὴ τοῦτο, οὐ μόνον γένη ταῦτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν· γένη μέν, ὅτι ὑπ' αὐτὰ ἄλλα γένη ἐλάττω καὶ εἴδη μετὰ τοῦτο καὶ ἄτομα· ἀρχὰς δέ, εἰ τὸ ὂν οὕτως ἐκ πολλῶν καὶ ἐκ τούτων τὸ ὅλον ὑπάρχει. Εἰ μέντοι πλείω μὲν ἦν ἐξ ὧν, *[15]* συνελθόντα δὲ τὰ ὅλα ἐποίει τὸ πᾶν ἄλλο οὐκ ἔχοντα ὑπ' αὐτά, ἀρχαὶ μὲν ἂν ἦσαν, γένη δὲ οὐκ ἄν· οἷον εἴ τις ἐκ τῶν τεσσάρων ἐποίει τὸ αἰσθητόν, πυρὸς καὶ τῶν τοιούτων· ταῦτα γὰρ ἀρχαὶ ἂν ἦσαν, γένη δὲ οὔ· εἰ μὴ ὁμωνύμως τὸ γένος. Λέγοντες τοίνυν καὶ γένη τινὰ εἶναι, τὰ δ' αὐτὰ καὶ *[20]* ἀρχάς, ἆρα τὰ μὲν γένη, ἕκαστον μετὰ τῶν ὑπ' αὐτά, ὁμοῦ μιγνύντες ἀλλήλοις τὰ πάντα, τὸ ὅλον ἀποτελοῦμεν καὶ σύγκρασιν ποιοῦμεν ἁπάντων; Ἀλλὰ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ ἕκαστον οὐδὲ καθαρὸν αὐτὸ ἕκαστον ἔσται. Ἀλλὰ τὰ μὲν γένη ἐάσομεν, τὰ δὲ καθέκαστον μίξομεν; Τίνα οὖν ἔσται *[25]* ἐφ' αὐτῶν τὰ γένη; ἢ ἔσται κἀκεῖνα ἐφ' αὐτῶν καὶ καθαρά, καὶ τὰ μιχθέντα οὐκ ἀπολεῖ αὐτά. Καὶ πῶς; Ἢ ταῦτα μὲν εἰς ὕστερον· νῦν δ' ἐπεὶ συγκεχωρήκαμεν καὶ γένη εἶναι καὶ προσέτι καὶ τῆς οὐσίας ἀρχὰς καὶ τρόπον ἕτερον ἀρχὰς καὶ σύνθεσιν, πρῶτον λεκτέον πόσα λέγομεν γένη *[30]* καὶ πῶς διίσταμεν ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ καὶ οὐχ ὑφ' ἓν ἄγομεν, ὥσπερ ἐκ τύχης συνελθόντα καὶ ἕν τι πεποιηκότα· καίτοι πολλῷ εὐλογώτερον ὑφ' ἕν. Ἤ, εἰ μὲν εἴδη οἷόν τε ἦν τοῦ ὄντος ἅπαντα εἶναι καὶ ἐφεξῆς τούτοις τὰ ἄτομα καὶ μηδὲν τούτων ἔξω, ἦν ἂν ἴσως ποιεῖν οὕτως. Ἐπειδὴ *[35]* δὲ ἡ τοιαύτη θέσις ἀναίρεσίς ἐστιν αὐτῆς – οὐδὲ γὰρ τὰ εἴδη εἴδη ἔσται, οὐδ' ὅλως πολλὰ ὑφ' ἕν, ἀλλὰ πάντα ἕν, μὴ ἑτέρου ἢ ἑτέρων ἔξω ἐκείνου τοῦ ἑνὸς ὄντων· πῶς γὰρ ἂν πολλὰ ἐγένετο τὸ ἕν, ὥστε καὶ εἴδη γεννῆσαι, εἰ μή τι ἦν παρ' αὐτὸ ἄλλο; Οὐ γὰρ ἑαυτῷ πολλά, εἰ μή τις ὡς μέγεθος *[40]* κερματίζει· ἀλλὰ καὶ οὕτως ἕτερον τὸ κερματίζον. Εἰ δ' αὐτὸ κερματιεῖ ἢ ὅλως διαιρήσει, πρὸ

«non-uno»? Noi lo intendiamo come «uno» e «molti»[105] insieme, come un qualcosa di unitario nella varietà, che contiene nell'unità il molteplice. L'uno allora, inteso in questo modo, non può non essere uno se non come un genere, di cui gli esseri sono specie, *[5]* sicché, a causa di questi, egli è «molti» e «uno»; oppure vi sono molti generi dell'uno, sotto il quale essi cadono tutti; oppure i generi sono molti, ma non cadono l'uno sotto l'altro, ma ciascuno contiene i termini subordinati, che sono o generi inferiori o specie e, infine, individui singoli; tutti concorrono in una natura unica e costituiscono il mondo intelligibile *[10]* che noi chiamiamo Essere. Se è così, essi non sono soltanto generi dell'essere, ma, nello stesso tempo, principi dell'essere[106]: sono generi perché sotto di essi vi sono generi inferiori e poi specie e individui; e sono principi, poiché l'essere in tal modo deriva dai molti e da questi risulta il tutto.

Ma se questo fosse soltanto un complesso di parti *[15]* e queste, unite che fossero, formassero il tutto ma senza aver nulla sotto di sé, esse sarebbero sì dei principi ma non generi; così, per esempio, se uno facesse derivare il mondo sensibile dai quattro elementi, dal fuoco e dagli altri, questi sarebbero principi ma non generi, a meno che non si chiamino generi equivocamente. Ma dicendo che esistono dei generi che sono insieme *[20]* dei principi, noi, mescolando fra loro questi generi, ciascuno coi suoi termini subordinati, formiamo forse il tutto e otteniamo il mescolamento di tutte le cose? In questo caso ciascun genere sarebbe in potenza, non in atto, e non sarebbe puro in se stesso. Lasceremo perciò da parte i generi e mescoleremo soltanto gli individui? Ma allora che saranno *[25]* i generi in se stessi? Essi resteranno in se stessi nella loro purezza e il mescolamento non li distruggerà affatto. E in che modo? A più tardi questi problemi[107].

Ma ora, poiché abbiamo ammesso che alcuni generi sono anche principi dell'essere e che, per un altro aspetto, i principi sono diversi dai composti, è anzitutto necessario chiarire in rapporto a che cosa noi li chiamiamo generi *[30]* e in che modo li distinguiamo gli uni dagli altri e non li riduciamo a un genere unico: è come se concorressero per caso a formare un'unità; eppure sarebbe molto più ragionevole ridurli senz'altro ad unità. Certo, se fosse possibile che fossero, tutti, specie dell'essere e avessero subordinatamente gli individui e che non ci fosse altro al di fuori delle specie, forse questa riduzione si potrebbe fare, ma *[35]* una tale tesi porterebbe alla distruzione delle specie stesse; le specie, così, non sarebbero più specie, né quella sarebbe una molteplicità subordinata all'Uno, ma sarebbe un Tutto-Uno e al di fuori di quest'Uno non potrebbe esserci un'altra o altre cose: in che modo l'Uno si moltiplicherebbe per generare le specie, se non ci fosse, oltre il suo essere, qualcosa d'altro? Esso non è molteplicità, a meno che uno non lo spezzi come se fosse una grandezza[108]; *[40]* ma anche in questo caso sarebbe diverso colui che lo fa a pezzi. Ma se può farsi a pezzi o,

τοῦ διαιρεθῆναι ἔσται διῃρημένον. Ταύτῃ μὲν οὖν καὶ δι' ἄλλα πολλὰ ἀποστατέον τοῦ «γένος ἕν», καὶ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἕκαστον ὁτιοῦν ληφθὲν ἢ ὂν ἢ οὐσίαν λέγειν. Εἰ δέ τις λέγοι ὄν, τῷ συμβεβηκέναι *[45]* φήσει, οἷον εἰ λευκὸν λέγοι [τὴν οὐσίαν][a]· οὐ γὰρ ὅπερ λευκὸν λέγει ‹τὴν οὐσίαν›[b].

3. Πλείω μὲν δὴ λέγομεν εἶναι καὶ οὐ κατὰ τύχην πλείω. Οὐκοῦν ἀφ' ἑνός. Ἢ, εἰ καὶ ἀφ' ἑνός, οὐ κατηγορουμένου δὲ κατ' αὐτῶν ἐν τῷ εἶναι, οὐδὲν κωλύει ἕκαστον οὐχ ὁμοειδὲς ὂν ἄλλῳ χωρὶς αὐτὸ εἶναι γένος. Ἆρ' οὖν *[5]* ἔξωθεν τοῦτο τῶν γενομένων γενῶν τὸ αἴτιον μέν, μὴ κατηγορούμενον δὲ τῶν ἄλλων ἐν τῷ τί ἐστιν; Ἢ τὸ μὲν ἔξω· ἐπέκεινα γὰρ τὸ ἕν, ὡς ἂν μὴ συναριθμούμενον τοῖς γένεσιν, εἰ δι' αὐτὸ τὰ ἄλλα, ἃ ἐπίσης ἀλλήλοις εἰς τὸ γένη εἶναι. Καὶ πῶς ἐκεῖνο οὐ συνηρίθμηται; Ἢ τὰ *[10]* ὄντα ζητοῦμεν, οὐ τὸ ἐπέκεινα. Τοῦτο μὲν οὖν οὕτως· τί δὲ τὸ συναριθμούμενον; Ἐφ' οὗ καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, πῶς συναριθμούμενον τοῖς αἰτιατοῖς. Ἤ, εἰ μὲν ὑφ' ἓν γένος αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα, ἄτοπον· εἰ δὲ οἷς αἴτιον συναριθμεῖται, ὡς αὐτὸ τὸ γένος καὶ τὰ ἄλλα ἐφεξῆς —καὶ ἔστι *[15]* διάφορα τὰ ἐφεξῆς πρὸς αὐτό, καὶ οὐ κατηγορεῖται αὐτῶν ὡς γένος οὐδ' ἄλλο τι κατ' αὐτῶν—ἀνάγκη καὶ αὐτὰ γένη εἶναι ἔχοντα ὑφ' αὐτά. Οὐδὲ γάρ, εἰ σὺ τὸ βαδίζειν ἐγέννας, ὑπὸ σὲ ὡς γένος τὸ βαδίζειν ἦν ἄν· καὶ εἰ μηδὲν ἦν πρὸ αὐτοῦ ἄλλο ὡς γένος αὐτοῦ, ἦν δὲ τὰ μετ' αὐτό, *[20]* γένος ἂν ἦν τὸ βαδίζειν ἐν τοῖς οὖσιν. Ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα καὶ φαινόμενον πολλὰ καὶ *[25]* γινόμενον πολλά, οἷον ὅταν κινηθῇ· καὶ τὸ πολύχνουν[a] τῆς φύσεως ποιεῖν[b] τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷον μοίρας αὐτοῦ προφέροντας ταύτας ἓν ἕκαστον τίθεσθαι καὶ γένος λέγειν ἀγνοοῦντας ὅτι μὴ ὅλον ἅμα εἴδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφέροντες πάλιν αὐτὰ

comunque, dividersi da se stesso, vuol dire che è già diviso ancor prima che lo si divida: per questa ragione e per molte altre, bisogna rinunciare ad ammettere un genere unico: altrimenti non sarebbe possibile dare il nome di ente o di essenza a una cosa qualsiasi. Qualora la si chiami essere, la si dirà così solo in senso accidentale, *[45]* come se di una cosa bianca si dicesse che «è l'essere»: non si direbbe certamente ciò che è il bianco[109].

3. *[L'Uno è al di là dei generi]*

Noi affermiamo dunque che i generi sono molti e che sono molti non per caso: perciò derivano dall'Uno! Certamente dall'Uno; però, se l'unità non è predicabile di essi, nel loro essere, nulla impedisce che ciascuno, non essendo eguale all'altro nella specie, sia un genere a sé.

Cioè, *[5]* quest'Uno, che è esteriore ai generi che ne derivano, è dunque la causa ma non il predicato degli altri generi nella loro essenza?

Sì, Egli è fuori: l'Uno è al di là e perciò non può essere messo nel numero dei generi, poiché i generi che, in quanto generi, sono eguali fra loro, esistono per Lui.

E perché mai l'Uno non andrebbe messo nel loro numero? *[10]*

È perché noi indaghiamo sugli esseri, non su ciò che è al di là.

Sì, per Lui è così; ma allora cos'è l'uno che viene annoverato fra i generi? Ci si meraviglia infatti che l'Uno sia da mettere nel numero delle cose causate.

Sarebbe assurdo che cadano sotto uno stesso genere quello e queste; ma se il causante sia messo nel numero dei causati, così che il genere stia per sé e le altre cose vengano dopo e ci sia *[15]* una bella differenza fra quello e le cose che vengono dopo ed esso non sia predicato di esse come genere o come qualcosa d'altro, allora è necessario che anche le cose causate siano generi ed abbiano qualcosa d'altro sotto di sé. Se tu produci il camminare, non per questo tu sei il genere dal quale dipende quel camminare; se anche non ci fosse nulla prima quale suo genere, ma vi fossero invece delle cose subordinate, *[20]* allora il camminare sarebbe il genere fra le cose reali.

Ma forse si potrebbe anche dire che l'Uno non sia causa delle altre cose, le quali, invece, sarebbero sue parti, o, per così dire, suoi elementi e formerebbero nel loro insieme un'unica natura, spezzata soltanto dai nostri pensieri, mentre, per la sua meravigliosa potenza, esso è «Uno-in-Tutto» che si manifesta come molteplicità e *[25]* diventa molteplicità quando – diciamo così – si metta in movimento; è l'espansione della sua natura la quale fa sì che l'Uno non sia più uno, e noi, da parte nostra, tiriamo fuori, per dir così, delle parti di Lui e di ciascuna di esse facciamo un'unità e le diamo il nome di genere; e poiché non sappiamo di non averlo visto tutto insieme, lo presentiamo un pezzo dopo l'altro

συνάπτομεν οὐ δυνάμενοι *[30]* ἐπὶ πολὺν χρόνον αὐτὰ κατέχειν σπεύδοντα πρὸς αὐτά. Διὸ πάλιν μεθίεμεν εἰς τὸ ὅλον καὶ ἐῶμεν ἓν γενέσθαι, μᾶλλον δὲ ἓν εἶναι. Ἀλλὰ ἴσως σαφέστερα ταῦτα ἔσται κἀκείνων ἐγνωσμένων, ἣν τὰ γένη λάβωμεν ὁπόσα· οὕτω γὰρ καὶ τὸ πῶς. Ἀλλ' ἐπεὶ δεῖ λέγοντα μὴ ἀποφάσεις *[35]* λέγειν, ἀλλὰ καὶ εἰς ἔννοιαν καὶ νόησιν ἰέναι τῶν λεγομένων, ὡδὶ ποιητέον.

4. Εἰ τὴν σώματος φύσιν ἰδεῖν ἐβουλόμεθα, οἷόν τί ἐστιν ἐν τῷδε τῷ ὅλῳ ἡ τοῦ σώματος αὐτοῦ φύσις, ἆρ' οὐ καταμαθόντες ἐπί τινος τῶν μερῶν αὐτοῦ, ὡς ἔστι τὸ μὲν ὡς ὑποκείμενον αὐτοῦ, οἷον ἐπὶ λίθου, τὸ δὲ ὁπόσον αὐτοῦ, *[5]* τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ὁποῖον, οἷον τὸ χρῶμα, καὶ ἐπὶ παντὸς ἄλλου σώματος εἴποιμεν ἄν, ὡς ἐν τῇ σώματος φύσει τὸ μέν ἐστιν οἷον οὐσία, τὸ δέ ἐστι ποσόν, τὸ δὲ ποιόν, ὁμοῦ μὲν πάντα, τῷ δὲ λόγῳ διαιρεθέντα εἰς τρία, καὶ σῶμα ἂν ἦν ἓν τὰ τρία; Εἰ δὲ καὶ κίνησις αὐτοῦ παρῆν σύμφυτος τῇ *[10]* συστάσει, καὶ τοῦτο ἂν συνηριθμήσαμεν, καὶ τὰ τέτταρα ἦν ἂν ἕν, καὶ τὸ σῶμα τὸ ἓν ἀπήρτιστο πρὸς τὸ ἓν καὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῖς ἅπασι. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον, ἐπειδὴ περὶ οὐσίας νοητῆς καὶ τῶν ἐκεῖ γενῶν καὶ ἀρχῶν ὁ λόγος ἐστίν, ἀφελόντας χρὴ τὴν ἐν τοῖς σώμασι γένεσιν καὶ τὴν *[15]* δι' αἰσθήσεως κατανόησιν καὶ τὰ μεγέθη—οὕτω γὰρ καὶ τὸ χωρὶς καὶ τὸ διεστηκότα ἀπ' ἀλλήλων εἶναι—λαβεῖν τινα νοητὴν ὑπόστασιν καὶ ὡς ἀληθῶς ὂν καὶ μᾶλλον ἕν. Ἐν ᾧ καὶ τὸ θαῦμα πῶς πολλὰ καὶ ἓν τὸ οὕτως ἕν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν σωμάτων συγκεχώρηται τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλὰ εἶναι· *[20]* καὶ γὰρ εἰς ἄπειρα τὸ αὐτό, καὶ ἕτερον τὸ χρῶμα καὶ τὸ σχῆμα ἕτερον· καὶ γὰρ χωρίζεται. Εἰ δέ τις λάβοι ψυχὴν μίαν ἀδιάστατον ἀμεγέθη ἁπλούστατον, ὡς δόξει τῇ πρώτῃ τῆς διανοίας ἐπιβολῇ, πῶς ἄν τις ἐλπίσειε πολλὰ εὑρήσειν πάλιν αὖ; Καίτοι νομίσας εἰς τοῦτο τελευτᾶν, ὅτε *[25]* διῃρεῖτο τὸ ζῷον εἰς σῶμα καὶ ψυχήν, καὶ σῶμα μὲν πολυειδὲς καὶ σύνθετον καὶ ποικίλον, τὴν δὲ ψυχὴν ἐθάρρει ὡς ἁπλοῦν εὑρὼν καὶ ἀναπαύσασθαι τῆς πορείας ἐλθὼν ἐπ' ἀρχήν. Ταύτην τοίνυν τὴν ψυχήν, ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ νοητοῦ τόπου προεχειρίσθη ἡμῖν, ὡς ἐκεῖ τὸ σῶμα ἐκ τοῦ *[30]* αἰσθητοῦ, λάβωμεν, πῶς τὸ ἓν τοῦτο πολλά ἐστι, καὶ πῶς τὰ

e poi lo ricomponiamo, poiché non riusciamo a trattenerli *[30]* per molto tempo nella loro ansia verso se stessi. Perciò li lasciamo andare, nuovamente, verso il tutto e permettiamo che diventino, o meglio, che siano «uno».

Forse ciò diventerà ancora più chiaro quando avremo conosciuto anche quei pezzi, cioè quando avremo saputo il numero dei generi: conosceremo allora anche il loro modo di formare un'unità. Ma poiché è necessario che chi parla non faccia soltanto delle dichiarazioni, *[35]* ma proceda altresì al concetto e alla comprensione di ciò che dice, ecco come faremo.

4. *[L'Anima è unità e molteplicità]*

Se volessimo sapere quale sia la natura di un corpo in questo mondo sensibile, dovremmo imparare a conoscerlo da qualcuna delle sue parti: di una pietra, per esempio, c'è qualcosa che le fa – come dire? – da fondamento, poi c'è la sua quantità, *[5]* la grandezza, e la sua qualità, il colore; di ogni altro corpo noi sappiamo dire come nella sua natura ci sia qualcosa che ne è come l'essenza, qualcosa che ne è la quantità e qualcosa che ne è la qualità, e queste cose sono tutte insieme, ma noi col nostro pensiero le distinguiamo in tre e queste tre sono un corpo unico. Se poi questo corpo possedesse, insito della sua costituzione, anche il movimento, *[10]* l'unità, viene così costituito nella sua unità e nella sua natura da tutte queste determinazioni. Allo stesso modo – poiché il nostro discorso riguarda la sostanza intelligibile e i generi e i principi superiori – noi dobbiamo prima astrarre dal divenire che appartiene ai corpi, *[15]* dall'apprensione percettiva e dalle grandezze (poiché è proprio con questi mezzi che le cose vengono separate e distinte) e cogliere poi la realtà intelligibile nel suo essere vero e soprattutto uno. È una meraviglia vedere come qui questa unità sia insieme molteplicità e unità. Nei corpi si è già ammesso che la stessa cosa sia unità e molteplicità: *[20]* essa infatti può essere divisa all'infinito; e, inoltre, il suo colore è una cosa e un'altra è la sua forma, poiché essi sono separati. Ma se prendiamo in considerazione un'anima, che è unitaria, inestesa, senza grandezza e semplicissima – così essa si presenta alla diretta intuizione del nostro pensiero – come potremmo riscontrare in essa una molteplicità? Eppure c'è chi pensa di fermarsi qui con la divisione *[25]* quando si sia diviso l'essere vivente in corpo e anima: nel corpo che è multiforme, composto e vario, e nell'anima, alla quale si osava arrestare il processo della divisione credendo di aver raggiungo il termine primo, come se si fosse scoperta la semplicità stessa.

Consideriamo dunque quest'anima dal momento che essa ci è venuta incontro dal luogo intelligibile[110] (come dal luogo sensibile ci è venuto incontro il corpo) *[30]*, per comprendere come in essa l'unità sia

πολλὰ ἕν ἐστιν, οὐ σύνθετον ἓν ἐκ πολλῶν, ἀλλὰ μία φύσις πολλά· διὰ γὰρ τούτου ληφθέντος καὶ φανεροῦ γενομένου καὶ τὴν περὶ τῶν γενῶν τῶν ἐν τῷ ὄντι ἔφαμεν ἀλήθειαν φανερὰν ἔσεσθαι.

5. Πρῶτον δὲ τοῦτο ἐνθυμητέον ὡς, ἐπειδὴ τὰ σώματα, οἷον τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν, ἕκαστον αὐτῶν πολλά ἐστι καὶ χρώμασι καὶ σχήμασι καὶ μεγέθεσι καὶ εἴδεσι μερῶν καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἔρχεται δὲ τὰ πάντα ἐξ ἑνός, ἢ παντάπασιν ἐξ ἑνὸς *[5]* ἢ ἐξ ἔτι πάντη [πάντως][a] ἑνὸς ἢ μᾶλλον μὲν ἑνὸς ἢ οἷον τὸ ἐξ αὐτοῦ, ὥστε καὶ μᾶλλον ὄντος ἢ τὸ γενόμενον—ὅσῳ γὰρ πρὸς ἓν ἡ ἀπόστασις, τόσῳ καὶ πρὸς ὄν—ἐπεὶ οὖν ἐξ ἑνὸς μέν, οὐχ οὕτω δὲ ἑνός, ὡς πάντη ἓν ἢ αὐτοέν—οὐ γὰρ ἂν διεστηκὸς πλῆθος ἐποίει—λείπεται εἶναι ἐκ πλήθους ἑνός. *[10]* Τὸ δὲ ποιοῦν ἦν ψυχή· τοῦτο ἄρα πλῆθος ἕν. Τί οὖν; τὸ πλῆθος οἱ λόγοι τῶν γινομένων; Ἆρ' οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι; Ἢ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων, καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι· ἡ δὲ οὐσία δύναμις τῶν λόγων. Πολλὰ μὲν δὴ οὕτω τοῦτο τὸ ἓν ἐξ *[15]* ὧν εἰς ἄλλα ποιεῖ δεδειγμένον. Τί δ' εἰ μὴ ποιοῖ, ἀλλά τις αὐτὴν μὴ ποιοῦσαν λαμβάνοι ἀναβαίνων αὐτῆς εἰς τὸ μὴ ποιοῦν; Οὐ πολλὰς καὶ ἐνταῦθα εὑρήσει δυνάμεις; Εἶναι μὲν γὰρ αὐτὴν πᾶς ἄν τις συγχωρήσειεν· ἆρα δὲ ταὐτὸν ὡς εἰ καὶ λίθον ἔλεγεν εἶναι; Ἢ οὐ ταὐτόν. Ἀλλ' ὅμως κἀκεῖ *[20]* ἐπὶ τοῦ λίθου τὸ εἶναι τῷ λίθῳ ἦν οὐ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τὸ λίθῳ εἶναι· οὕτω καὶ ἐνταῦθα τὸ εἶναι ψυχῇ μετὰ τοῦ εἶναι ἔχει τὸ ψυχῇ εἶναι. Ἆρ' οὖν ἄλλο τὸ εἶναι, ἄλλο δὲ τὸ λοιπόν, ὃ συμπληροῖ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν, καὶ τὸ μὲν ὄν, διαφορὰ δὲ ποιεῖ τὴν ψυχήν; Ἤ τι ὂν μὲν ἡ ψυχή, οὐ μέντοι *[25]* οὕτως, ὡς ἄνθρωπος λευκός, ἀλλ' ὥς τις οὐσία μόνον· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ μὴ ἔξωθεν τῆς οὐσίας ἔχειν ὃ ἔχει.

6. Ἀλλ' ἆρα οὐκ ἔξωθεν μὲν ἔχει τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, ἵνα ἡ μὲν κατὰ τὸ εἶναι ᾖ, ἡ δὲ κατὰ τὸ τοιόνδε εἶναι; Ἀλλ' εἰ κατὰ

molteplicità e la molteplicità sia unità, non già un'unità composta di molte cose, ma una natura unitaria che è molteplice; poiché solo mediante questa comprensione e questo chiarimento noi pensiamo[111] che ci diventerà manifesta la verità sui generi dell'essere.

5. *[Il corpo è molteplicità]*

Dobbiamo anzitutto pensare che i corpi, degli animali come delle piante, ciascuno coi suoi diversi caratteri, coi suoi colori, con la sua forma e grandezza, con le sue varie parti e con la sua posizione, vengono tutti da un'unità o addirittura dall'Uno, *[5]* oppure, per partecipazione, dall'Uno-Tutto, o, comunque, da un'unità che è più unità di ciò che deriva da essa ed è perciò più «essere» del suo prodotto: poiché quanto più ci si allontana dall'Uno, tanto più ci si allontana dall'essere. Se, dunque, essi derivano dall'unità, ma non da quell'Uno che è assolutamente Uno o l'Uno in sé <il quale non potrebbe produrre una molteplicità distinta>, rimane che derivino da una unità-pluralità. *[10]* Ma ciò che crea è Anima: l'Anima è dunque Unità-pluralità. Questa pluralità consiste nelle forme razionali delle cose che nascono? Oppure, la pluralità è una cosa e le forme razionali sono un'altra? Anche l'Anima è una forma razionale, anzi essa è la somma delle forme razionali e le forme razionali sono il suo atto allorché essa agisce secondo la sua essenza; e la sua essenza è la potenzialità delle forme razionali. Questa unità è pluralità in questo modo: *[15]* lo testimonia l'azione che essa esercita sulle altre cose.

Ma se l'Anima non produce nulla e se la consideriamo quando non produce nulla, risalendo così a qualcosa che in essa non è operante? Non scopriamo egualmente in essa una pluralità di potenze? Che essa esista, chiunque deve ammetterlo. Ma lo ammetterà come ammette che esiste una pietra? No, certamente. E tuttavia, *[20]* anche nel caso della pietra, l'essere per la pietra non è l'essere semplicemente, ma l'essere-pietra. Così, anche qui, per l'anima, l'essere, oltre all'essere, contiene l'esser-anima. L'essere, in generale, va dunque distinto da quell'essere che si aggiunge per completare l'essenza dell'essenza? Sicché l'essere e, in più, la differenza costituiscono l'anima? Certamente, l'anima è un essere non nel senso in cui *[25]* un uomo «è» pallido, poiché essa è soltanto una certa essenza: che è come dire che essa possiede ciò che possiede senza trarlo dal di fuori della sua essenza.

6. *[L'Anima, contemplandosi, si fa molteplice]*

Ma allora l'Anima non riceve ciò che è dal di fuori della sua essenza, in maniera che essa consista in «anima secondo l'essere» e in «anima secondo l'esser-tale»? Se essa consiste «secondo l'esser-tale» e questo

τὸ τοιόνδε εἶναι καὶ ἔξωθεν τὸ τοιόνδε, οὐ τὸ ὅλον καθὸ ψυχὴ ἔσται οὐσία, ἀλλὰ κατά τι, καὶ μέρος αὐτῆς *[5]* οὐσία, ἀλλ' οὐ τὸ ὅλον οὐσία. Ἔπειτα τὸ εἶναι αὐτῇ τί ἔσται ἄνευ τῶν ἄλλων ἢ λίθος; Ἢ δεῖ τοῦτο τὸ εἶναι αὐτῆς ἐντὸς εἶναι οἷον πηγὴν καὶ ἀρχήν, μᾶλλον δὲ πάντα, ὅσα αὐτή· καὶ ζωὴν τοίνυν· καὶ συνάμφω ἓν τὸ εἶναι καὶ τὴν ζωήν. Ἆρ' οὖν οὕτως ἕν, ὡς ἕνα λόγον; Ἢ τὸ ὑποκείμενον ἕν, *[10]* οὕτω δὲ ἕν, ὡς αὖ δύο ἢ καὶ πλείω, ὅσα ἐστὶν ἡ ψυχὴ τὰ πρῶτα. Ἢ οὖν οὐσία καὶ ζωή, ἢ ἔχει ζωήν. Ἀλλ' εἰ ἔχει, τὸ ἔχον καθ' αὑτὸ οὐκ ἐν ζωῇ, ἥ τε ζωὴ οὐκ ἐν οὐσίᾳ· ἀλλ' εἰ μὴ ἔχει θάτερον τὸ ἕτερον, λεκτέον ἓν ἄμφω. Ἢ ἓν καὶ πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅσα ἐμφαίνεται ἐν τῷ ἑνί· καὶ ἓν ἑαυτῷ, *[15]* πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πολλά· καὶ ἓν μὲν ὄν, ποιοῦν δὲ ἑαυτὸ ἐν τῇ οἷον κινήσει πολλά· καὶ ὅλον ἕν, οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά· ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὂν ἓν εἶναι πάντα δυνάμενον, ὅσα ἐστίν. Ἡ δὲ θεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά, ἵνα νοήσῃ· ἐὰν γὰρ ἓν φανῇ, οὐκ ἐνόησεν, ἀλλ' *[20]* ἔστιν ἤδη ἐκεῖνο.

7. Τίνα οὖν ἐστι καὶ πόσα τὰ ἐνορώμενα; Ἐπειδὴ ἐν ψυχῇ εὕρομεν οὐσίαν ἅμα καὶ ζωήν—καὶ τοῦτο κοινὸν ἡ οὐσία ἐπὶ πάσης ψυχῆς, κοινὸν δὲ καὶ ἡ ζωή, ζωὴ δὲ καὶ ἐν νῷ—ἐπεισαγαγόντες καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν τούτου ζωήν, *[5]* κοινὸν τὸ ἐπὶ πάσῃ ζωῇ τὴν κίνησιν ἕν τι γένος θησόμεθα. Οὐσίαν δὲ καὶ κίνησιν τὴν πρώτην ζωὴν οὖσαν δύο γένη θησόμεθα. Καὶ γὰρ εἰ ἕν, χωρίζει αὐτὰ τῇ νοήσει ὁ ἓν οὐχ ἓν εὑρών· ἢ οὐκ ἂν δυνηθείη[a] χωρίσαι. Ὅρα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις σαφῶς τοῦ εἶναι τὴν κίνησιν ἢ τὴν ζωὴν χωριζομένην *[10]*, εἰ καὶ μὴ ἐν τῷ ἀληθινῷ εἶναι, ἀλλὰ τῇ σκιᾷ καὶ τῷ ὁμωνύμῳ τοῦ εἶναι. Ὡς γὰρ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ ἐλλείπει καὶ μάλιστα τὸ κύριον, ἡ ζωή, οὕτω καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ εἶναι σκιὰ τοῦ εἶναι ἀφῃρημένον τοῦ μάλιστα εἶναι, ὃ ἐν τῷ ἀρχετύπῳ ἦν ζωή. Ἀλλ' οὖν ἔσχομεν *[15]* ἐντεῦθεν χωρίσαι τοῦ ζῆν τὸ εἶναι καὶ τοῦ εἶναι τὸ ζῆν. Ὄντος μὲν δὴ εἴδη πολλὰ καὶ γένος· κίνησις δὲ οὔτε ὑπὸ τὸ ὂν τακτέα οὔτ' ἐπὶ τῷ ὄντι, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ὄντος, εὑρεθεῖσα ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ·

«tale» viene dall'esterno, il suo essere totale, per cui è anima, sarà essenza soltanto per una parte e solo una sua parte sarà *[5]* essenza, e il suo insieme non sarà essenza. E poi, a che cosa si ridurrà il suo essere senza tutto il resto? Forse a una pietra? È necessario che questo essere sia nel suo essere come una sorgente e un principio[112], o meglio, come tutto ciò che è e, perciò, anche la vita: poiché l'essere e la vita sono una cosa sola. Ma sono una cosa sola come è «una» la forma razionale? No, solo il substrato è uno, *[10]* ma in modo tale da poter essere anche due o più, cioè tutto ciò che l'anima è anzitutto. Perciò essa è «essere e vita», oppure possiede la vita; ma se la possiede, chi la possiede non è per se stesso nella vita, cioè la vita non è nell'essenza. Ma se l'uno non può possedere l'altra, bisogna dire che ambedue sono una cosa sola.

L'anima è dunque una e molteplice ed è tutta quella molteplicità che appare nella sua unità[113]; essa è una in se stessa *[15]* ed è molteplice rispetto alle altre cose: è un essere uno che moltiplica se stesso in una specie di movimento; nella sua totalità è una, ma appena cerca, per così dire, di contemplarsi, si fa molteplice. È come se il suo essere non sopportasse di essere uno, dal momento che può essere tutto ciò che è. E la contemplazione è la causa per la quale un tale essere appare molteplice: cioè al fine di conoscere, perché, se si manifestasse soltanto come unità, non penserebbe mai, *[20]* ma sarebbe una cosa sola con l'Uno.

7. *[Essere, movimento e riposo]*

Ma quali e quante sono le cose contemplate nell'anima? Poiché nell'anima abbiamo scoperto essere e vita insieme, e poiché l'essere è comune a tutte le anime ed è comune ad esse anche la vita e la vita è anche nell'Intelligenza, consideriamo allora anche l'Intelligenza e la sua vita e porremo così, *[5]* comune ad ogni vita, il movimento come unitario. Ma poiché la prima vita è essere e movimento[114], noi li porremo come due generi. Essi sono però una cosa sola, ma è il pensiero che li separa appena scopre che quella cosa una non è una: altrimenti non potrebbe separarli. Devi però osservare che nelle altre cose il movimento o vita si separa con molta evidenza dall'essere, *[10]* se non proprio nell'essere vero, certo nell'ombra dell'essere che porta il suo stesso nome[115]. Come nel ritratto di un uomo mancano molte cose, ma soprattutto la principale, la vita, così anche nelle cose sensibili l'essere è un'ombra dell'essere, separato com'è dall'essere nel suo grado più alto e che nell'archetipo era vita. Partendo da qui, possiamo *[15]* ormai separare l'essere dalla vita e la vita dall'essere.

All'essere dunque appartengono molte specie e il genere stesso; ma il movimento non va posto né sotto l'essere né sopra l'essere, ma insieme con l'essere, essendo stato scoperto in esso ma non come in un

ἐνέργεια γὰρ αὐτοῦ καὶ οὐδέτερον ἄνευ τοῦ ἑτέρου ἢ ἐπινοίᾳ, καὶ αἱ δύο φύσεις *[20]* μία· καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν, οὐ δυνάμει. Καὶ εἰ χωρὶς μέντοι ἑκάτερον λάβοις, καὶ ἐν τῷ ὄντι κίνησις φανήσεται καὶ ἐν τῇ κινήσει τὸ ὄν, οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἑκάτερον χωρὶς εἶχε θάτερον, ἀλλ' ὅμως ἡ διάνοια δύο φησὶ καὶ εἶδος ἑκάτερον διπλοῦν ἕν. Κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης οὐκ *[25]* ἐξιστάσης τὴν ἐκείνου φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιούσης, ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ στάσιν ἐπεισάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος· προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς στάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν *[30]* οὔσης· τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ ἕνα λόγον ἔχον ἐκεῖ. Ἔστω δὴ καὶ στάσις ἓν γένος ἕτερον ὂν κινήσεως, ὅπου καὶ ἐναντίον ἂν φανείη. Τοῦ δὲ ὄντος ὡς ἕτερον, πολλαχῇ δῆλον ἂν εἴη καὶ διότι, εἰ τῷ ὄντι ταὐτὸν εἴη, οὐ μᾶλλον τῆς κινήσεως ταὐτὸ τῷ ὄντι. Διὰ τί γὰρ ἡ μὲν *[35]* στάσις τῷ ὄντι ταὐτόν, ἡ δὲ κίνησις οὔ, ζωή τις αὐτοῦ καὶ ἐνέργεια καὶ τῆς οὐσίας καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι; Ἀλλ' ὥσπερ ἐχωρίζομεν τὴν κίνησιν αὐτοῦ ὡς ταὐτόν τε καὶ οὐ ταὐτὸν αὐτῷ καὶ ὡς δύο ἄμφω ἐλέγομεν καὶ αὖ ἕν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὴν στάσιν χωριοῦμεν αὐτοῦ καὶ αὖ οὐ χωριοῦμεν *[40]* τοσοῦτον χωρίζοντες τῷ νῷ, ὅσον ἄλλο γένος θέσθαι ἐν τοῖς οὖσιν. Ἢ εἰ συνάγοιμεν πάντῃ εἰς ἓν τὴν στάσιν καὶ τὸ ὂν μηδὲν μηδαμῇ διαφέρειν λέγοντες, τό τε ὂν τῇ κινήσει ὡσαύτως, τὴν στάσιν καὶ τὴν κίνησιν διὰ μέσου τοῦ ὄντος εἰς ταὐτὸν συνάξομεν, καὶ ἔσται ἡμῖν ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις *[45]* ἕν.

8. Ἀλλὰ χρὴ τρία ταῦτα τίθεσθαι, εἴπερ ὁ νοῦς χωρὶς ἕκαστον νοεῖ· ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται. Οἷς μὲν γὰρ τὸ εἶναι μετὰ ὕλης ἐστί, τούτων οὐκ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι· [ἀλλ' ἔστιν ἄϋλα] ἃ δ' ἔστιν ἄϋλα, *[5]* εἰ νενόηται, τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι. Ἴδε δὲ νοῦν καὶ καθαρὸν καὶ βλέψον εἰς αὐτὸν ἀτενίσας, μὴ ὄμμασι τούτοις δεδορκώς. Ὁρᾷς δὴ οὐσίας ἑστίαν καὶ φῶς ἐν αὐτῷ ἄυπνον καὶ ὡς ἕστηκεν ἐν αὐτῷ καὶ ὡς διέστηκεν, ὁμοῦ ὄντα καὶ ζωὴν μένουσαν καὶ νόησιν οὐκ

substrato: esso infatti è il suo atto, e il movimento non può stare senza l'essere se non per opera del pensiero, sicché le due nature sono *[20]* una sola, anche perché l'essere è in atto e non in potenza. Ma se tu volessi considerarli separatamente, il movimento apparirà nell'essere e l'essere nel movimento, così come nell'Uno che è[116] ciascuno dei due termini, preso a sé, contiene l'altro; e tuttavia la riflessione ci dice che sono due e che ambedue le forme sono una duplice unità.

Benché il movimento si manifesti nell'essere *[25]* senza uscir fuori dalla sua natura e produca, anzi, nell'essere – diciamo così – il suo perfezionamento, benché una tale natura continui sempre a muoversi, tuttavia, se qualcuno non gli riconoscesse il «riposo», sarebbe più sciocco di chi gli negasse il movimento: infatti il concetto e il pensiero del riposo sono più vicini all'essere che il concetto di movimento, *[30]* poiché ciò che è secondo l'identità ed è allo stesso modo[117] e possiede un'unica forma appartiene al mondo intelligibile. Sia dunque un genere unitario anche il «riposo», il quale è diverso dal movimento così da apparire persino contrario. Che sia diverso dall'essere risulta per molte ragioni e anche perché, se fosse identico all'essere, non dovrebbe identificarsi all'essere più di quanto gli sia identico il movimento. Perché *[35]* il «riposo» sarebbe identico all'essere e non il movimento, che è la sua vita e l'atto della sua essenza e del suo essere stesso? Come noi separiamo il movimento dall'essere come identico e come non identico ad esso, sicché prima ne facevamo due e poi li riducevamo ambedue a uno solo, allo stesso modo noi separeremo anche il riposo dall'essere pur senza separarlo veramente, *[40]* poiché facciamo la separazione mediante il pensiero per poter ammettere, fra gli esseri, un genere nuovo; ma se facciamo coincidere interamente nell'unità il riposo e l'essere, affermando che non c'è alcuna differenza fra l'essere e il movimento, noi faremo coincidere, con la mediazione dell'essere, il riposo e il movimento, e così movimento e riposo saranno per noi *[45]* una cosa sola.

8. *[Essere, movimento, riposo, identità, diversità]*

E, invece, dobbiamo porre come distinti questi tre termini[118], poiché l'Intelligenza li pensa separatamente: li pensa e li pone nello stesso tempo, poiché li pensa, ed essi esistono perché sono pensati. Le cose il cui essere è unito alla materia non hanno affatto il loro essere nell'Intelligenza. Ma gli esseri immateriali esistono ed essi, *[5]* proprio perché sono pensati, hanno il loro essere. Ma tu guarda l'Intelligenza nella sua purezza[119], volgi a lei il tuo sguardo senza servirti di questi tuoi occhi: ecco, tu vedi il focolare[120] dell'essere e, in esso, una fiamma inestinguibile[121]; tu vedi come essa riposi in se stessa e come in essa riposino insieme gli esseri, vedi una vita che persiste e un pensiero che

ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ' *[10]* εἰς τὸ ἤδη, μᾶλλον δὲ «ἤδη καὶ ἀεὶ ἤδη», καὶ τὸ παρὸν ἀεί, καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔξω. Ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις, ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν· ὢν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτόν, καὶ εἰς ὃ οἷον ἐπερείδετο, ὄν. Ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἡ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία, εἰς ὃ δὲ καὶ *[15]* ἀφ' οὗ, τὸ ὄν· τὸ γὰρ βλεπόμενον τὸ ὄν, οὐχ ἡ βλέψις· ἔχει δὲ καὶ αὕτη τὸ εἶναι, ὅτι ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὄν, ὄν. Ἐνεργείᾳ δὲ ὄν, οὐ δυνάμει, συνάπτει πάλιν αὖ τὰ δύο καὶ οὐ χωρίζει, ἀλλὰ ποιεῖ ἑαυτὸν ἐκεῖνο κἀκεῖνο ἑαυτόν. Ὃ δὲ τὸ πάντων[a] ἑδραιότατον καὶ περὶ ὃ τὰ ἄλλα, τὴν στάσιν ὑπεστήσατο καὶ *[20]* ἔχει οὐκ ἐπακτόν, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. Ἔστι δὲ καὶ εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις οὐκ ἀρξαμένη στάσις, καὶ ἀφ' οὗ ὥρμηται οὐχ ὁρμήσασα στάσις· οὐ γὰρ ἐκ κινήσεως κίνησις οὐδ' εἰς κίνησιν. Ἔτι δὲ ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις. *[25]*

Ὥστε ὂν πάντα καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ δι' ὅλων ὄντα γένη, καὶ ἕκαστον τῶν ὕστερόν τι ὂν καί τις στάσις καί τις κίνησις. Τρία δὴ ταῦτα ἰδών τις, ἐν προσβολῇ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως γεγενημένος, καὶ τῷ παρ' αὐτῷ ὄντι τὸ ὂν καὶ τοῖς ἄλλοις ἰδὼν τὰ ἄλλα, τὴν κίνησιν τὴν ἐν αὐτῷ τῇ ἐν ἑαυτῷ *[30]* κινήσει, καὶ τῇ στάσει τὴν στάσιν, καὶ ταῦτα ἐκείνοις ἐφαρμόσας, ὁμοῦ μὲν γενομένοις καὶ οἷον συγκεχυμένοις συμμίξας οὐ διακρίνων, οἷον δ' ὀλίγον διαστήσας καὶ ἐπισχὼν καὶ διακρίνας εἰσιδὼν ὂν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν, τρία ταῦτα καὶ ἕκαστον ἕν, ἆρ' οὐχ ἕτερα ἀλλήλων εἴρηκε καὶ διέστησεν *[35]* ἐν ἑτερότητι καὶ εἶδε τὴν ἐν τῷ ὄντι ἑτερότητα τρία τιθεὶς καὶ ἓν ἕκαστον, πάλιν δὲ ταῦτα εἰς ἓν καὶ ἐν ἑνὶ καὶ πάντα ἕν, εἰς ταὐτὸν αὖ συνάγων καὶ βλέπων ταὐτότητα εἶδε γενομένην καὶ οὖσαν; Οὐκοῦν πρὸς τρισὶν ἐκείνοις ἀνάγκη δύο ταῦτα προστιθέναι, ταὐτόν, θάτερον, ὥστε τὰ πάντα γένη *[40]* γίγνεσθαι πέντε πᾶσι, καὶ ταῦτα διδόντα τοῖς μετὰ ταῦτα τὸ ἑτέροις καὶ ταὐτοῖς εἶναι· καί τι γὰρ ταὐτὸν καί τι ἕτερον ἕκαστον· ἁπλῶς γε[b] ταὐτὸν καὶ ἕτερον ἄνευ τοῦ «τι» ἐν γένει ἂν εἴη. Καὶ πρῶτα δὲ γένη, ὅτι μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστι. Τὸ γὰρ ὂν κατηγορήσεις αὐτῶν· ὄντα γάρ· ἀλλ' *[45]* οὐχ ὡς γένος· οὐ γὰρ ὅπερ ὄν τι. Οὐδ' αὖ τῆς κινήσεως οὐδὲ

non si esercita sull'avvenire, ma *[10]* su ciò che esiste già, o meglio su ciò che esiste sempre ed è eternamente presente, e vedi come essa pensi in se stessa e non fuori di sé. In questo «se stessa» sono la sua essenza e il suo essere; in quanto è, pensa e pensa se stessa come esistente, e l'essere è ciò su cui si fonda. L'attività che esercita su se stessa non è essenza; l'essere, invece, *[15]* è ciò a cui l'Intelligenza tende e da cui deriva, poiché l'essere è ciò che è visto, non è la visione; e tuttavia anche questa ha l'essere, poiché ciò a cui essa tende e da cui viene è l'essere. L'Intelligenza, essendo in atto e non in potenza, congiunge a sua volta i due e non li separa più, ma si fa essere e l'essere si fa Intelligenza.

L'Essere è, fra tutte, la cosa più stabile e su di esso trovano tutte le altre il loro riposo; *[20]* Ora, l'Intelligenza non lo ha a prestito ma lo possiede da sé e in sé. Ma anche il punto d'approdo del pensiero, che non ha avuto cominciamento, è riposo; e il punto dal quale è partito, pur senza staccarsene mai, è riposo: poiché il movimento non viene dal movimento né va al movimento. E poi: l'idea appartiene al riposo in quanto è il limite dell'Intelligenza, così come l'Intelligenza è il movimento dell'idea[122]. *[25]*

Tutte le cose sono dunque essere, movimento e riposo: questi sono generi che si penetrano l'un l'altro; qualsiasi cosa che si presenti è un certo essere, un certo riposo o un certo movimento. Sono questi i tre generi che chiunque può vedere qualora intuisca la natura dell'essere e, per mezzo dell'ente che è in lui, veda l'ente e con le altre cose veda le altre cose, cioè il movimento dell'ente per mezzo del movimento che è in lui *[30]* e il riposo per mezzo del riposo e faccia corrispondere queste cose alle cose di lassù; e poiché queste nozioni sono nate insieme e confusamente, egli le ha dapprima mescolate senza alcuna distinzione; ma basta che prenda le sue distanze e, indugiando, rifletta e distingua e allora vedrà l'essere e il riposo e il movimento, cioè tre generi, ciascuno nella sua unità; e dopo aver messo in evidenza la loro reciproca alterità e averli distinti *[35]* dentro questa alterità e aver visto l'alterità nell'essere, ponendo così tre generi, ciascuno nella sua unità, forse che egli non li riconduce nuovamente ad unità e non li vede nell'uno e tutti come unità, e non li raccoglie in un'identità, anzi vede questa identità nascere e costituirsi?

Perciò a quei tre generi è necessario aggiungere questi altri due: l'«identico» e il «diverso»[123], e perciò i generi *[40]* sono cinque in tutto e per tutte le cose; e per questi due generi le cose che vengono dopo di essi sono «identiche» e «diverse». Cioè, ogni cosa è un «identico» e un «diverso», ma l'«identico» e il «diverso», presi assolutamente e senza specificazione, rientrano nel concetto di genere. Questi cinque termini sono i generi primi, poiché tu non potrai dire null'altro di essi che rientri nella loro essenza. Tu puoi sempre predicare di loro l'essere perché sono esseri, ma *[45]* non come «genere», poiché essi non sono un essere

τῆς στάσεως· οὐ γὰρ εἴδη τοῦ ὄντος· ὄντα γὰρ τὰ μὲν ὡς εἴδη αὐτοῦ, τὰ δὲ μετέχοντα αὐτοῦ. Οὐδ' αὖ τὸ ὂν μετέχον τούτων ὡς γενῶν αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ ἐπαναβέβηκεν αὐτῷ οὐδὲ πρότερα τοῦ ὄντος.

9. Ἀλλ' ὅτι μὲν ταῦτα γένη πρῶτα, ἐκ τούτων ἄν τις, ἴσως δὲ καὶ ἄλλων, βεβαιώσαιτο· ὅτι δὲ μόνα ταῦτα καὶ οὐκ ἄλλα πρὸς τούτοις, πῶς ἄν τις πιστεύσειε; Διὰ τί γὰρ οὐ καὶ τὸ ἕν; Διὰ τί δ' οὐ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν δέ, τὸ δὲ πρός τι *[5]* καὶ τὰ ἄλλα, ἅπερ ἤδη ἕτεροι κατηρίθμηνται; Τὸ μὲν οὖν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, [ἓν] ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόσεστι, μὴ ψυχή, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο, ὥστε οὐδὲ γένος. Εἰ δὲ τὸ προσὸν τῷ ὄντι, ἐφ' οὗ τὸ ἓν ὂν λέγομεν, οὐ πρώτως ἓν τοῦτο. Ἔτι ἀδιάφορον ὂν αὐτοῦ πῶς *[10]* ἂν ποιήσειεν εἴδη; Εἰ δὲ τοῦτο μή, οὐ γένος. Πῶς γὰρ καὶ διαιρήσεις; Διαιρῶν γὰρ πολλὰ ποιήσεις· ὥστε αὐτὸ τὸ ἓν πολλὰ ἔσται καὶ ἀπολεῖ ἑαυτό, εἰ ἐθέλοι γένος εἶναι. Ἔπειτά τι προσθήσεις διαιρῶν εἰς εἴδη· οὐ γὰρ ἂν εἶεν διαφοραὶ ἐν τῷ ἕν, ὥσπερ εἰσὶ τῆς οὐσίας. Ὄντος μὲν γὰρ *[15]* δέχεται ὁ νοῦς εἶναι διαφοράς, ἑνὸς δὲ πῶς; Εἶτα ἑκάστοτε μετὰ τῆς διαφορᾶς δύο τιθεὶς ἀναιρεῖς τὸ ἕν, ἐπείπερ πανταχοῦ ἡ μονάδος προσθήκη τὸ πρότερον ποσὸν ἀφανίζει. Εἰ δέ τις λέγοι τὸ ἐπὶ τῷ ὄντι ἓν καὶ τὸ ἐπὶ κινήσει ἓν καὶ τοῖς ἄλλοις κοινὸν εἶναι, εἰς μὲν ταὐτὸν ἄγων τὸ ὂν καὶ τὸ *[20]* ἕν, ἐν ᾧ λόγῳ τὸ ὂν οὐκ ἐποίει τῶν ἄλλων γένος, ὅτι μὴ ὅπερ ὄντα[a], ἀλλ' ἕτερον τρόπον ὄντα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἓν κοινὸν ἐπ' αὐτῶν ἔσται, ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὰ δὲ ἄλλως. Εἰ δὲ μὴ πάντων λέγοι ποιεῖν, ἀλλὰ ἕν τι ἐφ' αὑτοῦ, ὥσπερ τὰ ἄλλα, εἰ μὲν ταὐτὸν αὐτῷ τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, ἤδη τοῦ ὄντος ἠριθμημένου *[25]* ἐν τοῖς γένεσιν ὄνομα εἰσάγει. Εἰ δὲ ἓν ἑκάτερον, τινὰ φύσιν λέγει, καὶ εἰ μὲν προστίθησί «τι»Ã, τι ἓν λέγει, εἰ δὲ μηδέν, ἐκεῖνο, ὃ οὐδενὸς κατηγορεῖται, πάλιν αὖ λέγει· εἰ δὲ τὸ τῷ ὄντι συνόν, εἴπομεν μὲν ὅτι οὐ πρώτως ἓν λέγει. Ἀλλὰ τί κωλύει πρώτως εἶναι τοῦτο ἐξῃρημένου *[30]* ἐκείνου τοῦ παντελῶς ἕν; Καὶ γὰρ τὸ ὂν μετ'

determinato; e nemmeno l'essere si può predicare del movimento o del riposo, poiché questi non sono specie dell'essere.

Sono esseri o le sue specie o le specie che ne partecipano; nemmeno, inversamente, l'essere partecipa di questi come se fossero suoi generi, poiché movimento e riposo non sono né superiori né anteriori all'essere.

9. *[L'Uno non è genere]*

Che questi siano generi primi si può provare con i presenti argomenti e forse con altri ancora; ma che siano questi soltanto e non ce ne siano altri, come potremo esserne sicuri? Perché non vi aggiungiamo anche l'«uno»? e non vi aggiungiamo la «quantità» e la «qualità» e la «relazione» *[5]* e gli altri generi che altri filosofi[124] hanno già enumerato?

Quanto all'«uno», se si tratta dell'Uno assoluto, al quale non appartiene nulla[125], né anima né intelligenza né altra cosa, esso non è predicato di nulla e perciò non è genere[126]. Ma se si tratta dell'uno che appartiene all'essere, dell'uno che noi chiamiamo l'«uno che è», questo non è affatto l'Uno primo. E poi, se esso è indifferenziato, *[10]* come potrebbe produrre delle specie? Come infatti potresti dividerlo? Ma se lo dividi, lo renderai molteplice; e così l'Uno sarebbe molteplicità e distruggerà se stesso se volesse essere genere. E poi tu dovrai aggiungervi «qualcosa» quando lo dividi in specie, poiché nell'Uno non ci sono differenze come ce ne sono nell'essere. *[15]* La nostra intelligenza ammette che nell'essere ci sono differenze, ma nell'Uno come potrebbe ammetterle? E poi, ogni volta che aggiungi una differenza, tu poni una dualità e così distruggi l'Uno, poiché, in generale, quando si aggiunge un'unità si distrugge la quantità di prima.

Ma se si obietterà che l'uno nell'essere e l'uno nel movimento siano comuni anche agli altri generi, identificando così l'essere e *[20]* l'uno, noi risponderemo che, come nel nostro discorso noi non facevamo dell'essere un genere degli altri generi, poiché essi non sono propriamente esseri ma lo sono in un altro senso, così neppure l'uno è comune ad essi, ma c'è un «uno» in senso originario e un «uno» in un senso diverso[127]. Se poi si affermi che l'Uno non sia il genere di tutti i generi ma soltanto un genere a sé, proprio come tutti gli altri, allora o si identifica con questo genere l'essere e l'uno e, poiché l'essere è già annoverato *[25]* fra i generi, si introduce una parola vuota; oppure, si distingue l'uno dall'altro e si pensa a una certa natura, e allora se si aggiunge qualcosa, si parla di un certo «uno»[128]; e se non si aggiunge nulla, si parla nuovamente di quell'Uno che non può essere predicato di nulla.

Ma se si vuol parlare dell'uno che appartiene all'essere, noi diremo[129] allora che non si tratta dell'uno originario.E che cosa impedisce che questo uno sia in senso originario, qualora si faccia astrazione *[30]*

ἐκεῖνο λέγομεν ὂν καὶ ὂν πρώτως ὄν. Ἢ ὅτι οὐκ ἦν τὸ πρὸ αὐτοῦ ὂν ἤ, εἴπερ ἦν, οὐκ ἂν ἦν πρώτως· τούτου δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ ἕν. Ἔπειτα χωρισθὲν τῇ νοήσει τοῦ ὄντος διαφορὰς οὐκ ἔχει· ἔπειτα ἐν τῷ ὄντι, εἰ μὲν ἐπακολούθημα αὐτοῦ, καὶ *[35]* πάντων καὶ ὕστερον· πρότερον δὲ τὸ γένος. Εἰ δὲ ἅμα, καὶ πάντων· τὸ δὲ γένος οὐχ ἅμα. Εἰ δὲ πρότερον, ἀρχή τις καὶ αὐτοῦ μόνον· εἰ δὲ ἀρχὴ αὐτοῦ, οὐ γένος αὐτοῦ· εἰ δὲ μὴ αὐτοῦ, οὐδὲ τῶν ἄλλων· ἢ δέοι ἂν καὶ τὸ ὂν καὶ τῶν ἄλλων πάντων. Ὅλως γὰρ ἔοικε τὸ ἓν ἐν τῷ ὄντι πλησιάζον τῷ *[40]* ἑνὶ καὶ οἷον συνεκπῖπτον τῷ ὄντι, τοῦ ὄντος τὸ μὲν πρὸς ἐκείνῳ ἓν ὄντος, τὸ δὲ μετ' ἐκεῖνο ὄντος, ᾧ δύναται καὶ πολλὰ εἶναι, μένον αὐτὸ ἓν καὶ οὐ θέλον μερίζεσθαι οὐδὲ γένος εἶναι βούλεσθαι.

10. Πῶς οὖν ἕκαστον τοῦ ὄντος ἕν; Ἢ τῷ τι ἓν οὐχ ἕν —πολλὰ γὰρ ἤδη τῷ τι ἕν—ἀλλ' ὁμωνύμως ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν· τὸ γὰρ εἶδος πλῆθος, ὥστε ἓν ἐνταῦθα ὡς στρατὸς ἢ χορός. Οὐ τοίνυν τὸ ἐκεῖ ἓν ἐν τούτοις, ὥστε οὐ *[5]* κοινὸν τὸ ἓν οὐδ' ἐθεωρεῖτο ἐν τῷ ὄντι καὶ τοῖς τι οὖσι τὸ αὐτό. Ὥστε οὐ γένος τὸ ἕν· ἐπεὶ πᾶν γένος καθ' οὗ ἀληθεύεται, οὐκέτι[a] καὶ τὰ ἀντικείμενα· καθ' οὗ δὲ παντὸς ὄντος ἀληθεύεται τὸ ἓν καὶ τὰ ἀντικείμενα [καθ' οὗ ἀληθεύσεται τὸ ἓν ὡς γένος], κατὰ τούτου ἔσται οὐχ ὡς γένος. Ὥστε *[10]* οὔτε τῶν πρώτων γενῶν ἀληθεύσεται ὡς γένος, ἐπείπερ καὶ τὸ ἓν ὂν οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλὰ οὐδέ τι τῶν ἄλλων γενῶν οὕτως ἓν ὡς μὴ πολλά, οὔτε κατὰ τῶν ἄλλων τῶν ὑστέρων ἃ πάντως πολλά. Τὸ δ' ὅλον γένος οὐδὲν ἕν· ὥστε, εἰ τὸ ἓν γένος, ἀπολεῖ τὸ εἶναι ἕν. Οὐ γὰρ ἀριθμὸς τὸ ἕν. *[15]* ἀριθμὸς δ' ἔσται γενόμενον γένος. Ἔτι τὸ ἓν ἀριθμῷ ἕν· εἰ γὰρ γένει ἕν, οὐ κυρίως ἕν. Ἔτι ὥσπερ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἓν οὐχ ὡς γένος κατ' αὐτῶν, ἀλλ' ἐνυπάρχειν μὲν λέγεται, οὐ γένος δὲ λέγεται, οὕτως οὐδ' εἰ ἐν τοῖς οὖσι τὸ ἕν, γένος ἂν εἴη οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν πάντων. *[20]* Ἔτι ὥσπερ τὸ ἁπλοῦν ἀρχὴ μὲν ἂν εἴη τοῦ οὐχ ἁπλοῦ, οὐ μὴν τούτου καὶ γένος—ἁπλοῦν γὰρ ἂν εἴη καὶ

dall'Uno assoluto? E infatti l'Essere che è dopo di Quello noi lo chiamiamo «ente», ed «ente primo».

È perché ciò che è prima di Lui non era ente o, se lo era, non era ente primo; ma nell'Uno anche ciò che è prima di Lui è uno. E poi, se lo si separa, col pensiero, dall'essere, l'uno non ha più differenze. E ancora: l'uno, se è una conseguenza dell'essere, *[35]* è anche posteriore a tutte le cose e viene dopo di esse, mentre il genere è anteriore; ma se è contemporaneo, è contemporaneo anche a tutte le cose; se invece è anteriore, è principio, e principio di lui soltanto; se è suo principio, non è suo genere[130]; se non è suo genere, non lo è neppure delle altre cose: altrimenti, l'essere dovrebbe essere principio delle altre cose.

In generale, dunque, sembra che l'uno che è nell'intimo dell'essere sia vicino *[40]* all'Uno e coincida quasi con l'essere; ma l'essere, se è rivolto verso l'Uno, è uno; ma se gli è posteriore, può essere anche molteplicità. L'Uno rimane in se stesso e, rifiutandosi alla divisione, non vuole nemmeno essere genere.

10. *[L'Uno è principio delle cose, ma non è genere delle cose]*

Come dunque ogni essere è uno? È perché è un certo uno e non l'Uno: e un certo uno è già molteplicità. Ciascuna delle specie è una ma in senso equivoco, poiché essa è molteplicità, come è uno, in questo caso, un esercito o un coro[131]. Perciò non bisogna cercare l'Uno in queste cose, sicché *[5]* l'Uno non è comune, né andrebbe considerato come identico nell'essere e nelle cose singole: cioè l'Uno non è genere; poiché se ogni genere viene predicato con verità di un soggetto, i suoi opposti non possono più esserne predicati; ma se di un essere, qualunque esso sia, possono essere predicati con verità sia l'uno che i suoi opposti (dualità, molteplicità...), proprio perché l'uno vuol essere predicato con verità come genere, esso invece vi sarà, ma come non-genere. *[10]* Perciò l'uno non può essere predicato con verità né come genere dei primi generi – dal momento che l'«uno che è» è uno non meno che molteplice e qualsiasi altro genere[132] non è talmente uno da non essere molteplice – né degli altri esseri posteriori che sono del tutto molteplici. E poi, il genere non sarebbe mai uno in generale, poiché, se l'uno fosse genere, distruggerebbe il suo esser uno. L'Uno non è affatto numero[133]; *[15]* ma sarebbe <numero> uno se diventasse genere. E inoltre: l'uno è uno in senso numerico, ma se designasse l'unità generica, non sarebbe più, propriamente, uno.

Come nei numeri l'uno non è in essi come genere ma, pur dicendo che è in essi, si precisa che è in essi ma non come genere, così, se l'uno fosse negli esseri, non vi sarebbe come genere né dell'essere né delle altre cose né di tutte le cose. *[20]* E poi: come il semplice è principio di ciò che non è semplice ma non ne è però il genere – poiché, allora, il

τὸ μὴ ἁπλοῦν – οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, εἰ τὸ ἓν ἀρχή, οὐκ ἔσται τῶν μετ' αὐτὸ γένος. Ἔσται οὖν οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τῶν ἄλλων. Ἀλλ' εἴπερ ἔσται, τῶν «ἓν» ἑκάστων, οἷον εἴ τις ἀξιώσειε [25] χωρίσαι ἀπὸ τῆς οὐσίας τὸ ἕν. Τινῶν οὖν ἔσται. Ὥσπερ γὰρ τὸ ὂν οὐ πάντων γένος, ἀλλὰ τῶν «ὂν» εἰδῶν, οὕτω καὶ τὸ ἓν τῶν «ἓν» ἑκάστων εἰδῶν. Τίς οὖν διαφορὰ ἄλλου πρὸς ἄλλο καθὸ ἕν, ὥσπερ ἄλλου πρὸς ἄλλο ὄντος διαφορά; Ἀλλ' εἰ συμμερίζεται τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ, καὶ τὸ ὂν τῷ μερισμῷ [30] καὶ τῷ ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι τὸ αὐτὸ γένος, διὰ τί οὐ καὶ τὸ ἓν τοσαῦτα φαινόμενον ὅσα ἡ οὐσία καὶ ἐπὶ τὰ ἴσα μεριζόμενον οὐκ ἂν εἴη γένος; Ἢ πρῶτον οὐκ ἀνάγκη, εἴ τι ἐνυπάρχει πολλοῖς, γένος εἶναι οὔτε αὐτῶν, οἷς ἐνυπάρχει, οὔτε ἄλλων· οὐδ' ὅλως, εἴ τι κοινόν, πάντως γένος. Τὸ [35] γοῦν σημεῖον ἐνυπάρχον ταῖς γραμμαῖς οὐ γένος οὔτε αὐτῶν οὔτε ὅλως, οὐδέ γε, ὥσπερ ἐλέγετο, τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἓν οὔτε τῶν ἀριθμῶν οὔτε τῶν ἄλλων. Δεῖ γὰρ τὸ κοινὸν καὶ «ἓν» ἐν πολλοῖς καὶ διαφοραῖς οἰκείαις χρῆσθαι καὶ εἴδη ποιεῖν καὶ ἐν τῷ τί ἐστι. Τοῦ δὲ ἑνὸς τίνες ἂν εἶεν [40] διαφοραὶ ἢ ποῖα γεννᾷ εἴδη; Εἰ δὲ τὰ αὐτὰ εἴδη ποιεῖ, ἃ περὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ αὐτὸ ἂν εἴη τῷ ὄντι, καὶ ὄνομα μόνον θάτερον, καὶ ἀρκεῖ τὸ ὄν.

11. Ἐπισκεπτέον δέ, πῶς ἐν τῷ ὄντι τὸ ἕν, καὶ πῶς ὁ λεγόμενος μερισμὸς καὶ ὅλως ὁ τῶν γενῶν, καὶ εἰ ὁ αὐτὸς ἢ ἄλλος ἑκάτερος. Πρῶτον οὖν, πῶς ὅλως ἓν ἕκαστον ὁτιοῦν λέγεται καὶ ἔστιν, εἶτα εἰ ὁμοίως καὶ ἐν τῷ ἑνὶ ὄντι λέγομεν [5] καὶ ὡς ἐκεῖ λέγεται. Τὸ μὲν οὖν ἐπὶ πάντων ἓν οὐ ταὐτόν· οὔτε γὰρ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ὁμοίως καὶ τῶν νοητῶν – ἀλλὰ γὰρ οὐδὲ τὸ ὄν – οὔτ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἄλληλα ὁμοίως· οὐ γὰρ ταὐτὸν ἐν χορῷ καὶ στρατοπέδῳ καὶ νηὶ καὶ οἰκίᾳ οὐδ' αὖ ἐν τούτοις καὶ ἐν τῷ συνεχεῖ. Ἀλλ' ὅμως πάντα [10] τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον, ἤδη δὲ καὶ ἀληθέστερον ἐν τῷ νῷ· ψυχὴ γὰρ μία καὶ ἔτι μᾶλλον νοῦς εἷς καὶ τὸ ὂν ἕν. Ἆρ' οὖν ἐν ἑκάστῳ τὸ ὂν αὐτοῦ λέγοντες ἓν λέγομεν καὶ ὡς ἔχει ὄντος, οὕτω καὶ

semplice sarebbe anche non-semplice –, così è anche dell'uno; cioè se l'Uno è principio, non può essere genere delle cose che vengono dopo di Lui. Perciò Egli non sarà genere né dell'essere né delle altre cose. Ma se Egli dovesse essere genere, lo sarebbe soltanto dei singoli «uno», sempre che si abbia la voglia *[25]* di separare l'unità dall'essenza: sarebbe cioè genere di certe specie.

Come l'essere è genere, non di tutte le cose, ma delle specie-ente, così anche l'uno sarà genere soltanto delle specie-uno. Qual è la differenza che esiste fra l'una specie e l'altra riguardo all'essere? Se l'uno si divide insieme con l'ente e con l'essenza; se l'ente, in quanto si divide *[30]* e si manifesta identico in molte cose, è genere: perché anche l'uno, che ha tante forme quante ne ha l'essere e si divide allo stesso modo, non sarebbe un genere? Anzitutto, se una cosa è contenuta in molte altre, non è necessario che essa sia genere né di quelle in cui è contenuta né delle altre; e in generale, qualora ci sia qualcosa in comune, non ne deriva affatto che essa sia un genere. *[35]* Il punto che è nelle linee non è genere né delle linee né di altra cosa; e nemmeno, come dicevamo[134], l'uno che è nei numeri è genere dei numeri né di altre cose. L'elemento comune dev'essere comune a molte cose e possedere, inoltre, delle differenziazioni proprie, produrre cioè delle specie e appartenere all'essenza delle cose: *[40]* ma quali possono essere le differenze dell'uno? E quali specie esso produce? Se producesse le stesse specie che sono nell'essere, sarebbe identico all'essere, e allora l'uno dei due sarebbe una parola vuota: poiché l'«essere» è sufficiente.

11. *[Tutto ciò che non è uno tende a farsi uno]*

Dobbiamo esaminare come l'uno sia nell'essere e come avvenga la divisione di cui s'è parlato e, in generale, la divisione dei generi, e se essa sia, in ambedue i casi, identica o diversa. Anzitutto: come una cosa qualsiasi è una ed è detta una; e poi: se il termine «uno» abbia lo stesso valore quando diciamo l'«uno che è» *[5]* e quando diciamo l'«uno che è superiore». L'uno poi, che è in tutte le cose, non vale sempre allo stesso modo, poiché nelle cose sensibili non ha lo stesso valore che in quelle intelligibili <è così anche per l'essere>, e nemmeno fra i sensibili stessi ha lo stesso valore: l'«uno» infatti non è identico in un coro e in un esercito, in una nave e in una casa, e in queste cose non è come nel «continuo».

E nondimeno tutte le cose *[10]* cercano di rassomigliare a questo identico, ma alcune lo raggiungono da lontano, altre un po' di più e solo nell'Intelligenza lo raggiungono veramente; poiché l'Anima è una e ancor più è una l'Intelligenza, ed anche l'Essere è uno. Ora, se in ciascuno di questi casi, affermando l'essere di una cosa, ne diciamo anche l'unità, forse ciò che vale per l'essere vale anche per l'uno? Ciò

τοῦ ἑνός; Ἢ συμβέβηκε μὲν τοῦτο, οὐ μέντοι, καθὸ *[15]* ὄν, καὶ ἕν, ἀλλ' ἔστι μὴ ἧττον ὂν ὑπάρχον ἧττον εἶναι ἕν. Οὐ γὰρ ἧττον στρατὸς[a] ἢ χορὸς οἰκίας, ἀλλ' ὅμως ἧττον ἕν. Ἔοικεν οὖν τὸ ἐν ἑκάστῳ ἓν πρὸς ἀγαθὸν μᾶλλον βλέπειν, καὶ καθόσον τυγχάνει ἀγαθοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἕν, καὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον τοῦ ἓν ἐν τούτῳ· εἶναι γὰρ θέλει ἕκαστον *[20]* οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ. Διὰ τοῦτο καὶ τὰ μὴ ἓν ὡς δύναται σπεύδει ἓν γενέσθαι, τὰ μὲν φύσει αὐτῇ τῇ φύσει συνιόντα εἰς ταὐτὸν ἑνοῦσθαι αὐτοῖς θέλοντα· οὐ γὰρ ἀπ' ἀλλήλων σπεύδει ἕκαστα, ἀλλ' εἰς ἄλληλα καὶ εἰς αὐτά· καὶ ψυχαὶ πᾶσαι εἰς ἓν ἂν βούλοιντο ἰέναι μετὰ τὴν αὐτῶν *[25]* οὐσίαν. Καὶ ἀμφοτέρωθεν δὲ τὸ ἕν· καὶ γὰρ τὸ ἀφ' οὗ καὶ τὸ εἰς ὅ· καὶ γὰρ ἄρχεται ἀπὸ τοῦ ἓν καὶ σπεύδει εἰς τὸ ἕν. Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀγαθόν· οὔτε γὰρ ὑπέστη ἐν τοῖς οὖσιν ὁτιοῦν ὑποστάν τε οὐκ ἂν ἀνέχοιτο μὴ πρὸς τὸ ἓν τὴν σπουδὴν ἔχον. Τὰ μὲν δὴ φύσει οὕτω· τὰ δὲ ἐν ταῖς τέχναις αὐτὴ *[30]* ἑκάστη ἕκαστον πρὸς τοῦτο καθόσον δύναται καὶ ὡς δύναται ἐκεῖνα οὕτως ἄγει. Τὸ δὲ ὂν μάλιστα πάντων τούτου τυγχάνει· ἐγγὺς γάρ. Ὅθεν τὰ μὲν ἄλλα λέγεται ὃ λέγεται μόνον, οἷον ἄνθρωπος· καὶ γάρ, εἴ ποτε λέγοιμεν εἷς, πρὸς δύο λέγομεν· εἰ δὲ καὶ ἄλλως τὸ ἓν λέγομεν, ἀπ' αὐτοῦ *[35]* προστιθέντες λέγομεν. Ἐπὶ δὲ τοῦ ὄντος λέγομεν τὸ ὅλον τοῦτο ἓν ὂν καὶ ἀξιοῦμεν ὡς ἓν ἐνδεικνύμενοι τὴν σφόδρα αὐτοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν συνουσίαν. Γίγνεται οὖν τὸ ἓν καὶ ἐν αὐτῷ ὡς ἀρχὴ καὶ τέλος, οὐχ ὡσαύτως δέ, ἀλλὰ ἄλλως, ὥστε καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον καὶ ἐν τῷ ἕν. Τί οὖν *[40]* τὸ ἐν αὐτῷ ἕν; Οὐχὶ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς μέρεσι καὶ κοινὸν θεωρούμενον; Ἢ πρῶτον μὲν καὶ ἐν ταῖς γραμμαῖς κοινὸν τὸ σημεῖον καὶ οὐ γένος τῶν γραμμῶν· καὶ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς κοινὸν τὸ ἓν δὴ ἴσως τοῦτο καὶ οὐ γένος· οὐδὲ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἓν τὸ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἓν τῷ ἐπὶ μονάδος καὶ δυάδος *[45]* καὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν. Ἔπειτα καὶ ἐν τῷ ὄντι οὐδὲν κωλύει τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δ' ὕστερα εἶναι, καὶ τὰ μὲν ἁπλᾶ, τὰ δὲ σύνθετα εἶναι. Καὶ εἰ ταὐτὸν δὲ ἐν πᾶσι τὸ ἓν τοῖς τοῦ ὄντος, διαφορὰ οὐκ οὖσα αὐτοῦ οὐδὲ εἴδη ποιεῖ· εἰ δὲ μὴ εἴδη, οὐδὲ γένος αὐτὸ δύναται εἶναι.

può anche accadere; ma non *[15]* si può dire che una cosa sia una in quanto è ente; al contrario, è possibile che una cosa, pur non essendo ente in grado minore, abbia invece meno unità: un esercito o un coro, ad esempio, non hanno meno essere di una casa, hanno però meno unità.

Sembra perciò che l'uno che è in ogni cosa guardi soprattutto al Bene; quanto più essa raggiunge il Bene, tanto più è una, e proprio in questo bene consiste la sua maggiore o minore unità. Ogni cosa infatti non vuole essere così com'è *[20]* semplicemente, ma vuol essere insieme col Bene. Per questa ragione, ciò che non è uno s'affretta, per quanto può, a diventare uno; le cose naturali che per natura convergono verso un unico centro, desiderano unirsi a se stesse, poiché le singole cose non cercano di allontanarsi l'una dall'altra, ma tendono l'una verso l'altra e ciascuna verso se stessa; anche le anime desiderano tutte di andare verso l'Uno secondo la loro propria *[25]* essenza; per esse l'Uno è da ambo i lati: Egli è cioè il loro punto di partenza e la loro meta, perché dall'Uno hanno la loro origine e tendono all'Uno.

E così è anche del Bene.

Non esiste nella realtà alcuna cosa – e se pure ci fosse, non persisterebbe – la quale non abbia questa tendenza all'Uno. Le cose naturali sono così; ma anche nelle arti è lo stesso: *[30]* ognuna di esse conduce a modo suo ogni sua opera verso questo uno dentro i limiti del suo potere e per quanto l'opera stessa lo permette. Ma l'Essere, che fra tutte le cose è al grado più alto, lo raggiunge poiché gli è vicino. Le altre cose sono chiamate semplicemente col loro nome, per esempio «uomo»; e se noi diciamo «un uomo» è per contrapporlo a «due», e se noi indichiamo la sua unità in un senso diverso, *[35]* lo facciamo mediante un'aggiunta. Ma quando parliamo dell'Essere, noi diciamo soltanto «uno che è»[135] e con «uno» vogliamo indicare la sua intima affinità col Bene. Così, anche per l'Essere, l'Uno è principio e fine, ma non allo stesso modo delle altre cose, ma in modo ben diverso; e perciò anche il «prima» e il «poi» in esso è uno, e quindi esso è «nell'Uno».

Cos'è dunque *[40]* l'uno che è in esso? Non è esso eguale in tutte le sue parti e non è forse considerato come un elemento comune? Anzitutto, anche nelle linee il punto è un elemento comune, eppure non è genere delle linee, e anche nei numeri l'uno, che è elemento comune, non è affatto genere: poiché l'uno che è nell'Uno non è identico all'uno che è nell'1, nel 2 *[45]* e negli altri numeri. E poi, nulla impedisce che anche nell'essere ci siano termini anteriori e posteriori, semplici e composti; se questo «uno» è identico in tutti i termini dell'essere, l'assenza in esso di differenze non può dar luogo a specie; e se non può dar luogo a specie, nemmeno può essere genere.

12. Καὶ ταῦτα μὲν οὕτω. Πῶς δὲ τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἀγαθὸν ἐν τῷ ἓν εἶναι ἕκαστον ἀψύχοις οὖσιν; Ἢ κοινὸν τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀψύχων. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ εἶναι ὅλως αὐτούς, ἡμεῖς περὶ ὄντων εἴπομεν, καθὸ ἓν ἕκαστον. *[5]* Εἰ δὲ τὸ σημεῖον ζητοῖεν πῶς ἀγαθοῦ μετέχει, εἰ μὲν καθ' αὑτὸ φήσουσιν εἶναι, εἰ μὲν ἄψυχον φήσουσι, τὸ αὐτὸ ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ζητοῦσιν· εἰ δ' ἐν ἄλλοις, οἷον ἐν κύκλῳ, τὸ ἀγαθὸν τὸ ἐκείνου τοῦτο, καὶ ἡ ὄρεξις πρὸς τοῦτο καὶ σπεύδει ὡς δύναται διὰ τούτου *[10]* ἐκεῖ. Ἀλλὰ πῶς τὰ γένη ταῦτα; Ἆρα καὶ τὰ κερματιζόμενα[a] ἕκαστα; Ἢ ὅλον ἐν ἑκάστῳ ὧν γένος. Καὶ πῶς ἔτι ἕν; Ἢ τὸ γένει ἓν ὡς ἐν πολλοῖς ὅλον. Ἆρ' οὖν μόνον ἐν τοῖς μετέχουσιν; Ἢ οὔ, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ἐν τοῖς μετέχουσιν. Ἀλλ' ἴσως σαφέστερον ἔσται ὕστερον.

13. Νῦν δέ, πῶς τὸ ποσὸν οὐκ ἐν τοῖς γένεσι τοῖς πρώτοις, καὶ αὖ τὸ ποιόν; Ἢ ποσὸν μὲν οὐ πρῶτον μετὰ τῶν ἄλλων, ὅτι ἐκεῖνα μὲν ἅμα μετὰ τοῦ ὄντος. Κίνησις γὰρ μετὰ τοῦ ὄντος ἐνέργεια ὄντος ζωὴ αὐτοῦ οὖσα· καὶ *[5]* στάσις ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ συνεισῄει· μᾶλλον δὲ συνῆν τὸ εἶναι τούτοις ἑτέροις καὶ τοῖς αὐτοῖς, ὥστε συνορᾶσθαι καὶ ταῦτα. Ἀριθμὸς δὲ ὕστερός τε ἐκείνων καὶ ἑαυτοῦ, καὶ τὸ «ὕστερος» παρὰ τοῦ προτέρου, καὶ ἐφεξῆς ἀλλήλοις, καὶ ἐνυπάρχει τὰ ὕστερα ἐν προτέροις· ὥστε ἐν μὲν τοῖς *[10]* πρώτοις οὐκ ἂν καταριθμοῖτο· ζητητέον δέ, εἰ ὅλως γένος. Τὸ μέντοι μέγεθος ἔτι μᾶλλον ὕστερον καὶ σύνθετον· ἀριθμὸς γὰρ ἐν τῷδε καὶ γραμμὴ δύο τινὰ καὶ ἐπίπεδον τρία. Εἰ μὲν οὖν παρὰ τοῦ ἀριθμοῦ ἔχει καὶ τὸ συνεχὲς μέγεθος τὸ ποσόν, τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ὄντος γένους πῶς ἂν *[15]* τοῦτο ἔχοι; Ἔνι δὲ καὶ ἐν τοῖς μεγέθεσι τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον. Εἰ δὲ κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν τὸ ποσοῖς, τί τοῦτό ἐστι ληπτέον, καὶ εὑρόντας θετέον γένος ὕστερον, οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις· καὶ εἰ γένος μὴ ἐν τοῖς

12. *[Ogni essere, in quanto è uno, tende al Bene]*

Basti così.

Ma come può essere un bene per i numeri, che sono cose inanimate, essere ciascuno un «uno»? Questo problema, veramente, è comune anche alle altre cose inanimate. Ma se qualcuno[136] dicesse che i numeri non esistono affatto, diremo che noi parliamo soltanto degli esseri considerati, ciascuno, come «unità». *[5]* E se chiedessero in che senso il punto partecipi del Bene? Ecco: se intendono parlare del punto come tale, come di una cosa inanimata, allora la questione non è diversa da quella che tratta di altre cose analoghe; ma se intendono parlare del punto che è in altre cose, come, per esempio, nel cerchio, il bene del cerchio è bene anche per esso, e la sua tendenza è verso questo bene ed esso si affretta, secondo le sue possibilità, per mezzo del cerchio, *[10]* lassù.

Ma come esistono questi generi? Forse che essi sono le cose singole, in porzioni?

No, il genere esiste intero in ciascuna delle cose di cui è genere.

E come persiste nella sua unità?

Esso è una unità generica, cioè è tutt'intero nella molteplicità.

È forse soltanto nelle cose che ne partecipano?

No, esso è in sé e insieme nelle cose che ne sono partecipi. Ma forse questo sarà chiarito meglio più tardi[137].

13. *[Il «quanto» e il «quale» non sono generi primi]*

Ed ora domandiamoci perché la «quantità» e la «qualità» non rientrino fra i generi primi. La «quantità» non è genere come gli altri, perché gli altri sono insieme con l'essere. Il movimento è insieme con l'essere perché è la sua vita; *[5]* anche il «riposo» appartiene all'essere; ancor più uniti gli sono l'«alterità» e l'«identità», sicché è possibile vederli insieme. Ma il «numero» viene dopo di essi e di se stesso: infatti i numeri posteriori vengono dopo quelli anteriori; essi seguono l'uno all'altro e i posteriori sono compresi negli anteriori: perciò *[10]* il numero non può essere contato fra i generi primi; anzi, ci si domanda addirittura se sia un genere.

La «grandezza», poi, è ancor più posteriore e composta, poiché in essa c'è già un numero; e poi c'è la linea, e son due, e poi c'è la superficie, e son tre. Se dunque anche la grandezza continua tiene la sua quantità dal numero e se il numero non è genere, come *[15]* potrebbe esserlo la grandezza? E poi, anche nelle grandezze c'è l'anteriore e il posteriore. Ma se a questi è comune l'essere-quantità, bisogna vedere che cosa esso sia e, una volta scoperto, farne un genere posteriore, non porlo fra i primi; e se non rientra fra i generi primi, bisogna ricondurlo a qualcuno

πρώτοις, εἴς τι ἀνακτέον τῶν πρώτων ἢ τῶν εἰς τὰ πρῶτα. Δῆλον τοίνυν ἴσως, ὅτι *[20]* ὅσον τι δηλοῖ ἡ τοῦ ποσοῦ φύσις καὶ μετρεῖ τὸ ὅσον ἑκάστου αὐτή τε ὅσον τι. Ἀλλ' εἰ κοινὸν ἐπ' ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους τὸ ὅσον, ἢ ὁ ἀριθμὸς πρῶτος, τὸ δὲ μέγεθος ἀπ' ἐκείνου, ἢ ὅλως ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως, τὸ δὲ μέγεθος κίνησίς τις ἢ ἐκ κινήσεως, τῆς *[25]* μὲν κινήσεως εἰς ἀόριστον προϊούσης, τῆς δὲ στάσεως ἐν τῇ ἐποχῇ τοῦ προϊόντος μονάδα ποιούσης. Ἀλλὰ περὶ γενέσεως ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους, μᾶλλον δὲ ὑποστάσεως ὕστερον καὶ ἐπινοίας θεωρητέον. Τάχα γὰρ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν τοῖς πρώτοις γένεσι, τὸ δὲ μέγεθος ὕστερον ἐν συνθέσει· *[30]* καὶ ὁ μὲν ἀριθμὸς ἑστώτων, τὸ δὲ μέγεθος ἐν κινήσει. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὥς φαμεν.

14. Περὶ δὲ τοῦ ποιοῦ, διὰ τί οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις; Ἢ ὅτι καὶ τοῦτο ὕστερον καὶ μετὰ τὴν οὐσίαν. Δεῖ δὲ[a] τὴν οὐσίαν παρακολουθοῦντα ταῦτα ἔχειν τὴν πρώτην, μὴ ἐκ τούτων δὲ τὴν σύστασιν ἔχειν μηδὲ διὰ τούτων συμπληροῦσθαι· *[5]* ἢ εἴη ἂν ὑστέρα ποιότητος καὶ ποσότητος. Ἐν[b] μὲν οὖν ταῖς συνθέταις οὐσίαις καὶ ἐκ πολλῶν, ἐν αἷς καὶ ἀριθμοὶ καὶ ποσότητες διαλλαγὴν ἐποίησαν αὐτῶν, καὶ ποιότητες εἶεν ἂν καὶ κοινότης τις ἐν αὐταῖς θεωρηθήσεται· ἐν δὲ τοῖς πρώτοις γένεσι τὴν διαίρεσιν οὐχ ἁπλῶν *[10]* καὶ συνθέτων δεῖ ποιεῖσθαι, ἀλλ' ἁπλῶν καὶ τῶν τὴν οὐσίαν συμπληρούντων, οὐ τὴν τινὰ οὐσίαν. Τὴν μὲν γὰρ[c] τινὰ οὐσίαν συμπληροῦσθαι καὶ ἐκ ποιότητος οὐδὲν ἴσως ἄτοπον, ἐχούσης ἤδη τὴν οὐσίαν πρὸ τῆς ποιότητος, τὸ δὲ τοιόνδε ἔξωθεν, αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ἃ ἔχει οὐσιώδη ἔχειν. Καίτοι[b] *[15]* ἐν ἄλλοις ἠξιοῦμεν τὰ μὲν τῆς οὐσίας συμπληρωτικὰ ὁμωνύμως ποιὰ εἶναι, τὰ δ' ἔξωθεν μετὰ τὴν οὐσίαν ὑπάρχοντα ποιά, καὶ τὰ μὲν ἐν ταῖς οὐσίαις ἐνεργείας αὐτῶν, τὰ δὲ μετ' αὐτὰς ἤδη πάθη. Νῦν δὲ λέγομεν οὐκ οὐσίας ὅλως εἶναι συμπληρωτικὰ τὰ τῆς τινὸς οὐσίας· οὐ γὰρ οὐσίας *[20]* προσθήκη γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ καθὸ ἄνθρωπος εἰς οὐσίαν· ἀλλ' ἔστιν οὐσία ἄνωθεν, πρὶν ἐπὶ τὴν διαφορὰν ἐλθεῖν, ὥσπερ καὶ ζῷον ἤδη, πρὶν ἐπὶ τὸ λογικὸν ἥκειν.

15. Πῶς οὖν τὰ τέτταρα γένη συμπληροῖ τὴν οὐσίαν οὔπω

dei primi o, almeno, fra le cose che appartengono ai primi. È chiaro infatti *[20]* che la natura della quantità indica il dato effettivo e misura il quanto di ogni cosa ed è, essa stessa, un certo quanto. Ma, qualora il quanto sia comune al numero e alla grandezza, allora o il numero vien prima e la grandezza ne deriva, oppure il numero consiste in un miscuglio di movimento e di riposo; la grandezza, invece, è un certo movimento o un derivato dal movimento: *[25]* infatti il movimento procede all'infinito, mentre il riposo crea l'unità arrestando quel processo. Ma sulla genesi del numero e della grandezza, o meglio sulla loro esistenza effettiva o soltanto pensata, dobbiamo indagare più tardi. Forse il numero fa parte dei generi primi, mentre la grandezza, che gli è posteriore, è un composto; *[30]* il numero riguarda cose in riposo, mentre la grandezza appartiene al movimento.

Ma di queste cose – come abbiamo detto – parleremo più tardi[138].

14. *[L'essenza deriva da un termine superiore]*

Ma la qualità, perché non è fra i generi primi?

Perché è posteriore e vien dopo l'essenza. L'essenza, che è la prima, deve avere certe qualità come suo accompagnamento, ma senza però esser costituita e completata da esse: *[5]* altrimenti, sarebbe posteriore a qualità e a quantità. Nelle essenze composte e fatte di molte cose, nelle quali numeri e qualità sono già distinti fra loro, anche le qualità sono presenti, sicché è possibile scorgere in esse una certa comunanza. Nei generi primi, invece, la distinzione non dev'essere fatta fra termini semplici *[10]* e termini composti, ma fra termini semplici che completano l'essenza, vale a dire l'essenza in sé, non una certa essenza.

Forse non è assurdo che una certa essenza raggiunga la sua compiutezza anche per mezzo delle qualità, in quanto essa possiede il suo essere già prima delle qualità che riceve dal di fuori, mentre l'essenza ha per se stessa ciò che le è essenziale. *[15]* Noi, veramente, abbiamo sostenuto in altra occasione[139] che le qualità che completano l'essenza sono tali solo equivocamente e che soltanto le vere qualità vengono dal di fuori, dopo l'essenza; perciò quel che è nell'essenza è suo atto, e quel che vien dopo l'essenza, ne è già «passione»; ora aggiungiamo che le determinazioni di una data essenza non ne completano affatto l'essenza: *[20]* l'uomo non viene ad avere alcun accrescimento in essenza per il fatto d'esser uomo; ma la sua essenza viene da un genere superiore prima di accogliere la differenza specifica: cioè c'era già il «vivente» prima di giungere al «razionale».

15. *[Il movimento è l'essenza stessa]*

Come possono dunque gli altri quattro generi portare l'essere alla

ποιὰν οὐσίαν ποιοῦντα; Οὐδὲ γὰρ τινά. Ὅτι μὲν οὖν τὸ ὂν πρῶτον, εἴρηται, καὶ ὡς ἡ κίνησις οὐκ ἂν εἴη ἄλλο οὐδ' ἡ στάσις οὐδὲ θάτερον οὐδὲ ταὐτόν, δῆλον· καὶ ὅτι οὐ *[5]* ποιότητα ἐνεργάζεται ἡ κίνησις αὕτη, ἴσως μὲν φανερόν, λεχθὲν δὲ μᾶλλον ποιήσει σαφέστερον. Εἰ γὰρ ἡ κίνησις ἐνέργειά ἐστιν αὐτῆς, ἐνεργείᾳ δὲ τὸ ὂν καὶ ὅλως τὰ πρῶτα, οὐκ ἂν συμβεβηκὸς εἴη ἡ κίνησις, ἀλλ' ἐνέργεια οὖσα ἐνεργείᾳ ὄντος οὐδ' ἂν συμπληρωτικὸν ἔτι λέγοιτο, *[10]* ἀλλ' αὐτή· ὥστε οὐκ ἐμβέβηκεν εἰς ὕστερόν τι οὐδ' εἰς ποιότητα, ἀλλ' εἰς τὸ ἅμα τέτακται. Οὐ γὰρ ἔστιν ὄν, εἶτα κεκίνηται, οὐδὲ ἔστιν ὄν, εἶτα ἔστη· οὐδὲ πάθος ἡ στάσις· καὶ ταὐτὸν δὲ καὶ θάτερον οὐχ ὕστερα, ὅτι μὴ ὕστερον ἐγένετο πολλά, ἀλλ' ἦν ὅπερ ἦν ἓν πολλά· εἰ δὲ πολλά, καὶ *[15]* ἑτερότης, καὶ εἰ ἓν πολλά, καὶ ταὐτότης. Καὶ ταῦτα εἰς τὴν οὐσίαν ἀρκεῖ· ὅταν δὲ μέλλῃ πρὸς τὰ κάτω προιέναι, τότε ἄλλα, ἃ οὐκέτι οὐσίαν ποιεῖ, ἀλλὰ ποιὰν οὐσίαν καὶ ποσὴν οὐσίαν, καὶ γιγνέσθω γένη οὐ πρῶτα.

16. Τὸ δὲ «πρός τι» παραφυάδι ἐοικὸς πῶς ἂν ἐν πρώτοις; Ἑτέρου γὰρ πρὸς ἕτερον καὶ οὐ πρὸς αὐτὸ ἡ σχέσις [καὶ πρὸς ἄλλο]. «Ποῦ» δὲ καὶ «πότε» ἔτι πόρρω. Τό τε γὰρ «ποῦ» ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ὥστε δύο· τὸ δὲ γένος ἓν δεῖ *[5]* εἶναι, οὐ σύνθεσιν· καὶ οὐδὲ τόπος ἐκεῖ· νῦν δὲ ὁ λόγος περὶ τῶν ὄντων κατ' ἀλήθειαν. Ὅ τε χρόνος εἰ ἐκεῖ, σκεπτέον· μᾶλλον δὲ ἴσως οὔ. Εἰ δὲ καὶ μέτρον καὶ οὐχ ἁπλῶς μέτρον, ἀλλὰ κινήσεως, δύο καὶ σύνθετον τὸ ὅλον καὶ κινήσεως ὕστερον, ὥστε οὐχ ὅπου κίνησις ἐν ἴσῃ διαιρέσει. *[10]* Τὸ δὲ «ποιεῖν» καὶ τὸ «πάσχειν» ἐν κινήσει, εἰ ἄρα ἐκεῖ τὸ πάσχειν· καὶ τὸ ποιεῖν δὲ δύο· ὁμοίως καὶ τὸ πάσχειν· οὐδέτερον οὖν ἁπλοῦν. Καὶ τὸ «ἔχειν» δύο καὶ τὸ «κεῖσθαι» ἄλλο ἐν ἄλλῳ οὕτως, ὥστε τρία.

sua completezza senza farne ancora un essere qualificato, dal momento che non ne fanno nemmeno una certa essenza?

Ora, che l'essere sia un genere primo lo si è già detto[140], ed è evidente che sono tali anche il movimento e il riposo, l'altro e l'identico; *[5]* è anche evidente, secondo me, che il movimento non produce qualità; e ciò diventerà ancor più evidente dopo quanto diremo. Se il movimento, infatti, è atto dell'essere e se l'essere, come tutti i generi primi, è in atto, il movimento non può essere un accidente, ma, essendo atto di un essere in atto, non può più essere considerato come ciò che porta a compimento l'essere, *[10]* ma è l'essenza stessa. Perciò il movimento non viene a cadere in qualcosa di posteriore e nemmeno fra le qualità, ma è simultaneo all'essere.

Non che l'ente prima sia e poi sia mosso e nemmeno che prima sia e poi si acquieti. Il «riposo» non è passione; e nemmeno sono posteriori l'«identico» e il «diverso», poiché l'essere non diventa molteplice in un secondo momento, ma è sempre ciò che era, cioè «uno-molti»[141]; e se è molteplice, *[15]* è anche alterità, e se la molteplicità è unità, è anche identità.

Questi quattro generi bastano per l'essere; però, quando l'essere s'avvia a discendere verso una regione inferiore, hanno origine allora altre cose che non producono più la pura essenza, ma una essenza determinata in qualità e quantità; nascono allora i generi, ma non i generi primi.

16. *[Le categorie aristoteliche non sono generi primi]*

Il «relativo», che assomiglia a un ramo dell'essere[142], come può esser posto fra i generi primi? È infatti un rapporto di una cosa con un'altra, e non di una cosa con se stessa, poiché il rapporto si ha con un altro.

«Dove» e «quando» sono lontano dall'essere; il «dove» significa «altro in altro»[143], cioè una dualità, ma il genere dev'essere unità, *[5]* non un composto. Lassù non c'è spazio, ma ora il nostro discorso riguarda gli esseri che esistono realmente. E se lassù ci sia il tempo, resta da vedere. Ma sembra di no. Però, se il tempo è anche misura – e non semplicemente misura ma misura del movimento[144] –, allora esso è dualità ed è un insieme composto e posteriore al movimento e perciò, nella divisione dei generi, non è allo stesso livello del movimento. *[10]*

L'«agire» e il «patire» consistono in un movimento. Se lassù vi è il patire, vi è anche l'agire; ma l'agire è dualità e, allo stesso modo, anche il patire: perciò nessuno dei due è semplice. Anche l'«avere» implica dualità; e il «giacere» vuol dire che una cosa è in un'altra in una certa maniera, e così sono tre termini.

17. Ἀλλὰ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ αἱ ἀρεταὶ διὰ τί οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις, ἐπιστήμη, νοῦς; Ἢ τὸ μὲν ἀγαθόν, εἰ τὸ πρῶτον, ἣν δὴ λέγομεν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν, καθ' ἧς οὐδὲν κατηγορεῖται, ἀλλ' ἡμεῖς μὴ ἔχοντες ἄλλως σημῆναι *[5]* οὕτω λέγομεν, γένος οὐδενὸς ἂν εἴη. Οὐ γὰρ κατ' ἄλλων λέγεται ἢ ἦν ἂν καθ' ὧν λέγεται ἕκαστον ἐκεῖνο λεγόμενον. Καὶ πρὸ οὐσίας δὲ ἐκεῖνο, οὐκ ἐν οὐσίᾳ. Εἰ δ' ὡς ποιὸν τὸ ἀγαθόν, ὅλως τὸ ποιὸν οὐκ ἐν τοῖς πρώτοις. Τί οὖν ἡ τοῦ ὄντος φύσις οὐκ ἀγαθόν; Ἢ πρῶτον μὲν ἄλλως καὶ οὐκ *[10]* ἐκείνως ὡς τὸ πρῶτον· καὶ ὣς ἐστιν ἀγαθὸν οὐχ ὡς ποιόν, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα ἔφαμεν γένη ἐν αὐτῷ, καὶ διότι κοινόν τι ἦν ἕκαστον καὶ ἐν πολλοῖς ἑωρᾶτο, γένος. Εἰ οὖν καὶ τὸ ἀγαθὸν ὁρᾶται ἐφ' ἑκάστῳ μέρει τῆς οὐσίας ἢ τοῦ ὄντος ἢ ἐπὶ τοῖς πλείστοις, διὰ τί οὐ γένος καὶ ἐν *[15]* τοῖς πρώτοις; Ἢ ἐν ἅπασι τοῖς μέρεσιν οὐ ταὐτόν, ἀλλὰ πρώτως καὶ δευτέρως καὶ ὑστέρως· ἢ γὰρ ὅτι θάτερον παρὰ θατέρου, τὸ ὕστερον παρὰ τοῦ προτέρου, ἢ ὅτι παρ' ἑνὸς πάντα τοῦ ἐπέκεινα, ἄλλα δ' ἄλλως κατὰ φύσιν τὴν αὐτῶν μεταλαμβάνει. Εἰ δὲ δὴ καὶ γένος ἐθέλει τις θέσθαι, ὕστερον· *[20]* ὕστερον γὰρ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστι τὸ εἶναι αὐτὸ ἀγαθόν, κἂν ἀεὶ συνῇ, ἐκεῖνα δὲ ἦν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ εἰς τὴν οὐσίαν. Ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι, ἀλλὰ ἀνάγκη αὐτῷ ἔχειν ταῦτα, ἠριθμημένα *[25]* γένη, καὶ εἶναι ἓν πολλά. Εἰ μέντοι τὸ ἀγαθὸν τὸ ἓν τὸ ἐν τῷ ὄντι – μὴ ὀκνοῖμεν λέγειν τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν πρὸς τὸ ἓν τοῦτο εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ, ἵν' ἐκεῖθεν ἀγαθοειδὲς ᾖ – ἔσται τὸ ἀγαθὸν τούτῳ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἀγαθόν· τοῦτο δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῦ· τοῦτο δὲ ἡ κίνησις, *[30]* ἣ ἤδη ἐστὶν ἕν τι τῶν γενῶν.

18. Περὶ δὲ τοῦ καλοῦ, εἰ μὲν ἐκεῖνο ἡ πρώτη καλλονή, τὰ αὐτὰ ἂν καὶ παραπλήσια λέγοιτο τοῖς ἐπὶ τοῦ ἀγαθοῦ λόγοις· καὶ εἰ τὸ ἐπὶ τῇ ἰδέᾳ οἷον ἀποστίλβον, ὅτι μὴ τὸ αὐτὸ ἐν πᾶσι, καὶ ὅτι ὕστερον τὸ ἐπιστίλβειν. Εἰ δὲ οὐκ *[5]* ἄλλο τι τὸ καλὸν ἢ ἡ οὐσία αὐτή, ἐν τῇ οὐσίᾳ εἴρηται. Εἰ δὲ πρὸς ἡμᾶς τοὺς ὁρῶντας τῷ τοιόνδε πάθος ποιεῖν ἐστι, τοῦτο τὸ ἐνεργεῖν κίνησις, καὶ εἰ πρὸς ἐκεῖνο ἡ ἐνέργεια, κίνησις. Ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐπιστήμη αὐτοκίνησις ὄψις οὖσα τοῦ ὄντος καὶ ἐνέργεια, ἀλλ' οὐχ ἕξις· ὥστε

17. *[Il movimento, cioè la vita, è uno dei generi primi]*

Ma il bello e il bene e le virtù e la scienza e l'intelligenza perché non sono fra i generi primi? Quanto al bene, se noi per Bene intendiamo quello che chiamiamo la natura del Bene[145], di cui non possiamo predicare nulla ma che noi chiamiamo così perché non possiamo chiamarla in altro modo, *[5]* Egli non può essere genere di nulla. Il Bene infatti non viene affermato delle altre cose, e ogni cosa di cui fosse affermato sarebbe Egli stesso. Egli poi è prima dell'Essere, non nell'Essere[146]. Se invece il bene è adoperato come qualità, la qualità, in ogni caso, non è fra i generi primi. Che dunque? La natura dell'essere non è un bene? Sì, essa lo è, ma in un modo ben diverso, ma non *[10]* come lo è il Primo; e il Bene è tale non come qualità ma in se stesso.

Ma anche gli altri generi noi li abbiamo affermati[147] in lui; e ciascuno di essi è genere per noi, perché è un termine comune e si manifesta in molte cose. Se dunque anche il bene si rivela in ogni parte dell'essenza o dell'essere o nella massima parte, perché non è genere e non è *[15]* fra i primi?

No, in tutte queste parti il bene non è identico, ma è o primario, o secondario, o ultimo; ed è così perché l'uno deriva dall'altro, cioè il posteriore dall'anteriore, oppure perché ogni bene deriva sì dall'Uno, che è al di là dell'Essere, ma ne partecipa tuttavia in vario modo secondo la propria natura. Ma se si volesse considerarlo anche come genere, sarebbe un genere posteriore: *[20]* la bontà di una cosa infatti è posteriore al suo essere e alla sua essenza, anche se le è unita per l'eternità, mentre gli altri generi sono propri dell'essere come tale e concorrono alla sua essenza. Partendo da qui, v'è ciò che è al di là dell'essenza, poiché l'essere o essenza non può non essere molteplice, ma è necessario che esso possegga i generi che abbiamo numerati *[25]* e sia un «uno-molti». Se poi non esitiamo a dire che il bene che è nell'essere è il suo atto, rivolto, secondo la sua natura, verso l'Uno e che il suo bene è questo, il quale, in quanto ha la forma del bene, deriva da lassù, allora il suo bene sarà atto rivolto al Bene, e questa sarà la sua vita, cioè movimento; *[30]* e il movimento è già uno dei generi.

18. *[La scienza è movimento e riposo]*

Quanto al bello, se si tratta della bellezza prima, potremmo dire le stesse cose, o cose affini ai discorsi che abbiamo fatto sul bene; se il bello è lo splendore dell'idea, diremo che esso non è identico in tutti gli esseri e che è posteriore. Ma se *[5]* il bello non è altro che l'essenza stessa, allora si deve dire che è nell'essenza. E se esso è relativo a noi che lo contempliamo, allora la passione che esso suscita è attività e questo atto è movimento e se questo atto è rivolto verso di Lui, è ancora movimento.

καὶ αὐτὴ ὑπὸ *[10]* τὴν κίνησιν, εἰ δὲ βούλει, ὑπὸ τὴν στάσιν, ἢ καὶ ὑπ' ἄμφω· εἰ δὲ ὑπ' ἄμφω, ὡς μικτόν· εἰ τοῦτο, ὕστερον τὸ μικτόν. Ὁ δὲ νοῦς ὂν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἕν τι τῶν γενῶν· καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὂν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὂν [μόνον] ψιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον *[15]* στοιχεῖον αὐτοῦ. Δικαιοσύνη δὲ καὶ σωφροσύνη καὶ ὅλως ἀρετὴ ἐνέργειαί τινες νοῦ πᾶσαι· ὥστε οὐκ ἐν πρώτοις καὶ ὕστερα γένους[a] καὶ εἴδη.

19. Γένη δὴ ὄντα τὰ τέτταρα ταῦτα καὶ πρῶτα ἆρα καθ' αὑτὸ ἕκαστον εἴδη ποιεῖ; Οἷον τὸ ὂν διαιροῖτο ἂν ἤδη ἐφ' ἑαυτοῦ ἄνευ τῶν ἄλλων; Ἢ οὔ· ἐπειδὴ ἔξωθεν τοῦ γένους λαβεῖν δεῖ τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι μὲν τοῦ ὄντος *[5]* διαφορὰς ᾗ ὄν, οὐ μέντοι τὰς διαφορὰς αὐτό. Πόθεν οὖν ἕξει; Οὐ γὰρ δὴ ἐκ τῶν οὐκ ὄντων. Εἰ δὴ ἐξ ὄντων, ἦν δὲ τὰ γένη τὰ τρία τὰ λοιπά, δῆλον ὅτι ἐκ τούτων καὶ μετὰ τούτων προστιθεμένων καὶ συνδυαζομένων καὶ ἅμα γινομένων. Ἀλλὰ ἅμα γινόμενα τοῦτο δὴ ἐποίει τὸ ἐκ πάντων. *[10]* Πῶς οὖν τὰ ἄλλα ἐστὶ μετὰ τὸ ἐκ πάντων; Καὶ πῶς γένη πάντα ὄντα εἴδη ποιεῖ; Πῶς δὲ ἡ κίνησις εἴδη κινήσεως καὶ ἡ στάσις καὶ τὰ ἄλλα; Ἐπεὶ κἀκεῖνο δεῖ παραφυλάττειν, ὅπως μὴ ἀφανίζοιτο ἕκαστον ἐν τοῖς εἴδεσι, μηδ' αὖ τὸ γένος κατηγορούμενον ᾖ μόνον ὡς ἐν ἐκείνοις θεωρούμενον, *[15]* ἀλλ' ᾖ ἐκείνοις ἅμα καὶ ἐν αὐτῷ καὶ μιγνύμενον αὖ καθαρὸν καὶ μὴ μιγνύμενον ὑπάρχῃ, μηδ' ἄλλως συντελοῦν εἰς οὐσίαν αὐτὸ ἀπολλύῃ. Περὶ μὲν δὴ τούτων σκεπτέον. Ἐπεὶ δὲ ἔφαμεν τὸ ἐκ πάντων τῶν ὄντων νοῦν εἶναι ἕκαστον, πρὸ δὲ πάντων ὡς εἰδῶν καὶ μερῶν τὸ ὂν καὶ τὴν *[20]* οὐσίαν τιθέμεθα [νοῦν εἶναι][a], τὸν ἤδη νοῦν ὕστερον λέγομεν εἶναι. Καὶ δὴ ταύτην τὴν ἀπορίαν χρήσιμον πρὸς τὸ ζητούμενον ποιησώμεθα καὶ οἷον παραδείγματι χρησάμενοι εἰς γνῶσιν τῶν λεγομένων αὐτοὺς ἐμβιβάζωμεν.

Ma anche la scienza è movimento spontaneo, poiché è una visione dell'essere, un atto e non una disposizione: perciò anch'essa va posta *[10]* nel movimento, o, se si vuole, anche nel «riposo», oppure in ambedue[148]; ma se è in ambedue, essa è un composto: ma anche il composto è posteriore.

L'Intelligenza pensa l'essere che risulta da tutte le cose e non è uno dei generi; la vera Intelligenza è unita a tutti gli esseri, mentre l'essere, da solo, considerato semplicemente come un genere, *[15]* ne è un elemento. Giustizia, saggezza e virtù sono tutte, in genere, atti dell'Intelligenza, perciò non sono fra i generi primi: sono dunque posteriori come generi e come specie.

19. *[I generi primi producono delle specie?]*

Questi quattro termini, che sono generi e generi primi, producono forse, singolarmente, delle specie? L'essere, per esempio, può dividersi già per se stesso, senza gli altri? No, poiché le differenze devono essere prese fuori del genere e, dal momento che le differenze vogliono essere *[5]* differenze dell'essere in quanto essere, l'essere non può tuttavia venire identificato con le differenze[149].

Donde le prenderà dunque? Certo, non dal non-essere. Se perciò le prenderà dall'essere e se, oltre questi tre, non ci sono altri generi, è evidente che le prenderà da questi e così si accompagnerà ad essi, dal momento che questi si uniscono, si accoppiano e stanno insieme. Ma stando insieme essi producono l'essere che è fatto di tutti i generi. *[10]*

Come possono esistere altre cose dopo un essere che è fatto di tutti i generi? E come i generi – vale a dire tutti gli esseri – producono le specie[150]? E come il movimento produce le specie del movimento? Come le produce il riposo e gli altri generi?

È necessario osservare anche questo, affinché il singolo genere non finisca col perdersi nelle sue specie, né il genere valga soltanto come predicato[151], in quanto lo si osserva in esse; *[15]* esso è nelle specie ma è anche in se stesso e, pur essendo mescolato, sussiste nella sua purezza senz'essere commisto e mentre concorre, insieme con gli altri, alla formazione dell'essenza, tuttavia non perisce.

Su questi problemi è necessario condurre un'indagine. Ma poiché abbiamo detto[152] che il complesso di tutti gli esseri è l'Intelligenza nella sua singolarità; poiché prima delle altre cose, come specie e parti, abbiamo posto l'ente e *[20]* l'essenza, non ancora assurti a Intelligenza, ora diciamo che l'Intelligenza è posteriore. Utilizziamo la presente difficoltà per il fine della nostra ricerca e, servendoci di essa come di un paradigma, avviamoci alla conoscenza di ciò che trattiamo.

20. Λάβωμεν οὖν τὸν μὲν εἶναι νοῦν οὐδὲν ἐφαπτόμενον τῶν ἐν μέρει οὐδ' ἐνεργοῦντα περὶ ὁτιοῦν, ἵνα μὴ τὶς νοῦς γίγνοιτο, ὥσπερ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν μέρει εἰδῶν, καὶ ἡ ἐν εἴδει δὲ ἐπιστήμη πρὸ τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν· πᾶσα μὲν *[5]* οὐδὲν τῶν ἐν μέρει δύναμις πάντων, ἕκαστον δὲ ἐνεργείᾳ ἐκεῖνο, καὶ δυνάμει δὲ πάντα, καὶ ἐπὶ τῆς καθόλου ὡσαύτως· αἱ μὲν ἐν εἴδει, αἳ ἐν τῇ ὅλῃ δυνάμει κεῖνται, αἱ δὴ τὸ ἐν εἴδει λαβοῦσαι, δυνάμει εἰσὶν ἡ ὅλη· κατηγορεῖται γὰρ ἡ πᾶσα, οὐ μόριον τῆς πάσης· αὐτήν γε μὴν δεῖ ἀκέραιον ἐφ' *[10]* αὐτῆς εἶναι. Οὕτω δὴ ἄλλως μὲν νοῦν τὸν ξύμπαντα εἰπεῖν εἶναι, τὸν πρὸ τῶν καθέκαστον ἐνεργείᾳ ὄντων, ἄλλως δὲ ἐκδέ‹χεσθαι› ἑκάστους[a], τοὺς μὲν ἐν μέρει ἐκ πάντων πληρωθέντας, τὸν δ' ἐπὶ πᾶσι νοῦν χορηγὸν μὲν τοῖς καθέκαστα, δύναμιν δὲ αὐτῶν εἶναι καὶ ἔχειν ἐν τῷ καθόλου ἐκείνους, *[15]* ἐκείνους τε αὖ ἐν αὐτοῖς ἐν μέρει οὖσιν ἔχειν τὸν καθόλου, ὡς ἡ τὶς ἐπιστήμη τὴν ἐπιστήμην. Καὶ εἶναι καὶ καθ' αὑτὸν τὸν μέγαν νοῦν καὶ ἑκάστους αὖ ἐν αὑτοῖς ὄντας, καὶ ἐμπεριέχεσθαι αὖ τοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει, ἑκάστους ἐφ' ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ *[20]* ἐκεῖνον καὶ ἐν ἐκείνοις, καὶ ἐν ἐκείνῳ μὲν πάντας ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντι δυνάμει, ἐνεργείᾳ ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρίς, τοὺς δ' αὖ ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. Καθόσον μὲν γὰρ τοῦτο ὃ λέγονταί εἰσιν, ἐνεργείᾳ εἰσὶν ἐκεῖνο ὃ λέγονται· ᾗ δ' ἐν γένει ἐκεῖνο, *[25]* δυνάμει ἐκεῖνο. Ὁ δ' αὖ, ᾗ μὲν γένος, δύναμις πάντων τῶν ὑπ' αὐτὸ εἰδῶν καὶ οὐδὲν ἐνεργείᾳ ἐκείνων, ἀλλὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἥσυχα· ᾗ δὲ ὅ ἐστι πρὸ τῶν εἰδῶν ἐνεργείᾳ, τῶν οὐ καθέκαστα. Δεῖ δή, εἴπερ ἐνεργείᾳ ἔσονται οἱ ἐν εἴδει, τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἐνέργειαν αἰτίαν γίγνεσθαι.

21. Πῶς οὖν μένων αὐτὸς ἓν τῷ λόγῳ τὰ ἐν μέρει ποιεῖ; Τοῦτο δὲ ταὐτὸν πῶς ἐκ τῶν τεττάρων ἐκείνων τὰ λεγόμενα

20. *[L'Intelligenza universale e le intelligenze singole]*

Concepiamo dunque un'Intelligenza che non abbia contatti con nulla di particolare e non operi su cosa alcuna così da non diventare un'intelligenza determinata; concepiamola alla stregua di una scienza generica, anteriore alle specie particolari, o anche come una scienza specifica, anteriore alle sue partizioni: la scienza nella sua totalità *[5]* non è nessuna delle nozioni particolari, ma le è in potenza tutte; ciascuna di queste è in atto quella che è, ma in potenza è tutto; altrettanto si dica della scienza universale. Le scienze specifiche, che appartengono potenzialmente alla scienza universale, colgono soltanto l'oggetto specifico ma sono potenzialmente la scienza universale: di esse infatti è predicata la scienza universale, ma esse non sono una parte di questa, poiché questa deve restare intatta in se stessa. *[10]*

Allo stesso modo si può dire, in un senso, che l'Intelligenza universale esiste prima delle intelligenze particolari e che, in un altro senso, è queste intelligenze; mentre queste intelligenze particolari vengono a formare un tutto, l'Intelligenza universale le domina e le sorregge una per una ed è la loro forza e le contiene nei loro caratteri universali, *[15]* ed esse, a loro volta, contengono nella loro particolarità l'universale, come una scienza particolare contiene la scienza universale. La grande Intelligenza esiste in se stessa, ma anche le intelligenze singole esistono in se stesse; e come le intelligenze particolari sono contenute nell'Intelligenza universale, così l'Intelligenza universale è contenuta nelle intelligenze particolari. Le intelligenze singole sono in se stesse e in altre; anche *[20]* l'Intelligenza universale è in sé e in esse, e tutti queste intelligenze sono in potenza in Lei, che è in se stessa. Essa è in atto tutte le cose insieme, ed è in potenza ciascuna cosa separatamente; all'inverso, le intelligenze particolari sono in atto ciò che sono, e sono in potenza la totalità. In quanto sono ciò che il loro nome dice di esse, sono in atto quello che il loro nome dice; ma in quanto sono in Lei come in un genere, *[25]* esse sono in potenza Lei stessa. A sua volta, l'Intelligenza, in quanto è genere, è in potenza tutte le specie che le sono subordinate e, in atto, non è nessuna di esse; ma le specie sono tutte in Lei, ma inoperose; e poiché essa è in atto prima delle specie, non è affatto una cosa particolare. Perciò, se le cose particolari devono esistere in atto come specie, è necessario che l'atto che da Lei procede diventi causa.

21. *[L'attività dell'Intelligenza]*

Come può dunque l'Intelligenza, pur rimanendo una nella sua struttura, produrre le cose particolari? È lo stesso che domandarsi come dai quattro generi[153] proceda il cosiddetto «seguito» delle specie.

Guarda in questa grande e meravigliosa Intelligenza, che non ha

ἐφεξῆς. Ὅρα τοίνυν ἐν τούτῳ τῷ μεγάλῳ νῷ καὶ ἀμηχάνῳ, οὐ πολυλάλῳ ἀλλὰ πολύνῳ νῷ, τῷ πάντα *[5]* νῷ καὶ ὅλῳ καὶ οὐ μέρει οὐδὲ τινὶ νῷ, ὅπως ἔνι τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ. Ἀριθμὸν δὴ πάντως ἔχει ἐν τούτοις οἷς ὁρᾷ, καὶ ἔστι δὲ ἓν καὶ πολλά, καὶ ταῦτα δὲ δυνάμεις καὶ θαυμασταὶ δυνάμεις οὐκ ἀσθενεῖς, ἀλλ᾽ ἅτε καθαραὶ οὖσαι μέγισταί εἰσι καὶ οἷον σφριγῶσαι καὶ ἀληθῶς δυνάμεις, οὐ *[10]* τὸ μέχρι τινὸς ἔχουσαι· ἄπειροι τοίνυν καὶ ἀπειρία καὶ τὸ μέγα. Τοῦτο τοίνυν τὸ μέγα σὺν τῷ ἐν αὐτῷ καλῷ τῆς οὐσίας καὶ τῇ περὶ αὐτὸ ἀγλαΐᾳ καὶ τῷ φωτὶ ὡς ἐν νῷ ὄντα ἰδὼν ὁρᾷς καὶ τὸ ποιὸν ἤδη ἐπανθοῦν, μετὰ δὲ τοῦ συνεχοῦς τῆς ἐνεργείας μέγεθος προφαινόμενον τῇ σῇ *[15]* προσβολῇ ἐν ἡσύχῳ κείμενον, ἑνὸς δὲ καὶ δύο ὄντων καὶ τριῶν καὶ τὸ μέγεθος τριττὸν ὂν καὶ τὸ ποσὸν πᾶν. Τοῦ δὲ ποσοῦ ἐνορωμένου καὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ἄμφω εἰς ἓν ἰόντων καὶ οἷον γινομένων καὶ σχῆμα ὅρα. Εἰσπίπτοντος δὲ τοῦ θατέρου καὶ διαιροῦντος καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν σχημάτων *[20]* τε διαφοραὶ καὶ ποιότητος ἄλλαι. Καὶ ταὐτότης μὲν συνοῦσα ἰσότητα ποιεῖ εἶναι, ἑτερότης δὲ ἀνισότητα ἐν ποσῷ ἔν τε ἀριθμῷ ἔν τε μεγέθει, ἐξ ὧν καὶ κύκλους καὶ τετράγωνα καὶ τὰ ἐξ ἀνίσων σχήματα, ἀριθμούς τε ὁμοίους καὶ ἀνομοίους, περιττούς τε καὶ ἀρτίους. Οὖσα γὰρ ἔννους *[25]* ζωὴ καὶ ἐνέργεια οὐκ ἀτελὴς οὐδὲν παραλείπει ὧν εὑρίσκομεν νῦν νοερὸν ἔργον ὄν, ἀλλὰ πάντα ἔχει ἐν τῇ αὐτῆς δυνάμει ὄντα αὐτὰ ἔχουσα ὡς ἂν νοῦς ἔχοι. Ἔχει δὲ νοῦς ὡς ἐν νοήσει, νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ· παραλέλειπται δὲ οὐδὲν τῶν ὅσα λόγοι, ἀλλ᾽ ἔστιν εἷς οἷον *[30]* λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ ἀεὶ ἐπεξελθών, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξιέναι ἀληθὲς εἶναι. Ὅλως γὰρ πανταχοῦ, ὅσα ἄν τις ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ φύσει ὄντα, ταῦτα εὑρήσει ἐν νῷ ἄνευ λογισμοῦ ὄντα, ὥστε νομίζειν τὸ ὂν νοῦν λελογισμένον *[35]* οὕτω ποιῆσαι, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῷα ποιούντων· ὡς γὰρ ἂν ὁ ἀκριβέστατος λογισμὸς λογίσαιτο ὡς ἄριστα, οὕτως ἔχει πάντα ἐν τοῖς λόγοις πρὸ λογισμοῦ οὖσι. Τί χρὴ προσδοκᾶν ἐν τοῖς πρὸ φύσεως[a] καὶ τῶν λόγων τῶν ἐν αὐτῇ [ἐν τοῖς ἀνωτέρω] εἶναι; Ἐν οἷς γὰρ ἡ οὐσία *[40]* οὐκ ἄλλο τι ἢ νοῦς, καὶ οὐκ ἐπακτὸν οὔτε τὸ ὂν αὐτοῖς οὔτε ὁ νοῦς, ἀμογητὶ ἂν εἴη[b] ἄριστα ἔχον, εἴπερ κατὰ νοῦν κείσεται, καὶ τοῦτο ὄν, ὃ θέλει νοῦς καὶ ἔστι·

molte parole ma è ricca di pensiero, in questa Intelligenza universale che è tutto, *[5]* né parziale né determinata ma è tutto, e vedi come tutti gli esseri siano in Lei e da Lei. Essa contiene veramente il numero in queste cose che contempla; è una e molteplice e la sua molteplicità è tutta nelle sue forze stupende e possenti, forze che sono pure perché sono immense e, dirò così, esuberanti, forze autentiche che non *[10]* hanno limite: infinitezza, illimitatezza, magnitudine.

Se tu contempli in Lei questa grandezza insieme con la bellezza dell'essere e con lo splendore e la luce che la circondano e che appartengono all'Intelligenza, ecco, tu vedi sbocciare la qualità e, insieme con la continuità dell'atto, ecco manifestarsi al tuo sguardo la grandezza *[15]* nel suo stato di quiete. Ecco dunque l'uno, il due e il tre; e la grandezza è triplice, e anche la quantità. E mentre la quantità e la qualità si rendono visibili e si avviano insieme verso l'unità, ecco apparire la figura.

Se poi interviene l'«alterità» e separa la quantità dalla qualità, *[20]* hanno luogo le differenze e le altre qualità; e quando le si unisce l'«identità», fa nascere l'eguaglianza, mentre l'«alterità» dà luogo alla diseguaglianza nella quantità, nel numero e nella grandezza; nascono di qui cerchi, quadrati e figure dai lati diseguali, e numeri simili e dissimili, pari e dispari.

E poiché si tratta di una vita *[25]* intellettiva e di un atto non imperfetto, l'Intelligenza non omette nulla di quanto noi ora stiamo riconoscendo quale sua opera spirituale; tutte le cose abbraccia con la sua potenza e le possiede in quanto sono esseri e come le può possedere una Intelligenza.

L'Intelligenza possiede il tutto come in un pensiero, ma non in un pensiero discorsivo; nulla trascura di quello che è razionale; è – diciamo così – una ragione unica, *[30]* grande, perfetta, che le contiene tutte e tutte le percorre cominciando dalle prime, o meglio le ha già percorse sin dall'eternità, sicché non è vero che le stia percorrendo.

In generale, si può dire che tutto ciò che uno non riesce a cogliere con la riflessione nella natura, potrà scoprirlo presente nell'Intelligenza senza la riflessione, di modo che potremmo credere che un'Intelligenza, già dotata di una sua razionalità, *[35]* abbia creato l'Essere, così come avviene delle ragioni seminali che producono gli esseri viventi; cioè, tutto ciò che una riflessione assai penetrante potrebbe scoprire di meglio, si trova già tutto nelle ragioni seminali ancor prima di qualsiasi riflessione.

Che cosa dobbiamo dunque aspettarci dalle cose che sono prima della natura, e da quelle che sono superiori alle forme che sono in essa?

Nelle cose in cui l'Essere *[40]* non è altro che Intelligenza e in cui né l'Essere né l'Intelligenza sono a prestito, tutto procede senza sforzo alcuno, poiché si conforma all'Intelligenza; ed è questo ciò che l'Intel-

διὸ καὶ ἀληθινὸν καὶ πρῶτον· εἰ γὰρ παρ' ἄλλου, ἐκεῖνο νοῦς. Σχημάτων δὴ πάντων ὀφθέντων ἐν τῷ ὄντι καὶ ποιότητος *[45]* ἁπάσης – ἦν γὰρ οὔ τις· οὐδὲ γὰρ ἦν εἶναι μίαν τῆς θατέρου φύσεως ἐνούσης, ἀλλὰ μία καὶ πολλαί· καὶ γὰρ ταὐτότης ἦν· ἓν δὲ καὶ πολλά, καὶ ἐξ ἀρχῆς τὸ τοιοῦτον ὄν, ὥστε ἐν πᾶσιν εἴδεσι τὸ ἓν καὶ πολλά· μεγέθη δὴ διάφορα καὶ σχήματα διάφορα καὶ ποιότητες διάφοροι· οὐ γὰρ ἦν οὐδὲ θεμιτὸν *[50]* ἦν παραλελεῖφθαι οὐδέν· τέλειον γὰρ ἐκεῖ τὸ πᾶν ἢ οὐκ ἂν ἦν πᾶν – καὶ ζωῆς ἐπιθεούσης, μᾶλλον δὲ συνούσης πανταχοῦ, πάντα ἐξ ἀνάγκης ζῷα ἐγίνετο, καὶ ἦν καὶ σώματα ὕλης καὶ ποιότητος ὄντων. Γενομένων δὲ πάντων ἀεὶ καὶ μενόντων καὶ ἐν τῷ εἶναι αἰῶνι περιληφθέντων, χωρὶς μὲν *[55]* ἕκαστον ὅ ἐστιν ὄντων, ὁμοῦ δ' αὖ ἐν ἑνὶ ὄντων, ἡ πάντων ἐν ἑνὶ ὄντων οἷον συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις νοῦς ἐστι. Καὶ ἔχων μὲν τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ ζῷόν ἐστι παντελὲς καὶ ὅ ἐστι ζῷον, τῷ δ' ἐξ αὐτοῦ ὄντι παρέχων ἑαυτὸν ὁρᾶσθαι νοητὸν γενόμενος ἐκείνῳ δίδωσιν ὀρθῶς λέγεσθαι.

22. Καὶ ᾐνιγμένως Πλάτωνι τὸ ἧπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι καθορᾷ. Ἐπεὶ καὶ ψυχὴ μετὰ νοῦν, καθόσον ψυχὴ ἔχουσα ἐν αὐτῇ, ἐν τῷ πρὸ αὐτῆς βέλτιον καθορᾷ· *[5]* καὶ ὁ νοῦς ἡμῶν ἔχων ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ βέλτιον καθορᾷ· ἐν μὲν γὰρ αὐτῷ καθορᾷ μόνον, ἐν δὲ τῷ πρὸ αὐτοῦ καὶ καθορᾷ ὅτι καθορᾷ. Ὁ δὴ νοῦς οὗτος, ὅν φαμεν καθορᾶν, οὐκ ἀπαλλαγεὶς τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ὤν, ἅτε ὢν ἐξ ἑνὸς πολλὰ καὶ τὴν τοῦ θατέρου φύσιν συνοῦσαν ἔχων, *[10]* εἷς πολλὰ γίνεται. Εἷς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὢν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ ἐξ ἀνάγκης τῆς τοιαύτης. Ὅλως δὲ οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμῷ λαβεῖν καὶ ἄτομον· ὅ τι γὰρ ἂν λάβῃς, εἶδος· ἄνευ γὰρ ὕλης. Διὸ καὶ τοῦτο αἰνιττόμενος ὁ Πλάτων εἰς ἄπειρά φησι κατακερματίζεσθαι τὴν οὐσίαν. *[15]* Ἕως μὲν γὰρ εἰς ἄλλο εἶδος, οἷον ἐκ γένους, οὔπω ἄπειρον· περατοῦται γὰρ τοῖς γεννηθεῖσιν εἴδεσι· τὸ δ' ἔσχατον εἶδος ὃ μὴ διαιρεῖται εἰς εἴδη, μᾶλλον ἄπειρον. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τότε δὲ ἤδη εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα ἐᾶν χαίρειν. Ἀλλ' ὅσον

ligenza vuole ed è: perciò essa è anche il Vero e il Primo. Infatti, se derivasse da un altro, sarebbe questo altro l'Intelligenza.

Dunque, tutte le figure e la qualità in genere si rendono visibili nell'essere: *[45]* la quantità, intendo, non una qualità particolare, poiché non è possibile che sia soltanto una, in quanto comprende l'alterità; ma è «una» e «molte» poiché comprende anche l'«identità». Un tale essere è uno e molti sin dal principio, così da essere uno e molti in tutte le specie: cioè grandezze diverse e figure diverse e qualità diverse, poiché non sarebbe giusto *[50]* che qualche cosa venisse trascurata; tutto lassù è perfetto, altrimenti non sarebbe tutto.

Mentre la vita scorre in lei, o meglio è tutta con lei, nascono necessariamente tutti i viventi ed anche i corpi, poiché sono presenti materia e qualità.

Tutti gli esseri nascono eternamente e sussistono e sono avvolti nell'Essere eterno, e ciascuno di essi è separato *[55]* ed è quello che è, ma appartengono tutti all'unità; e Colei che unisce e congiunge il tutto nell'uno è l'Intelligenza; e mentre abbraccia in sé tutte le cose, è un vivente perfetto: è il Vivente che è e, offrendosi alla contemplazione dell'Essere che da Lui procede, diventa oggetto intelligibile e gli conferisce il suo giusto nome.

22. *[L'Intelligenza opera sia in sé, sia fuori di sé]*

Anche Platone afferma, in forma enigmatica, che «l'Intelligenza contempla le idee che sono nel Vivente perfetto e vede quante e quali sono»[154]. Anche l'Anima, che viene dopo l'Intelligenza, pur avendo in sé, in quanto anima, le idee, le vede meglio in ciò che le è anteriore; *[5]* allo stesso modo, la nostra Intelligenza le possiede in sé, ma le vede meglio in ciò che è prima di lei: essa infatti, mentre in se stessa vede soltanto, in ciò che le è anteriore vede che vede. Questa Intelligenza, della quale noi diciamo che vede, non è separata da ciò che le è anteriore, poiché procede da essa ed, essendo molteplicità che deriva dall'Uno e serbando in sé la natura dell'alterità, *[10]* è Uno-Molti. E così questa Intelligenza che è Uno-Molti, crea, per tale necessità, molte intelligenze.

Ma non è possibile cogliere nell'Intelligenza l'unità numerica e l'individuo: ciò che potresti cogliere è la forma, ma senza la materia. Anche a questo alluse oscuramente Platone quando disse che l'«essenza si suddivide all'infinito»[155]. *[15]* Finché questa divisione procede – diciamo così – da un genere a un'altra specie, l'infinito non c'è ancora, poiché si fa sempre avanti il limite delle specie generate; ma la specie ultima, che più non si divide in specie, è maggiormente infinita. Questo intende dire Platone quando afferma: «a questo punto si deve abbandonarla all'infinito, per sempre»[156].

Solo in quanto siano presi a sé, gli individui sono infiniti; ma se li

μὲν ἐπ' αὐτοῖς, ἄπειρα· τῷ δὲ ἑνὶ *[20]* περιληφθέντα εἰς ἀριθμὸν ἔρχεται ἤδη. Νοῦς μὲν οὖν ἔχει τὸ μεθ' ἑαυτὸν ψυχήν, ὥστε ἐν ἀριθμῷ εἶναι, καὶ ψυχὴν μέχρι τοῦ ἐσχάτου αὐτῆς, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς ἤδη ἄπειρον παντάπασι. Καὶ ἔστι νοῦς μὲν ὁ τοιοῦτος μέρος, καίπερ τὰ πάντα ἔχων, καὶ ὁ πᾶς ‹μέρος› καὶ[a] οἱ αὐτοῦ μέρη *[25]* ἐνεργείᾳ ὄντος αὐτοῦ ὄντες [μέρος], ψυχὴ[b] δὲ μέρος μέρους, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ. Ὅτε μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχή. Ψυχῆς δὲ ἐνεργούσης ὡς γένους ἢ εἴδους αἱ ἄλλαι ψυχαὶ ὡς εἴδη. Καὶ τούτων αἱ ἐνέργειαι διτταί· ἡ μὲν *[30]* πρὸς τὸ ἄνω νοῦς, ἡ δὲ πρὸς τὸ κάτω αἱ ἄλλαι δυνάμεις κατὰ λόγον, ἡ δὲ ἐσχάτη ὕλης ἤδη ἐφαπτομένη καὶ μορφοῦσα. Καὶ τὸ κάτω αὐτῆς τὸ ἄλλο πᾶν οὐ κωλύει εἶναι ἄνω. Ἢ καὶ τὸ κάτω λεγόμενον αὐτῆς ἴνδαλμά ἐστιν αὐτῆς, οὐκ ἀποτετμημένον δέ, ἀλλ' ὡς τὰ ἐν τοῖς *[35]* κατόπτροις, ἕως ἂν τὸ ἀρχέτυπον παρῇ ἔξω. Δεῖ δὲ λαβεῖν, πῶς τὸ ἔξω. Καὶ μέχρι τοῦ πρὸ τοῦ εἰδώλου ὁ νοητὸς κόσμος ἅπας τέλεος ἐκ πάντων νοητῶν, ὥσπερ ὅδε μίμημα ὢν ἐκείνου, καθόσον οἷόν τε ἀποσῴζειν εἰκόνα ζῴου ζῷον αὐτό, ὡς τὸ γεγραμμένον ἢ τὸ ἐν ὕδατι φάντασμα *[40]* τοῦ πρὸ ὕδατος καὶ γραφῆς δοκοῦντος εἶναι. Τὸ δὲ μίμημα τὸ ἐν γραφῇ καὶ ὕδατι οὐ τοῦ συναμφοτέρου, ἀλλὰ τοῦ ἑτέρου τοῦ μορφωθέντος ὑπὸ θατέρου. Νοητοῦ τοίνυν εἰκὼν ἔχουσα ἰνδάλματα οὐ τοῦ πεποιηκότος, ἀλλὰ τῶν περιεχομένων ἐν τῷ πεποιηκότι, ὧν καὶ ἄνθρωπος καὶ ἄλλο *[45]* πᾶν ζῷον· ζῷον δὲ καὶ τοῦτο καὶ τὸ πεποιηκός, ἄλλως ἑκάτερον καὶ ἄμφω ἐν νοητῷ.

riconduciamo all'unità, *[20]* rientrano nel numero. L'Intelligenza contiene dunque anche ciò che viene dopo di essa, cioè l'Anima; e perciò anche l'Anima rientra nel numero sino al suo ultimo limite: quel limite che è ormai, da ogni punto di vista, infinito.

Un'intelligenza così concepita, benché contenga in sé tutte le cose e sia totale, è una parte, e le intelligenze che sono parti dell'Intelligenza universale esistono *[25]* in atto perché sono sue parti[157]; ma l'anima è parte della parte, in quanto è atto che sorge da essa: poiché l'Intelligenza rivolge talvolta nel suo intimo la propria attività, e da questo nascono le altre intelligenze; talvolta la rivolge fuori di sé, e allora nasce l'Anima.

Quando poi l'Anima svolge la sua attività come genere e come specie, le altre anime sono le sue specie, ed anche queste hanno una doppia attività: *[30]* l'anima che si volge verso l'alto è intelligenza; quella che si volge verso il basso è il complesso delle sue potenze che variano a seconda della sua discesa. L'ultima potenza è già a contatto con la materia e le dà una forma; però queste parti inferiori non impediscono che il resto dell'anima sia sulla vetta. Ma forse quelle che abbiamo chiamato parti inferiori dell'anima sono soltanto una sua immagine: non separata tuttavia ma simile ai riflessi *[35]* negli specchi, che durano finché l'oggetto rimanga là fuori. Bisogna però capire cosa vuol dire questo «fuori»: esso è il mondo intelligibile che, nella sua totale perfezione, risulta di tutti gli intelligibili e si estende sino alla regione anteriore all'immagine. Di questo mondo superiore è immagine il mondo sensibile, per quanto una figura di vivente è capace di conservare i lineamenti dei Viventi in sé: come un disegno o un riflesso sull'acqua *[40]* rappresentano l'oggetto che si trova davanti all'acqua o al disegnatore. Ma l'immagine nella pittura e sull'acqua non ritrae l'insieme del formante e del formato, bensì soltanto ciò che è stato formato dall'altro. Perciò l'immagine del mondo intelligibile contiene non la rappresentazione di colui che lo generò[158], ma soltanto di ciò che è contenuto nel genitore, cioè dell'uomo e di ogni altro *[45]* essere vivente; ed è un vivente sia questa rappresentazione sia il genitore, ma in un senso ben diverso; ed ambedue sono nel mondo intelligibile.

VI 3 (44) ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΓΕΝΩΝ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

1. Περὶ μὲν τῆς οὐσίας ὅπῃ δοκεῖ, καὶ ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς τὴν τοῦ Πλάτωνος δόξαν, εἴρηται. Δεῖ δὲ καὶ περὶ τῆς ἑτέρας φύσεως ἐπισκέψασθαι, πότερα τὰ αὐτὰ γένη θετέον, ἅπερ κἀκεῖ ἐθέμεθα, ἢ πλείω ἐνταῦθα *[5]* πρὸς ἐκείνοις ἄλλα τιθέντας ἢ ὅλως ἕτερα, ἢ τὰ μὲν ὡς ἐκεῖ, τὰ δ' ἄλλως. Δεῖ μέντοι τὸ «ταὐτὰ» ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν· τοῦτο δὲ φανήσεται γνωσθέντων. Ἀρχὴ δὲ ἡμῖν ἥδε· ἐπειδὴ περὶ τῶν αἰσθητῶν ὁ λόγος ἡμῖν, πᾶν δὲ τὸ αἰσθητὸν τῷδε τῷ κόσμῳ περιείληπται, περὶ τοῦ *[10]* κόσμου ἀναγκαῖον ἂν εἴη ζητεῖν διαιροῦντας[a] τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ ἐξ ὧν ἔστι[b] διαιροῦντας κατὰ γένη θεῖναι, ὥσπερ ἂν εἰ τὴν φωνὴν διῃρούμεθα ἄπειρον οὖσαν εἰς ὡρισμένα ἀνάγοντες τὸ ἐν πολλοῖς ταὐτὸν εἰς ἕν, εἶτα πάλιν ἄλλο καὶ ἕτερον αὖ, ἕως εἰς ἀριθμόν τινα θέντες ἕκαστον αὐτῶν, *[15]* τὸ μὲν ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις εἶδος λέγοντες, τὸ δ' ἐπὶ τοῖς εἴδεσι γένος. Τὸ μὲν οὖν ἐπὶ τῆς φωνῆς ἕκαστον εἶδος καὶ ὁμοῦ πάντα τὰ φανέντα εἰς ἓν ἦν ἀνάγειν, καὶ κατηγορεῖν πάντων στοιχεῖον ἢ φωνήν· ἐπὶ δὲ ὧν ζητοῦμεν οὐχ οἷόν τε, ὡς δέδεικται. Διὸ δεῖ πλείω γένη ζητεῖν, καὶ ἐν τῷ δε *[20]* τῷ παντὶ ἕτερα ἐκείνων, ἐπειδὴ καὶ ἕτερον τοῦτο ἐκείνου καὶ οὐ συνώνυμον, ὁμώνυμον δὲ καὶ εἰκών. Ἀλλ' ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ μίγματι καὶ ἐν τῇ συνθέσει τὸ μέν ἐστι σῶμα, τὸ δὲ ψυχή —ζῷον γὰρ τὸ πᾶν[c]— ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ καὶ οὐδ' ἁρμόσει οὐδ' εἰς οὐσίας τῆς ἐνταῦθα *[25]* λεγομένης σύνταξιν, ἀφοριστέον, εἰ καὶ χαλεπῶς, ὅμως μὴν τῆς ἐνταῦθα πραγματείας, ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλόμενος τοὺς πολίτας συντάξαι πόλεώς τινος, οἷον κατὰ τιμήσεις ἢ τέχνας, τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρίς. Περὶ δὲ τῶν παθημάτων, ὅσα μετὰ τοῦ σώματος ἢ διὰ τὸ *[30]* σῶμα περὶ ψυχὴν συμβαίνει, περὶ τούτων ἐπισκεπτέον ὕστερον, ὅπως τακτέον, ὅταν περὶ τῶν ἐνταῦθα ζητῶμεν.

2. Καὶ πρῶτον περὶ τῆς λεγομένης οὐσίας θεωρητέον συγχωροῦντας τὴν περὶ τὰ σώματα φύσιν ὁμωνύμως ἢ οὐδὲ ὅλως

1. *[I generi dell'Essere e il mondo sensibile]*

Abbiamo parlato[159] della nostra opinione sull'essenza e come essa vada d'accordo con la dottrina di Platone. Ora dobbiamo vedere se, anche nei riguardi della natura sensibile, sia necessario ammettere i medesimi generi che ponemmo lassù, o se qui ci sia bisogno di altri *[5]* oltre a quelli, o se debbano essere tutti diversi, oppure in parte come quelli di lassù, in parte diversi. Dicendo «medesimi» intendiamo però in senso analogico e omonimo.

Ma questo apparirà chiaro quando li avremo conosciuti.

E cominciamo così: poiché noi parliamo delle cose sensibili e tutto il sensibile è compreso *[10]* in questo mondo, è necessario indagare su questo mondo dividendone la natura e distinguendo i generi di cui è costituito: è come quando dividiamo il suono, che è indefinito[160], in classi ben precise e riportiamo ad unità ciò che è identico in questa molteplicità, fissando una classe e poi un'altra sino a collocare ciascuna di queste in un dato numero, *[15]* e chiamiamo specie ciò che è al di sopra degli individui e genere ciò che è al di sopra delle specie. Quando si tratta del suono, è possibile ricondurre ad unità ogni sua specie e tutte quelle che si manifestano insieme e dare a tutte un predicato come «lettera» o «suono»[161]; ma nelle cose che stiamo indagando questo non è possibile, come si è dimostrato[162]. Perciò è necessario che ci mettiamo alla ricerca di generi più numerosi e, *[20]* per di più, diversi, per questo mondo, da quelli superiori, poiché il nostro mondo è diverso da quello superiore, sicché non gli è sinonimo ma solo omonimo e una pura immagine.

Ma poiché anche quaggiù, nella mescolanza e nella composizione, una cosa è corpo e un'altra è anima (il tutto infatti è vivente) e poiché la natura dell'Anima si trova nel mondo intelligibile e non si inquadra affatto in quella che vien detta essenza di quaggiù, *[25]* noi dobbiamo, benché sia difficile, escludere l'Anima dalla presente ricerca: così come, qualora si voglia raggruppare gli abitanti di una città secondo le dignità e le professioni, si lasciano da parte gli stranieri che vi abitano.

Quanto alle affezioni che col corpo e *[30]* per il corpo accadono all'anima, esamineremo più tardi come dovremo classificarle, quando tratteremo delle cose sensibili.

2. *[Analogie fra Intelligibile e sensibile]*

E anzitutto dobbiamo considerare quella che vien detta «essenza sensibile», restando d'accordo che la natura del corpo o è essenza

οὐσίαν διὰ τὸ ἐφαρμόττειν τὴν ἔννοιαν ῥεόντων, ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι. Εἶτα τῆς γενέσεως τὰ μὲν *[5]* τοιά, τὰ δὲ τοιά· καὶ τὰ μὲν σώματα εἰς ἕν, τά τε ἁπλᾶ τά τε σύνθετα, τὰ δὲ συμβεβηκότα ἢ παρακολουθοῦντα, διαιροῦντας ἀπ' ἀλλήλων καὶ ταῦτα. Ἢ τὸ μὲν ὕλην, τὸ δὲ εἶδος ἐπ' αὐτῇ, καὶ χωρὶς ἑκάτερον ὡς γένος ἢ ὑφ' ἓν ἄμφω, ὡς οὐσίαν ἑκάτερον ὁμωνύμως ἢ γένεσιν. Ἀλλὰ τί *[10]* τὸ κοινὸν ἐπὶ ὕλης καὶ εἴδους; Πῶς δὲ γένος ἡ ὕλη καὶ τίνων; Τίς γὰρ διαφορὰ ὕλης; Ἐν τίνι δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τακτέον; Εἰ δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν εἴη αὐτὸ ἡ σωματικὴ οὐσία, ἐκείνων δὲ ἑκάτερον οὐ σῶμα, πῶς ἂν ἐν ἑνὶ τάττοιτο καὶ τῷ αὐτῷ μετὰ τοῦ συνθέτου; Πῶς δ' ἂν τὰ στοιχεῖά τινος *[15]* μετ' αὐτοῦ; Εἰ δ' ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀρχοίμεθα, ἀρχοίμεθ' ἂν ἀπὸ συλλαβῶν. Διὰ τί δὲ οὐκ ἀνάλογον, εἰ καὶ μὴ κατὰ ταὐτὰ ἡ διαίρεσις, λέγοιμεν ἂν ἀντὶ μὲν τοῦ ἐκεῖ ὄντος ἐνταῦθα τὴν ὕλην, ἀντὶ δὲ τῆς ἐκεῖ κινήσεως ἐνταῦθα τὸ εἶδος, οἷον ζωήν τινα καὶ τελείωσιν τῆς ὕλης, τῆς δὲ *[20]* ὕλης τὴν οὐκ ἔκστασιν κατὰ τὴν στάσιν, καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ θάτερον οὔσης καὶ ἐνταῦθα ἑτερότητος πολλῆς καὶ ἀνομοιότητος μᾶλλον; Ἢ πρῶτον μὲν ἡ ὕλη οὐχ οὕτως ἔχει καὶ λαμβάνει τὸ εἶδος ὡς ζωὴν αὐτῆς οὐδὲ ἐνέργειαν αὐτῆς, ἀλλ' ἔπεισιν ἀλλαχόθεν οὐκ ὄν τι ἐκείνης. Εἶτα *[25]* ἐκεῖ τὸ εἶδος ἐνέργεια καὶ κίνησις, ἐνταῦθα δὲ ἡ κίνησις ἄλλο καὶ συμβεβηκός· τὸ δὲ εἶδος στάσις αὐτῆς μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία· ὁρίζει γὰρ ἀόριστον οὖσαν. Τό τε ταὐτὸν ἐκεῖ καὶ τὸ ἕτερον ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑτέρου ὄντος, ἐνταῦθα δὲ ἕτερον μεταλήψει, καὶ πρὸς ἄλλο, καί τι ταὐτὸν καὶ ἕτερον, *[30]* οὐδ' ὡς ἐκεῖ εἴη ἄν τι ἐν τοῖς ὑστέροις τι ταὐτὸν καί τι ἕτερον. Στάσις δὲ τῆς ὕλης πῶς ἐπὶ πάντα ἑλκομένης μεγέθη καὶ ἔξωθεν τὰς μορφὰς καὶ οὐκ αὐτάρκους ἑαυτῇ μετὰ τούτων τὰ ἄλλα γεννᾶν; Ταύτην μὲν οὖν τὴν διαίρεσιν ἀφετέον.

3. Πῶς δέ, λέγωμεν· ἔστι δὴ πρῶτον οὕτως, τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δὲ εἶδος, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, τὰ δὲ περὶ ταῦτα· τῶν δὲ περὶ ταῦτα τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα· τῶν δὲ συμβεβηκότων τὰ μὲν ἐν *[5]* αὐτοῖς, τὰ δὲ

soltanto di nome o non lo è affatto, in quanto le è proprio il concetto di cosa che scorre, o, meglio ancora, di «divenire». Questo divenire, inoltre, *[5]* è diverso secondo le specie. I corpi si riconducono ad unità, eppure ci sono i semplici e i composti; ci sono poi gli accidenti che li accompagnano, e anche questi vanno distinti gli uni dagli altri; oppure, vanno distinte la materia e la forma che è in essa, o facendo di ciascuna delle due un genere a sé, o facendole rientrare ambedue in un unico genere, poiché ambedue sono sostanza, o meglio «divenire», solo per omonimia. Ma *[10]* che cosa c'è di comune fra materia e forma? E come la materia può essere genere, e di quali cose? E come si differenzia la materia? E ciò che risulta da esse dove va collocato? Che se ciò che risulta da ambedue è essenza corporea ma ciascuna di esse è non-corpo, come potrebbero essere poste in un unico genere insieme col composto? Come potremmo mettere le lettere di una parola *[15]* insieme con la parola stessa? Se cominciassimo dai corpi, cominceremmo dalle sillabe <non dalle lettere>[163].

Perché dunque non procediamo per analogia? Se anche la divisione non si fa allo stesso modo, potremmo dire che la materia di quaggiù corrisponde all'essenza di lassù, e che la forma di quaggiù, che è in un certo modo vita e perfezione della materia, corrisponde al «movimento» di lassù, *[20]* e che al «riposo» corrisponde l'inerzia della materia. E, quanto all'«identico» e al «diverso», non c'è forse anche quaggiù molta «diversità», o meglio, diseguaglianza[164]?

Dobbiamo dire anzitutto che la materia non possiede e non riceve la forma come se essa fosse la sua vita e il suo atto, ma che la forma scende da altrove sulla materia e non come cosa sua. *[25]* E poi, la forma lassù è atto e movimento, mentre quaggiù il movimento è diverso e accidentale, e la forma, invece, è riposo e, direi, pace: essa infatti delimita la materia che è indefinita[165]. Lassù l'«identico» e anche il «diverso» appartengono a un essere che è identico e diverso; quaggiù il diverso è tale perché partecipa e si rapporta a un altro: è «identico» e «diverso» *[30]* ma non come quello di lassù, ma si manifesta come ciò che è posteriore alle cose.

Ma come concepiremo il «riposo» della materia? Essa si estende in tutte le direzioni, prende tutte le forme che vengono dal di fuori ed è incapace, dopo di queste, di generare il resto? Dobbiamo dunque rinunciare a questa divisione.

3. *[L'essenza e le categorie del sensibile]*

Come dividerla allora? Dividiamola anzitutto così: la materia, la forma, il miscuglio che deriva da entrambe[166] e poi ciò che si trova in rapporto con queste tre: fra quest'ultime, alcune sono meri predicati, altri sono accidenti[167] e, fra gli accidenti, alcuni *[5]* appartengono a quelle

αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ παρακολουθήματα. Καὶ τὴν μὲν ὕλην κοινὸν μὲν καὶ ἐν πάσαις ταῖς οὐσίαις, οὐ μὴν γένος, ὅτι μηδὲ διαφορὰς ἔχει, εἰ μή τις τὰς διαφορὰς κατὰ τὸ τὴν μὲν πυρίνην, τὴν δὲ τὴν ἀέρος μορφὴν ἔχειν. Εἰ δέ τις *[10]* ἀρκοῖτο τῷ κοινῷ τῷ ἐν πᾶσιν οἷς ἐστιν ὕλην εἶναι, ἢ ὡς ὅλον πρὸς μέρη, ἄλλως γένος ἂν εἴη· καὶ στοιχεῖον δὲ ἓν τούτῳ[a] δυναμένου καὶ τοῦ στοιχείου γένους εἶναι. Τὸ δὲ εἶδος προσκειμένου τοῦ «περὶ ὕλην» ἢ «ἐν ὕλῃ» τῶν μὲν ἄλλων εἰδῶν χωρίζει, οὐ μὴν περιλαμβάνει πᾶν εἶδος *[15]* οὐσιῶδες. Εἰ δὲ εἶδος λέγομεν τὸ ποιητικὸν οὐσίας καὶ λόγον τὸν οὐσιώδη κατὰ τὸ εἶδος, οὔπω τὴν οὐσίαν εἴπομεν πῶς δεῖ λαμβάνειν. Τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν εἰ τοῦτο μόνον οὐσίαν, ἐκεῖνα οὐκ οὐσίας· εἰ δὲ κἀκεῖνα καὶ τοῦτο, τί τὸ κοινὸν σκεπτέον. Τὰ δὲ κατηγορούμενα μόνον ἐν τῷ πρός τι ἂν *[20]* εἴη, οἷον αἴτιον εἶναι, στοιχεῖον εἶναι. Τῶν δὲ ἐν αὐτοῖς συμβεβηκότων τὸ μὲν ποσὸν εἶναι, τὸ δὲ ποιὸν εἶναι, ἃ ἐν αὐτοῖς· τὰ δ' αὐτὰ ἐν ἐκείνοις ὡς τόπος καὶ χρόνος, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν καὶ πάθη ὡς κινήσεις, τὰ δὲ παρακολουθήματα ὡς τόπος καὶ χρόνος, ὁ μὲν τῶν συνθέτων, ὁ *[25]* δὲ τῆς κινήσεως ὁ χρόνος. Καὶ τὰ μὲν τρία ‹εἰ› εἰς ἕν, εὕροιμεν κοινόν τι, τὴν ἐνταῦθα[b] ὁμώνυμον οὐσίαν· εἶτα τὰ ἄλλα ἐφεξῆς, πρός τι, ποσόν, ποιόν, ἐν τόπῳ, ἐν χρόνῳ, κίνησις, τόπος, χρόνος. Ἢ λειφθέντος τόπου καὶ χρόνου περιττὸν τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τόπῳ, ὥστε εἶναι πέντε, ὡς ἓν τῶν *[30]* πρώτων τριῶν· εἰ δὲ μὴ εἰς ἓν τὰ τρία, ἔσται ὕλη, εἶδος, συναμφότερον, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις. Ἢ καὶ ταῦτα εἰς τὰ πρός τι· περιεκτικὸν γὰρ μᾶλλον.

4. Τί οὖν ταὐτὸν ἐν τοῖς τρισί, καὶ τί ἔσται, ὃ ταῦτα ποιεῖ οὐσίαν τὴν ἐν τούτοις; Ἆρα ὑποβάθραν τινὰ τοῖς ἄλλοις; Ἀλλ' ἡ μὲν ὕλη ὑποβάθρα καὶ ἕδρα δοκεῖ τῷ εἴδει εἶναι, ὥστε τὸ εἶδος οὐκ ἔσται ἐν οὐσίᾳ. Τό τε σύνθετον *[5]* ἄλλοις ὑποβάθρα καὶ ἕδρα, ὥστε καὶ τὸ εἶδος μετὰ τῆς ὕλης ὑποβεβλήσεται τοῖς συνθέτοις ἢ πᾶσί γε τοῖς μετὰ τὸ σύνθετον, οἷον ποσῷ, ποιῷ, κινήσει. Ἀλλ'

tre, altri sono attività, altri affezioni e altri ancora conseguenze. La materia è ciò che v'è di comune in tutte le essenze, non come genere, poiché essa non ha differenze, a meno che non si voglia vedere le differenze nel fatto che essa presenta ora una forma di fuoco ora una forma d'aria.

Ma se *[10]* ci si accontentasse del «comune» o perché esso, nelle cose in cui è, è materia, o perché è come un tutto rispetto alle parti, sarebbe genere in tutt'altro senso; e anche l'elemento, in quanto è unitario, potrebbe essere un genere, cioè il genere «elemento».

Quanto alla forma, se aggiungiamo «presso la materia» o «nella materia», è sufficiente per distinguerla dalle altre forme, ma non per includervi ogni forma *[15]* essenziale. Se per forma intendiamo la causa che produce l'essere e per ragione formale la ragione essenziale che si accompagna alla forma, noi non abbiamo detto ancora come si debba cogliere l'essenza. Se per essenza intendiamo soltanto il composto di materia e forma, allora queste due non sono essenze; ma se sono essenze sia queste due sia il loro composto, bisogna cercare ciò che hanno in comune. I predicati, poi, appartengono soltanto alla categoria del «relativo»: *[20]* per esempio, esser causa, essere elemento. Gli accidenti che sono nelle cose sono la qualità e la quantità, che appartengono alle essenze; quando invece le essenze sono nelle categorie, si hanno lo spazio e il tempo; i loro atti e affezioni sono, per esempio, movimenti; le loro conseguenze[168] sono spazio e tempo: lo spazio che appartiene ai composti, *[25]* il tempo al movimento.

Così, unendo insieme i tre, troviamo qualcosa in comune che noi qui chiamiamo, per omonimia, «essenza»; seguono poi gli altri termini «relativo», «quantità», «qualità», «nel tempo», «nello spazio», «movimento», «spazio», «tempo»; <ma se si tolgono «spazio» e «tempo», diventano superflui «nello spazio» e «nel tempo»>; e così ci rimangono cinque generi, poiché i primi tre si riducono a uno solo. *[30]* Ma se i tre non si riducono a uno solo, avremo «materia», «forma», «il loro composto», «relativo», «quantità», «qualità», «movimento». Forse anche gli ultimi tre si potrebbero ridurre al «relativo», poiché questo ha una maggiore estensione.

4. *[L'«identico» e le prime tre categorie]*

Qual è dunque l'«identico» nelle prime tre categorie? e cos'è mai ciò che rende identico l'essere che è in esse? Forse il fatto di essere soggetto per le altre cose? Sembra che la materia faccia da soggetto e da base per la forma, ma allora la forma non potrebbe essere nell'essenza; e il composto *[5]* è soggetto e base per le altre cose, e allora la forma insieme con la materia sarebbe soggetto ai composti o, almeno, alle cose che seguono il composto, come «quantità», «qualità», «movimento».

ἆρα τὸ «μὴ ἑτέρου» ὃ λέγεται; Λευκὸν μὲν γὰρ καὶ μέλαν ἄλλου τοῦ λελευκωμένου, καὶ τὸ διπλάσιον δὲ ἑτέρου – λέγω δὲ οὐ τοῦ *[10]* ἡμίσεος εἶναι, ἀλλὰ ξύλον διπλάσιον – καὶ πατὴρ ἄλλου ᾗ πατήρ ἐστι, καὶ ἡ ἐπιστήμη δὲ ἄλλου τοῦ ἐν ᾧ, καὶ τόπος δὲ πέρας ἄλλου, καὶ χρόνος μέτρον ἄλλου. Πῦρ δὲ οὐκ ἄλλου, οὐδὲ ξύλον καθὸ ξύλον ἄλλου, οὐδ' ἄνθρωπος ἄλλου, οὐδὲ Σωκράτης, οὐδ' ὅλως ἡ σύνθετος οὐσία οὐδὲ τὸ *[15]* κατὰ τὴν οὐσίαν εἶδος ἄλλου, ὅτι οὐκ ἄλλου πάθος ἦν. Οὐ γὰρ τῆς ὕλης εἶδος, τοῦ δὲ συναμφοτέρου μέρος· τὸ δὲ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος καὶ ὁ ἄνθρωπος ταὐτόν· καὶ ἡ ὕλη μέρος ὅλου καὶ ἄλλου ὡς τοῦ ὅλου, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος ἐκείνου, οὗ λέγεται· λευκὸν δὲ ὃ λέγεται *[20]* εἶναι, ἑτέρου ἐστίν. Ὃ οὖν ἄλλου ὂν ἐκείνου λέγεται, οὐκ οὐσία· οὐσία τοίνυν, ὃ ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ ἐστιν, ἢ μέρος ὂν τοιούτου συμπληρωτικόν ἐστι συνθέτου· ὄντος μὲν αὐτοῦ ἕκαστον μὲν ἢ ἑκάτερον αὐτοῦ, πρὸς δὲ τὸ σύνθετον ἄλλον τρόπον ἐκείνου λεγόμενον· ἢ εἰ μὲν μέρος, *[25]* πρὸς ἄλλο λεγόμενον, καθ' αὑτὸ δὲ φύσει ἐν τῷ εἶναι ὅ ἐστιν, οὐχ ἑτέρου λεγόμενον. Κοινὸν δὲ καὶ τὸ ὑποκείμενον ἐπί τε τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ συναμφοτέρου· ἀλλὰ ἄλλως μὲν ἡ ὕλη τῷ εἴδει, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῖς πάθεσι καὶ τὸ συναμφότερον. Ἢ οὔτε ἡ ὕλη ὑποκείμενον τῷ *[30]* εἴδει – τελείωσις γὰρ τὸ εἶδος αὐτῆς καθόσον ὕλη καὶ καθόσον δυνάμει – οὐδ' αὖ τὸ εἶδος ἐν ταύτῃ· μεθ' οὗ γάρ τι ἀπαρτίζει ἕν τι, οὐκ ἔσται θάτερον ἐν θατέρῳ, ἀλλ' ἄμφω ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος ὁμοῦ ὑποκείμενα ἄλλῳ – οἷον ἄνθρωπος καὶ τὶς ἄνθρωπος ὑπόκεινται τοῖς πάθεσι καὶ προϋπάρχουσι *[35]* τῶν ἐνεργειῶν καὶ τῶν παρακολουθούντων – καὶ ἀφ' ἧς δὲ τὰ ἄλλα καὶ δι' ἣν τὰ ἄλλα καὶ περὶ ὃ τὸ πάσχειν καὶ ἀφ' ἧς τὸ ποιεῖν.

5. Ἀκουστέον δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης· εἰ δέ πῃ ταῦτα καὶ ἐπ' ἐκείνης συμβαίνει, ἴσως μὲν κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως. Καὶ γὰρ τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ λέγεται. Οὐ γὰρ ἁπλῶς πρῶτον, ἀλλ' ἔστιν ὡς *[5]* πρὸς ἐκεῖνα ἔσχατα, ἄλλα πρῶτα μετ' ἐκεῖνα. Καὶ τὸ ὑποκείμενον ἄλλως, καὶ τὸ πάσχειν

L'«identico» è forse ciò che non si può dire di un'altra cosa? Bianco e nero si dicono di un'altra cosa, vale a dire di ciò che ha ricevuto il colore bianco; e doppio si dice di un'altra cosa (io non intendo qui che si dica della metà, *[10]* ma penso a un pezzo di legno raddoppiato); anche padre si dice di un altro in quanto è padre; e anche la scienza si dice di un altro, cioè di colui nel quale essa è; lo spazio è il limite di qualcosa d'altro e il tempo è misura di qualcosa d'altro. Il fuoco, invece, non si dice di un'altra cosa, e il legno, in quanto è legno, non si dice di un'altra cosa, né l'uomo di un altro uomo, né Socrate, né, in generale, l'essenza composta[169]; né *[15]* la forma che appartiene a un'essenza si dice di un'altra cosa, poiché non è affezione di un altro: essa, infatti, non è la forma della materia, ma è parte dell'insieme; la forma dell'uomo e l'uomo sono la stessa cosa; anche la materia è parte di un tutto, ed è parte di un altro in quanto quest'altro è il tutto, ma non in quanto la cosa della quale essa si dice sia qualcosa di diverso; mentre bianco è ciò che si dice *[20]* di un altro. Se dunque ciò che si dice di un altro, in quanto appartiene a un altro, non è essenza, l'essenza è ciò che appartiene a se stesso; oppure, se è parte, è il necessario completamento di quel composto; se esso esiste, ciascuna delle due parti o tutt'e due appartengono al proprio essere; ma in rapporto al composto, si dice che appartengono ad esso in un altro senso, cioè che, in quanto parti, *[25]* si riferiscono a un altro, ma in se stesse, nel loro proprio essere, la loro essenza non va predicata di nessun altro.

Inoltre, anche il substrato è comune alla materia, alla forma e al loro insieme; ma la materia fa da substrato alla forma in un certo modo, e in un altro modo la forma o l'insieme fa da substrato alle affezioni. Ma forse la materia non è il substrato *[30]* della forma, poiché la forma è il perfezionamento della materia in quanto materia e potenzialità; e neppure la forma è nella materia, poiché se due cose si accordano insieme, non si può dire che l'una sia nell'altra, ma che ambedue fanno da substrato ad altro: ad esempio, «uomo» e «un determinato uomo» fanno da substrato alle affezioni e sono anteriori *[35]* agli atti e alle loro conseguenze. Da questa essenza derivano le altre cose ed esistono per essa; in essa avviene il «patire», da essa procede l'«agire».

5. *[L'essenza non sta in un substrato]*

Così dobbiamo intenderci su quella che quaggiù è detta essenza; ma se tali caratteri si trovano in qualche modo anche nell'essenza superiore, ciò sarà certo per analogia e omonimia.

Il termine «primo», ad esempio, si dice delle cose che vengono dopo, poiché qui non si tratta del Primo in assoluto, ma *[5]* altri primi, rispetto alle cose ultime, possono esserci dopo le cose superiori. Anche il substrato ha lassù un altro senso e, quanto al «patire» di lassù, si può

εἰ ἐκεῖ ἀμφισβητεῖται, καὶ εἰ κἀκεῖ, ἄλλο τὸ ἐκεῖ πάσχειν. Καὶ τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι κατὰ πάσης οὐσίας, εἰ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι δεῖ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ ἐν ᾧ ἐστι, μηδ' *[10]* οὕτως, ὥστε μηδὲ συντελεῖν μετ' ἐκείνου εἰς ἕν τι· μεθ' οὗ γὰρ συντελεῖ εἰς σύνθετον οὐσίαν, ἐν ἐκείνῳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ οὐκ ἂν εἴη· ὥστε μήτε τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι ὡς ἐν ὑποκειμένῳ μήτε τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ Σωκράτει μέρος ὄντα Σωκράτους. Ὃ οὖν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ, οὐσία· εἰ δὲ λέγομεν μήτε ἐν ὑποκειμένῳ *[15]* μήτε καθ' ὑποκειμένου, προσθετέον «ὡς ἄλλου», ἵνα καὶ ὁ ἄνθρωπος λεγόμενος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου περιλαμβάνηται τῷ λόγῳ ἐν τῇ προσθήκῃ τῇ «μὴ κατ' ἄλλου». Ὅταν γὰρ τὸν ἄνθρωπον κατηγορῶ τοῦ Σωκράτους, οὕτως λέγω, οὐχ ὡς τὸ ξύλον λευκόν, ἀλλ' ὡς τὸ λευκὸν λευκόν· *[20]* τὸν γὰρ Σωκράτη λέγων ἄνθρωπον τὸν τινὰ ἄνθρωπον λέγω ἄνθρωπον, κατὰ τοῦ ἐν τῷ Σωκράτει ἀνθρώπου τὸν ἄνθρωπον· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ τὸν Σωκράτη Σωκράτη λέγειν, καὶ ἔτι τῷ κατὰ ζῴου λογικοῦ τοιοῦδε τὸ ζῷον κατηγορεῖν. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ ἴδιον εἶναι τῆς οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ *[25]* εἶναι, τὴν γὰρ διαφορὰν μηδ' αὐτὴν εἶναι τῶν ἐν ὑποκειμένῳ, μέρος οὐσίας λαμβάνων τὸ δίπουν τοῦτο οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ φησὶν εἶναι· ἐπεί, εἰ μὴ τὸ δίπουν λαμβάνοι, ὅ ἐστι τοιάδε οὐσία, ἀλλὰ διποδίαν, μὴ οὐσίαν λέγων, ἀλλὰ ποιότητα, ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τὸ δίπουν. Ἀλλ' οὐδὲ ὁ *[30]* χρόνος ἐν ὑποκειμένῳ οὐδ' ὁ τόπος. Ἀλλ' εἰ μὲν τὸ μέτρον λαμβάνεται κινήσεως κατὰ τὸ μεμετρημένον, τὸ μέτρον ἐν τῇ κινήσει ὑπάρξει ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἥ τε κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ· εἰ δὲ κατὰ τὸ μετροῦν λαμβάνεται, ἐν τῷ μετροῦντι ἔσται τὸ μέτρον. Ὁ δὲ τόπος, πέρας τοῦ περιέχοντος *[35]* ὤν, ἐν ἐκείνῳ. Καὶ τὸ περὶ ταύτην τὴν οὐσίαν, περὶ ἧς ὁ λόγος; Γίνεται ἐναντίως ἢ κατὰ ἓν τούτων ἢ κατὰ πλείω ἢ κατὰ πάντα τὰ εἰρημένα λαμβάνεσθαι τὴν οὐσίαν τὴν τοιαύτην ἐφαρμοττόντων καὶ τῇ ὕλῃ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῷ συναμφοτέρῳ τῶν εἰρημένων.

6. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ταῦτα μὲν ἔστω τεθεωρημένα περὶ τὴν οὐσίαν, ὃ δ' ἔστιν οὐκ εἴρηται, αἰτεῖ ἔτι ἴσως αἰσθητὸν ἰδεῖν

dubitare; ma se ammettessimo il «patire» anche lassù, esso sarebbe una cosa tutta diversa.

L'espressione «non essere in un substrato» si può dire di ogni essenza[170], purché «essere in un substrato» non significhi che una cosa sia parte di ciò in cui essa è[171], né *[10]* che concorra a fare con esso una cosa sola: cioè essa non è in ciò con cui concorre a fare, come in un substrato, un'essenza composta; e perciò la forma non è nella materia come in un substrato, né l'Uomo, che è parte di Socrate, è in Socrate. L'essenza, dunque, è ciò che non è in un substrato. Però, se diciamo che «l'essenza non è in un substrato *[15]* e non si dice di un substrato»[172], dobbiamo aggiungere «come di un altro», affinché, quando io dico «l'Uomo è in quest'uomo», ciò che dico sia compreso, nella mia formula, attraverso l'aggiunta «non come se fosse un altro». Quando adopero per Socrate la categoria «uomo», io non la adopero come quando dico «il legno è bianco», ma come quando dico «il bianco è bianco»; *[20]* quando dico che «Socrate è uomo» voglio dire infatti che un certo uomo è «uomo»[173], cioè che l'Uomo appartiene all'uomo che è in Socrate, o, che è lo stesso, che «Socrate è Socrate»; oppure è affermare la animalità di un animale ragionevole.

Qualcuno potrà dire che «il non essere in un substrato» non è una caratteristica dell'essenza, *[25]* poiché nemmeno la differenza specifica è una di quelle cose che sono in un substrato. Quello, allora, prende la differenza specifica, per esempio «bipede», e sostiene che essa non è in un substrato[174], perché se egli non prende «il bipede», cioè questa essenza qualificata, ma la «bipedità», che non è affatto un'essenza ma una qualità, allora «il bipede» sarà in un substrato.

Ma nemmeno *[30]* il tempo è in un substrato, e nemmeno lo spazio. Se il tempo è inteso come «misura del movimento»[175] in funzione del misurato, la misura sarà nel movimento come in un substrato, e il movimento, a sua volta, si troverà nell'oggetto mosso; ma se invece quella definizione è presa in funzione di chi misura, la misura si troverà nel misurante. E lo spazio, essendo il limite del corpo contenente[176], *[35]* è dentro di esso. Ma per quanto riguarda l'essenza, sulla quale stiamo ragionando, è invece possibile, contrariamente a quanto s'è detto, cogliere quest'essenza da uno, o da più, o da tutti i punti di vista presi in esame, poiché essi si adattano sia alla materia, sia alla forma, sia al loro insieme.

6. *[L'essere sensibile è ente in quanto deriva dall'Essere vero]*

Qualcuno potrebbe dire che queste considerazioni riguardano sì l'essere, ma non ci dicono ancora quello che esso è. Egli, forse, vorrebbe vederlo come cosa sensibile: ma questo «è», questo «essere» non si possono vedere.

τοῦτο· τὸ δ' «ἔστι» τοῦτο καὶ τὸ «εἶναι» οὐκ ἂν ὁρῷτο. Τί οὖν; τὸ πῦρ οὐκ οὐσία καὶ τὸ ὕδωρ; Οὐσία οὖν ἑκάτερον, *[5]* ὅτι ὁρᾶται; οὔ. Ἀλλὰ τῷ ὕλην ἔχειν; οὔ. Ἀλλὰ τῷ εἶδος; οὐδὲ τοῦτο. Ἀλλ' οὐδὲ τῷ συναμφότερον. Ἀλλὰ τίνι δή; τῷ εἶναι. Ἀλλὰ καὶ τὸ ποσὸν ἔστι, καὶ τὸ ποιὸν ἔστιν. Ἡμεῖς δὴ φήσομεν ἄρα, ὅτι ὁμωνύμως. Ἀλλὰ τί τὸ «ἔστιν» ἐπὶ πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων [τὸ ἔστι] καὶ τίς ἡ διαφορὰ *[10]* τούτου τοῦ «ἔστι» καὶ τοῦ ἐπὶ τῶν ἄλλων; Ἢ ὅτι τὸ μὲν ἁπλῶς εἶναι λέγει καὶ ἁπλῶς ὄν, τὸ δὲ λευκὸν εἶναι. Τί οὖν; τὸ εἶναι τὸ προσκείμενον τῷ λευκῷ ταὐτὸν τῷ ἄνευ προσθήκης; Οὐχί, ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως ὄν, τὸ δὲ κατὰ μετάληψιν καὶ δευτέρως. Τό τε γὰρ λευκὸν προστεθὲν πεποίηκε τὸ ὂν λευκόν, *[15]* τό τε ὂν τῷ «λευκὸν» προστεθὲν πεποίηκε ‹τὸ› λευκὸν ὄν, ὥστε ἑκατέρῳ, τῷ μὲν ὄντι συμβεβηκὸς τὸ λευκόν, τῷ δὲ λευκῷ συμβεβηκὸς τὸ ὄν. Καὶ οὐχ οὕτως λέγομεν, ὡς ἂν εἴποι τις τὸν Σωκράτη λευκὸν καὶ τὸ λευκὸν Σωκράτη· ἐν γὰρ ἀμφοτέροις ὁ Σωκράτης ὁ αὐτός, ἀλλ' *[20]* ἴσως τὸ λευκὸν οὐ ταὐτόν· ἐπὶ γὰρ τοῦ «τὸ λευκὸν Σωκράτης» ἐμπεριείληπται ὁ Σωκράτης τῷ λευκῷ, ἐν δὲ τῷ «Σωκράτης λευκὸς» καθαρῶς συμβεβηκὸς τὸ λευκόν. Καὶ ἐνταῦθα «τὸ ὂν λευκὸν» συμβεβηκὸς ἔχει τὸ λευκόν, ἐν δὲ τῷ «τὸ λευκὸν ὂν» τὸ λευκὸν συνειλημμένον τὸ ὄν. *[25]* Καὶ ὅλως τὸ μὲν λευκὸν ἔχει τὸ εἶναι, ὅτι περὶ τὸ ὂν καὶ ἐν ὄντι· παρ' ἐκείνου οὖν τὸ εἶναι· τὸ δὲ ὂν παρ' αὐτοῦ τὸ ὄν, παρὰ δὲ τοῦ λευκοῦ τὸ λευκόν, οὐχ ὅτι αὐτὸ ἐν τῷ λευκῷ, ἀλλ' ὅτι τὸ λευκὸν ἐν αὐτῷ. Ἀλλ' ἐπεὶ καὶ τοῦτο τὸ ὂν τὸ ἐν τῷ αἰσθητῷ οὐ παρ' αὐτοῦ ὄν, λεκτέον, ὅτι παρὰ *[30]* τοῦ ὄντως ὄντος ἔχει τὸ ὄν, παρὰ δὲ τοῦ ὄντως λευκοῦ ἔχει τὸ λευκὸν εἶναι, κἀκείνου τὸ λευκὸν ἔχοντος κατὰ μετάληψιν τοῦ ἐκεῖ ὄντος ἔχοντος τὸ εἶναι.

7. Εἰ δέ τις λέγοι παρὰ τῆς ὕλης ἔχειν τὰ τῇδε ὅσα ἐπ' αὐτῆς τὸ εἶναι, πόθεν ἕξει ἡ ὕλη τὸ εἶναι καὶ τὸ ὂν ἀπαιτήσομεν. Ὅτι δὲ μὴ πρῶτον ἡ ὕλη, εἴρηται ἐν ἄλλοις. Εἰ δέ, ὅτι τὰ ἄλλα οὐκ ἂν συσταίη μὴ ἐπὶ τῆς ὕλης, τὰ αἰσθητὰ *[5]* φήσομεν. Πρὸ τούτων δὲ οὖσαν ὕστερον πολλῶν εἶναι καὶ τῶν ἐκεῖ πάντων οὐδὲν κωλύει ἀμυδρὸν τὸ εἶναι ἔχουσαν καὶ ἧττον ἢ τὰ ἐφ' αὐτῆς, ὅσῳ τὰ μὲν λόγοι καὶ μᾶλλον ἐκ τοῦ ὄντος, ἡ δ' ἄλογος παντελῶς, σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου· εἰ δέ τις λέγοι, ὅτι τὸ εἶναι αὕτη

Ma come? Il fuoco e l'acqua non sono essenze? Certo, l'uno e l'altra sono essenza. [5] Perché sono visibili? No. Perché hanno materia? No. Perché hanno una forma? Neppure per questo. Ma nemmeno perché sono un insieme di queste due. Perché allora? Per l'essere.

Ma anche la quantità «è» e anche la qualità «è».

Sì, diremo; ma si tratta soltanto di omonimia.

Ma cosa vuol dire il verbo «è» nel fuoco, nella terra e in cose simili e in che differisce [10] questo «è» da quello delle altre cose? Nel primo caso si usa semplicemente «essere» o «ente»; nel secondo caso si dice «essere bianco»[177]. Ma come? L'essere che si aggiunge a bianco sarebbe identico all'essere senza aggiunta? No, l'essere senza aggiunta è l'essere di primo grado; l'altro invece è per partecipazione e secondario. Infatti, l'aggiunta di bianco all'essere fa bianco l'essere; [15] e l'aggiunta di essere al bianco fa essere il bianco; e così, in un caso il bianco è un accidente dell'essere e, nell'altro, l'essere è un accidente del bianco. Noi non intendiamo come chi dicesse che «Socrate è bianco» e che «il bianco è Socrate»[178], poiché in ambedue i casi Socrate è sempre lo stesso. [20] Il bianco, invece, non è il medesimo: nella frase «il bianco è Socrate», Socrate è compreso nel bianco, mentre nell'altra «Socrate è bianco», bianco è solo un accidente. Anche nella frase «l'essere è bianco» il bianco è accidente, mentre «il bianco è essere» vuol dire che il bianco è compreso nell'essere. [25]

In generale, il bianco ha l'essere perché è presso l'essere e nell'essere ed ha perciò l'essere dall'essere; l'essere, invece, è essere per sé e riceve il bianco dalla bianchezza[179], non perché sia nel bianco ma perché il bianco è in esso. Ma poiché anche questo essere che appartiene al sensibile non è essere per se stesso, bisogna dire che [30] trae l'essere dall'Essere vero e trae la sua bianchezza dal bianco in sé: possiede cioè la bianchezza in quanto partecipa dell'Essere intelligibile, il quale possiede l'essere.

7. [*La materia non è un «primo»*]

Se uno dicesse[180] che le cose di quaggiù, costituite di materia, hanno il loro essere dalla materia, noi, a nostra volta, chiederemo donde la materia tragga l'essere e l'ente. Che la materia non sia affatto un «primo» l'abbiamo detto altrove[181]. Se poi diranno che le altre cose non possono esistere se non nella materia, diremo che si tratta delle cose sensibili. [5] Pur essendo la materia anteriore ad esse, nulla tuttavia impedisce che essa sia posteriore a molte altre cose, soprattutto a quelle intelligibili, poiché essa possiede un essere oscuro e inferiore alle cose che sono in essa: queste sono forme razionali e partecipano maggiormente dell'essere; essa, invece, è completamente irrazionale, ombra di ragione e caduta di ragione. Ma se si dicesse che essa dà l'essere alle cose

δίδωσι τοῖς ἐπ' αὐτῆς, *[10]* ὥσπερ ὁ Σωκράτης τῷ ἐπ' αὐτοῦ λευκῷ, λεκτέον, ὅτι τὸ μὲν μᾶλλον ὂν δοίη ἂν τῷ ἧττον ὄντι τὸ [ἧττον] εἶναι, τὸ δὲ ἧττον ὂν οὐκ ἂν δοίη τῷ μᾶλλον ὄντι. Ἀλλ' εἰ μᾶλλον ὂν τὸ εἶδος τῆς ὕλης, οὐκέτι κοινόν τι τὸ ὂν κατ' ἀμφοῖν, οὐδ' ἡ οὐσία γένος ἔχον τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ συναμφότερον, *[15]* ἀλλὰ κοινὰ μὲν πολλὰ αὐτοῖς ἔσται, ἅπερ λέγομεν, διάφορον δ' ὅμως τὸ εἶναι. Περὶ γὰρ ἐλαττόνως ὂν μᾶλλον ὂν προσελθὸν τάξει μὲν πρῶτον ἂν εἴη, οὐσίᾳ δὲ ὕστερον· ὥστε, εἰ μὴ ἐπίσης τὸ εἶναι τῇ ὕλῃ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῷ συναμφοτέρῳ, κοινὸν μὲν οὐκ ἂν ἔτι εἴη ἡ οὐσία ὡς γένος. Ἄλλως *[20]* μέντοι ἕξει πρὸς τὰ μετὰ ταῦτα, ὡς κοινόν τι πρὸς ἐκεῖνα ἔχουσα τῷ αὐτῶν εἶναι, ὡς ζωῆς ἡ μέν τις ἀμυδρά, ἡ δὲ ἐναργεστέρα, καὶ εἰκόνων ἡ μέν τις ὑποτύπωσις, ἡ δὲ ἐξεργασία μᾶλλον. Εἰ δὲ τῷ ἀμυδρῷ τοῦ εἶναι μετροῖ τις τὸ εἶναι, τὸ δὲ ἐν τοῖς ἄλλοις πλέον ἐῴη, τούτῳ πάλιν αὖ *[25]* κοινὸν ἔσται τὸ εἶναι. Ἀλλὰ μήποτε οὐχ οὕτω δεῖ ποιεῖν. Ἄλλο γὰρ ἕκαστον ὅλον, ἀλλ' οὐ κοινόν τι τὸ ἀμυδρόν, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ζωῆς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι ἐπὶ θρεπτικῆς καὶ αἰσθητικῆς καὶ νοερᾶς. Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν τὸ εἶναι ἄλλο τὸ ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ εἴδους, καὶ συνάμφω ἀφ' ἑνὸς ἄλλως *[30]* καὶ ἄλλως ῥυέντος. Οὐ γὰρ μόνον δεῖ, εἰ τὸ δεύτερον ἀπὸ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ τρίτον ἀπὸ τοῦ δευτέρου, τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἐφεξῆς χεῖρον καὶ ἔλαττον, ἀλλὰ κἂν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἄμφω, ᾗ δὲ τὸ μὲν μᾶλλον μετασχὸν πυρός, οἷον κέραμος, τὸ δὲ ἧττον, ὥστε μὴ κέραμος γενέσθαι. Τάχα δὲ οὐδ' ἀπὸ *[35]* τοῦ αὐτοῦ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος· διαφορὰ[a] γὰρ καὶ ἐν ἐκείνοις.

8. Ἀλλ' ἆρα τὸ μὲν διαιρεῖν εἰς στοιχεῖα ἐᾶν δεῖ, καὶ μάλιστα περὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας λέγοντα, ἣν δεῖ αἰσθήσει μᾶλλον ἢ λόγῳ λαμβάνειν, καὶ τὸ ἐξ ὧν σύγκειται μὴ προσποιεῖσθαι – οὐ γὰρ οὐσίαι ἐκεῖνα, ἢ οὐκ ἂν αἰσθηταί γε οὐσίαι – ἑνὶ δὲ *[5]* γένει περιλαμβάνοντα τὸ κοινὸν ἐπὶ λίθου καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ τῶν ἐκ τούτων φυτῶν, ᾗ αἰσθητά, καὶ ζῴων ὡσαύτως; Οὐ γὰρ παραλελείψεται ἡ ὕλη οὐδὲ τὸ εἶδος· ἡ γὰρ αἰσθητὴ οὐσία

che sono in essa, *[10]* come Socrate lo dà al bianco che è in lui, si deve rispondere che l'essere di grado maggiore può dare l'essere a quello che è di grado minore, ma l'essere di grado minore non può darlo all'essere di grado maggiore.

Ora, se la forma è ente maggiore della materia, l'essere non è più «comune» ad entrambe e l'essenza non è più un essere che comprenda la materia, la forma e il loro insieme; *[15]* esse avranno sì molte cose in comune – quelle cioè di cui abbiamo parlato[182] – l'essere però rimarrà differenziato. L'essere di grado maggiore, infatti, per la sua vicinanza all'essere di grado minore, è primo per ordine ma posteriore per essenza; perciò se l'essere non appartiene nello stesso modo alla materia, alla forma e al loro insieme, esso non sarà più comune a loro come genere. Molto diverso *[20]* tuttavia è il rapporto dell'essenza con le cose che vengono dopo di essa: rispetto a loro essa ha qualcosa in comune a causa del loro essere, ed è per questo che si ha una vita oscura ed una più chiara e le immagini possono essere appena abbozzate o maggiormente rifinite. Ma se si misurasse l'essere mediante il suo grado oscuro <cioè la materia> e si lasciasse come un di più quello che appartiene agli altri suoi termini, questo essere, così ridotto, sarà di nuovo *[25]* in comune. Ma non è questo il modo di procedere. Poiché ciascuno dei tre termini è un tutto diverso e perciò l'«oscuro» non è qualcosa di comune, così come, nell'ambito della vita, non può esserci nulla in comune fra la vita vegetativa, la sensitiva e quella intellettuale. Anche qui, l'essere che è nella materia, nella forma e nel loro insieme è sempre qualcosa di diverso e tutti procedono da un'unità *[30]* che scorre in un modo sempre nuovo. Non soltanto quando il secondo deriva dal primo e il terzo dal secondo, l'uno vale di più e l'altro è inferiore e peggiore, ma anche quando due cose derivano insieme dalla stessa origine: così, per esempio, un pezzo di creta partecipa di più del fuoco e diventa mattone, un altro ne partecipa meno e non lo diventa. *[35]* Ma forse materia e forma non vengono dalla stessa origine, poiché anche fra le cose intelligibili c'è differenza.

8. *[L'universo è solo una copia dell'Essere vero]*

Dobbiamo dunque abbandonare questa divisione in elementi, soprattutto quando parliamo dell'essenza sensibile che dev'essere colta col senso invece che con la ragione; né dobbiamo chiederci «di quali elementi sia composta», poiché essi non sono essenze, o, almeno, essenze sensibili; comprendiamo invece in un solo *[5]* genere ciò che vi è di comune nella pietra, nella terra, nell'acqua, come pure nelle piante, le quali, essendo sensibili, ne sono costituite, nonché, allo stesso modo, negli animali.

Così non sarà trascurata né la materia né la forma, poiché l'essenza

ἔχει ταῦτα· ὕλη γὰρ καὶ εἶδος πῦρ καὶ γῆ καὶ τὰ μεταξύ, τὰ δὲ σύνθετα ἤδη πολλαὶ οὐσίαι εἰς ἕν. Καὶ τὸ *[10]* κοινὸν πᾶσι τούτοις, ᾗ τῶν ἄλλων κεχώρισται· ὑποκείμενα γὰρ ταῦτα τοῖς ἄλλοις καὶ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ οὐδὲ ἄλλου· καὶ ὅσα εἴρηται, ὑπάρχει ταύτῃ. Ἀλλ' εἰ ἡ αἰσθητὴ οὐσία οὐκ ἄνευ μεγέθους οὐδ' ἄνευ ποιότητος, πῶς ἔτι τὰ συμβεβηκότα χωριοῦμεν; Χωρίζοντες γὰρ ταῦτα, τὸ μέγεθος, τὸ *[15]* σχῆμα, τὸ χρῶμα, ξηρότητα, ὑγρότητα, τί τὴν οὐσίαν αὐτὴν θησόμεθα; ποιαὶ γὰρ οὐσίαι αὗται. Ἀλλὰ τί ἐστι, περὶ ὃ συμβαίνει τὰ ποιοῦντα ἐκ τοῦ μόνον οὐσίαν εἶναι ποιὰν οὐσίαν εἶναι; καὶ ἔσται τὸ πῦρ οὐχ ὅλον οὐσία, ἀλλά τι αὐτοῦ, οἷον μέρος; τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη; Ἢ ὕλη. Ἀλλὰ ἆρά γε ἡ αἰσθητὴ *[20]* οὐσία συμφόρησίς τις ποιοτήτων καὶ ὕλης, καὶ ὁμοῦ μὲν πάντα ταῦτα συμπαγέντα ἐπὶ ὕλης μιᾶς οὐσία, χωρὶς δὲ ἕκαστον λαμβανόμενον τὸ μὲν ποιόν, τὸ δὲ ποσὸν ἔσται, ἢ ποιὰ πολλά; Καὶ ὃ μὲν ἂν ἐλλεῖπον μήπω ἀπηρτισμένην ἐᾷ γίνεσθαι τὴν ὑπόστασιν, μέρος τῆσδε τῆς οὐσίας, ὃ δ' ἂν *[25]* γενομένῃ τῇ οὐσίᾳ ἐπισυμβῇ, τὴν οἰκείαν ἔχει τάξιν οὐ κρυπτόμενον ἐν τῷ μίγματι τῷ ποιοῦντι τὴν λεγομένην οὐσίαν; Καὶ οὐ τοῦτό φημι, ὡς ἐκεῖ μετὰ τῶν ἄλλων ὂν ἐστιν οὐσία, συμπληροῦν ἕνα ὄγκον τοσόνδε καὶ τοιόνδε, ἀλλαχοῦ δὲ μὴ συμπληροῦν ποιόν, ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖ ἕκαστον *[30]* οὐσίαν, τὸ δ' ὅλον τὸ ἐν πάντων[a] οὐσίαν. Καὶ οὐ δυσχεραντέον, εἰ τὴν οὐσίαν τὴν αἰσθητὴν ἐξ οὐκ οὐσιῶν ποιοῦμεν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις ἄνευ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτὴν ἔχει τὸ ὂν καὶ τῶν ἄλλων ἐξ αὐτῆς γινομένων, ὅτι ἀληθῶς ἦν· ὡδὶ δὲ καὶ τὸ *[35]* ὑποβεβλημένον ἄγονον καὶ οὐχ ἱκανὸν εἶναι ὄν, ὅτι μηδὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ ἄλλα, σκιὰ δὲ καὶ ἐπὶ σκιᾷ αὐτῇ οὔσῃ ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι.

9. Καὶ περὶ μὲν τῆς λεγομένης οὐσίας αἰσθητῆς καὶ γένους ἑνὸς ταύτῃ. Εἴδη δ' αὐτοῦ τίνα ἄν τις θεῖτο καὶ πῶς διέλοι; Σῶμα μὲν οὖν τὸ σύμπαν θετέον εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὑλικώτερα, τὰ δὲ ὀργανικά· ὑλικώτερα μὲν πῦρ, γῆ, *[5]* ὕδωρ, ἀήρ· ὀργανικὰ δὲ τὰ τῶν φυτῶν καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα κατὰ τὰς μορφὰς τὰς παραλλαγὰς σχόντα. Εἶτα εἴδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων

sensibile le possiede ambedue: il fuoco è già materia e forma, e anche la terra e i loro intermedi, e i composti, poi, sono molte essenze unite insieme. *[10]* A tutte queste è comune il fatto che sono separate dalle altre: esse infatti fanno da substrato alle altre cose, ma esse non sono in un substrato né appartengono ad altro; e gli attributi di cui abbiamo già parlato[183], appartengono a questa essenza.

Ma se l'essenza sensibile non può non avere grandezza e qualità, come potremo separarne gli accidenti?

Se separeremo queste cose, cioè la grandezza, *[15]* la figura, il colore, nonché la secchezza e l'umidità, che cosa sarà per noi l'essenza in sé? Infatti le essenze sensibili sono qualificate. Eppure, c'è qualcosa in cui vengono a trovarsi tutte le cose che rendono qualificata l'essenza da semplice che era. Il fuoco, allora, non sarebbe interamente essenza, ma solo un qualcosa di esso, cioè una parte. E che cos'è questo qualcosa? È la materia[184]. L'essenza sensibile *[20]* sarebbe dunque un ammasso di qualità e di materia? e queste, prese tutt'insieme e condensate in un'unica materia, sarebbero l'essenza, mentre ciascun elemento, preso a sé, sarebbe qualità o quantità o un mucchio di qualità? E così, quello che con la sua assenza non permette che una cosa perfezioni la sua esistenza, sarebbe una parte di questa essenza, *[25]* mentre quello che accade a un'essenza una volta generata ha il suo posto ben evidente nel miscuglio prodotto da questa essenza? No, io non la penso così, come se, nel mondo intelligibile, sia essenza soltanto l'essere in compagnia degli altri esseri, completando così un'unica massa in quantità e qualità, e sia invece soltanto qualità, laddove non completa nulla; nemmeno lassù ciascuna parte *[30]* è essenza, ma è essenza soltanto ciò che risulta dal tutto.

Non susciti protesta il fatto che noi facciamo derivare l'essenza sensibile da essenze non sensibili; nemmeno l'universo è una vera essenza, ma un'immagine della vera Essenza, la quale possiede l'essere senza alcun rapporto con le altre cose che sono in essa. Quaggiù, invece, anche *[35]* il substrato è infecondo e non è capace di essere ente – anche le altre cose, infatti, non derivano da esso, poiché è un'ombra e su questa ombra scorre via ogni immagine come cosa dipinta.

9. *[Essenza primaria ed essenze secondarie]*

E questo è tutto sulla cosiddetta essenza sensibile e sull'unico genere.

Ma quali sono le sue specie, e come le divideremo? Consideriamola intanto come corpo; tuttavia, dei corpi, alcuni sono materiali, altri sono organici. Sono materiali il fuoco, la terra, *[5]* l'acqua e l'aria[185]; sono organici i corpi delle piante e degli animali che si differenziano secondo le loro forme. Prendiamo poi le specie della terra e degli altri elementi

στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τά τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφὰς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα· ἢ τῷ τὰ μὲν ἐπίγεια καὶ *[10]* ἔγγεια, καὶ καθ' ἕκαστον στοιχεῖον τὰ ἐν αὐτῷ· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα, τὰ δὲ βαρέα, τὰ δὲ μεταξύ, καὶ τὰ μὲν ἑστάναι ἐν μέσῳ, τὰ δὲ περιέχειν ἄνωθεν, τὰ δὲ μεταξύ· καὶ ἐν τούτων ἑκάστῳ σώματα ἤδη σχήμασι διειλημμένα, ὡς εἶναι σώματα τὰ μὲν ζῴων οὐρανίων, τὰ δὲ κατὰ ἄλλα στοιχεῖα· *[15]* ἢ κατ' εἴδη διαστησάμενον τὰ τέσσαρα τὸ μετὰ τοῦτο ἄλλον τρόπον ἤδη συμπλέκειν καὶ μιγνύντα[a] τὰς διαφορὰς αὐτῶν κατὰ τοὺς τόπους καὶ τὰς μορφὰς καὶ τὰς μίξεις, οἷον πύρινα ἢ γήινα τῷ πλείονι καὶ ἐπικρατοῦντι λεγόμενα. Τὸ δὲ πρώτας καὶ δευτέρας λέγειν – «τόδε τὸ πῦρ» καὶ *[20]* «πῦρ» – ἄλλως μὲν ἔχειν διαφοράν, ὅτι τὸ μὲν καθέκαστον, τὸ δὲ καθόλου, οὐ μέντοι οὐσίας διαφοράν· καὶ γὰρ καὶ ἐν ποιῷ «τὶ λευκὸν» καὶ «λευκὸν» καὶ «τὶς γραμματικὴ» καὶ «γραμματική». Ἔπειτα τί ἔλαττον ἔχει ἡ γραμματικὴ πρὸς τινὰ γραμματικὴν καὶ ὅλως ἐπιστήμη πρὸς τινὰ ἐπιστήμην; Οὐ γὰρ ἡ *[25]* γραμματικὴ ὕστερον τῆς τινος γραμματικῆς, ἀλλὰ μᾶλλον οὔσης γραμματικῆς καὶ ἡ ἐν σοί· ἐπεὶ καὶ ἡ ἐν σοί τίς ἐστι τῷ ἐν σοί, αὐτὴ δὲ ταὐτὸν τῇ καθόλου. Καὶ ὁ Σωκράτης οὐκ αὐτὸς ἔδωκε τῷ μὴ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος τῷ Σωκράτει· μεταλήψει γὰρ ἀνθρώπου ὁ τὶς *[30]* ἄνθρωπος. Ἔπειτα ὁ Σωκράτης τί ἂν εἴη ἢ ἄνθρωπος τοιόσδε, τὸ δὲ «τοιόσδε» τί ἂν ἐργάζοιτο πρὸς τὸ μᾶλλον οὐσίαν εἶναι; Εἰ δ' ὅτι τὸ μὲν «εἶδος μόνον ὁ ἄνθρωπος», τὸ δὲ «εἶδος ἐν ὕλῃ», ἧττον ἄνθρωπος κατὰ τοῦτο ἂν εἴη· ἐν ὕλῃ γὰρ ὁ λόγος χείρων. Εἰ δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐ καθ' αὑτὸ εἶδος, *[35]* ἀλλ' ἐν ὕλῃ, τί ἔλαττον ἕξει τοῦ ἐν ὕλῃ, καὶ αὐτὸς λόγος τοῦ ἔν τινι ὕλῃ; Ἔτι πρότερον τῇ φύσει τὸ γενικώτερον, ὥστε καὶ τὸ εἶδος τοῦ ἀτόμου· τὸ δὲ πρότερον τῇ φύσει καὶ ἁπλῶς πρότερον· πῶς ἂν οὖν ἧττον εἴη; Ἀλλὰ τὸ καθέκαστον πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον ὂν πρότερον· τοῦτο δ' οὐκ *[40]* ἐν τοῖς πράγμασι τὴν διαφορὰν ἔχει. Ἔπειτα οὕτως οὐχ εἷς λόγος τῆς οὐσίας· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τοῦ πρώτως καὶ δευτέρως, οὐδ' ὑφ' ἓν γένος.

10. Ἔστι δὲ καὶ οὕτως διαιρεῖν, θερμῷ καὶ ξηρῷ, καὶ ξηρῷ

e, nel campo dei corpi organici, distinguiamo le piante e i corpi degli animali secondo le loro forme, o perché abitano sulla terra *[10]* o nella terra, o perché sono corpi leggeri, pesanti o medi; gli uni sono al centro, gli altri circondano l'universo dall'alto, gli ultimi sono in mezzo; e in ciascuna di queste suddivisioni i corpi si distinguono secondo le figure, sicché ci sono corpi di animali celesti e corpi che appartengono agli altri elementi; *[15]* oppure, dopo averli divisi in quattro specie, li combiniamo in vario modo mescolando le loro differenze secondo i luoghi, le forme e i modi del miscuglio; e così sono chiamati ignei o terrestri per l'elemento che vi prevale e predomina.

Ma i termini «essenze prime» ed «essenze seconde»[186] – come, per esempio, «questo fuoco» e *[20]* «il fuoco» – designano sì una differenza, poiché l'una è particolare e l'altra è generica, ma non una differenza di essenza; infatti anche nella qualità ci sono un «certo bianco» e «il bianco», una «certa grammatica» e «la grammatica».

E poi, che cosa ha in meno la grammatica rispetto a una certa grammatica e, in generale, la scienza rispetto a una certa scienza? *[25]* La grammatica, infatti, non è posteriore a una certa grammatica; ma piuttosto, poiché la grammatica esiste, c'è anche una grammatica in te. Anche la grammatica che è in te è una certa grammatica proprio perché è in te, ma in se stessa essa si identifica con la grammatica in generale. Non è stato Socrate a dare al non-uomo l'esser uomo, ma è l'uomo che l'ha dato a Socrate, poiché questo uomo è tale in quanto partecipa dell'Uomo[187]. *[30]* E poi, Socrate che cosa è se non un uomo qualificato? E come queste qualificazioni potrebbero rendere un'essenza ancor più essenza? Si dirà che soltanto la forma è l'uomo, mentre qui la forma è nella materia? Ma allora egli dovrebbe essere meno uomo: nella materia, infatti, la forma razionale vien meno; ma se «uomo» non designa soltanto la forma in sé, *[35]* bensì la «forma nella materia», che cosa avrà in meno rispetto all'uomo che sia nella materia, poiché anch'esso è forma razionale di un uomo in una certa materia[188]?

Inoltre: il più generico è anteriore per natura, e perciò anche la specie è anteriore all'individuo; ma ciò che è anteriore per natura è anche anteriore in assoluto. Perché dunque sarebbe inferiore?

Ma il particolare, solo rispetto a noi, è anteriore perché è più facilmente conoscibile[189].

Ma ciò non *[40]* porta alcuna differenza nelle cose. E poi, in tal modo, il concetto di essenza non avrebbe maggiore unità, e i concetti di essenza prima e di essenza seconda non si identificherebbero e non cadrebbero sotto un unico genere.

10. *[La divisione nei corpi]*

Ma c'è anche questa divisione: «caldo-secco», «freddo-secco»,

καὶ ψυχρῷ, καὶ ὑγρῷ καὶ ψυχρῷ, ἢ ὅπως βούλεται τὸν συνδυασμὸν εἶναι, εἶτα ἐκ τούτων σύνθεσιν καὶ μίξιν· καὶ ἢ μένειν ἐνταῦθα στάντα ἐπὶ τοῦ συνθέτου, ἢ κατὰ τὸ *[5]* ἔγγειον καὶ ἐπίγειον, ἢ κατὰ τὰς μορφὰς καὶ κατὰ τὰς τῶν ζῴων διαφοράς, οὐ τὰ ζῷα διαιροῦντα, ἀλλὰ κατὰ τὰ σώματα αὐτῶν ὥσπερ ὄργανα διαιροῦντα. Οὐκ ἄτοπος δὲ ἡ κατὰ τὰς μορφὰς διαφορά, εἴπερ οὐδ' ἡ κατὰ τὰς ποιότητας αὐτῶν διαίρεσις, θερμότης, ψυχρότης καὶ τὰ τοιαῦτα. *[10]* Εἰ δέ τις λέγοι «ἀλλὰ κατὰ ταύτας ποιεῖ τὰ σώματα», καὶ κατὰ τὰς μίξεις φήσομεν ποιεῖν καὶ κατὰ τὰ χρώματα καὶ τὰ σχήματα. Ἐπεὶ γὰρ περὶ αἰσθητῆς οὐσίας ὁ λόγος, οὐκ ἄτοπος ἂν εἴη, διαφοραῖς εἰ λαμβάνοιτο ταῖς πρὸς τὴν αἴσθησιν· οὐδὲ γὰρ ὂν ἁπλῶς αὕτη, ἀλλ' αἰσθητὸν ὂν τὸ ὅλον *[15]* τοῦτο· ἐπεὶ καὶ τὴν δοκοῦσαν ὑπόστασιν αὐτῆς σύνοδον τῶν πρὸς αἴσθησιν ἔφαμεν εἶναι καὶ ἡ πίστις τοῦ εἶναι παρὰ τῆς αἰσθήσεως αὐτοῖς. Εἰ δὲ ἄπειρος ἡ σύνθεσις, κατ' εἴδη τῶν ζῴων διαιρεῖν, οἷον ἀνθρώπου εἶδος τὸ ἐπὶ σώματι· ποιότης γὰρ αὕτη σώματος, τὸ τοιοῦτον εἶδος, *[20]* ποιότησι δ' οὐκ ἄτοπον διαιρεῖν. Εἰ δ' ὅτι τὰ μὲν ἁπλᾶ, τὰ δὲ σύνθετα εἴπομεν, ἀντιδιαιροῦντες τὸ σύνθετον τῷ ἁπλῷ, ὑλικώτερα εἴπομεν καὶ ὀργανικὰ οὐ προσποιούμενοι τὸ σύνθετον. Ἔστι δ' οὐκ ἀντιδιαίρεσις τὸ σύνθετον πρὸς τὸ ἁπλοῦν εἶναι, ἀλλὰ κατὰ πρώτην διαίρεσιν τὰ ἁπλᾶ τῶν *[25]* σωμάτων θέντα μίξαντα αὐτὰ ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ὑποβεβηκυίας διαφορὰν συνθέτων ἢ τόποις ἢ μορφαῖς ποιεῖσθαι, οἷον τὰ μὲν οὐράνια, τὰ δὲ γήινα. Καὶ περὶ μὲν τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐσίας ἢ γενέσεως ταῦτα.

11. Περὶ δὲ ποσοῦ καὶ ποσότητος, ὡς ἐν ἀριθμῷ δεῖ τίθεσθαι καὶ μεγέθει, καθόσον τοσοῦτον ἕκαστον, ὅ ἐστιν ἐν ἀριθμῷ τῶν ἐνύλων καὶ διαστήματι τοῦ ὑποκειμένου – οὐ γὰρ περὶ χωριστοῦ ποσοῦ ὁ λόγος, ἀλλ' ὃ ποιεῖ τρίπηχυ *[5]* εἶναι τὸ ξύλον, καὶ ἡ πεμπὰς ἡ ἐπὶ τοῖς ἵπποις – εἴρηται πολλάκις, ὅτι ταῦτα ποσὰ μόνον λεκτέον, τόπον δὲ καὶ χρόνον μὴ κατὰ τὸ ποσὸν νενοῆσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν χρόνον τῷ μέτρον κινήσεως εἶναι καὶ τῷ πρός τι δοτέον αὐτόν, τὸν δὲ τόπον σώματος περιεκτικόν, ὡς καὶ τοῦτον ἐν σχέσει *[10]* καὶ τῷ πρός τι κεῖσθαι· ἐπεὶ καὶ ἡ κίνησις συνεχὴς καὶ οὐκ ἐν ποσῷ ἐτέθη. Μέγα δὲ καὶ μικρὸν διὰ τί οὐκ ἐν ποσῷ; Ποσότητι γάρ τινι μέγα τὸ μέγα, καὶ τὸ μέγεθος δὲ οὐ τῶν

«freddo-umido», o comunque si vogliano altri accoppiamenti. E poi, con queste coppie si formi una combinazione[190], e allora ci si può fermare qui, al composto; oppure lo si divida ancora a seconda che esso sia *[5]* nella terra o sulla terra; oppure secondo le forme, e non si dividano gli animali secondo le loro differenze, ma secondo i loro corpi che sono in qualche modo i loro strumenti. Non è però fuori luogo la divisione secondo le forme e nemmeno quella secondo le qualità: caldo, freddo e simili. *[10]* Ma se qualcuno obiettasse che i «corpi operano proprio a causa di queste qualità»[191], noi risponderemo che essi operano anche a causa dei loro miscugli, dei loro colori e delle loro figure. Poiché il nostro discorso riguarda l'essenza sensibile, non è fuori luogo considerarla con le differenze che si percepiscono coi sensi: essa non è certo un «ente» in assoluto, ma è, nel suo complesso, un essere sensibile; *[15]* la sua realtà apparente, secondo noi[192], è un complesso di proprietà sensibili che ricevono dalla sensazione la fede nella loro esistenza.

Ma se la loro combinazione non ha fine, è meglio dividere gli animali per specie: per esempio, la specie umana corporea; una specie così non è che una qualità corporea: *[20]* perciò non è assurdo dividere per qualità. E poi, se noi abbiamo già distinto[193] i corpi in semplici e composti e contrapposto il semplice al composto, è altrettanto vero che abbiamo anche distinto[194] i corpi materiali dai corpi organici senza dar valore al composto. La divisione però non porta a contrapporre il composto al semplice; anzi, noi con una prima divisione abbiamo posto i corpi semplici, *[25]* poi, dopo averli fatti mescolare, e partendo da un altro principio subordinato, dividiamo i composti per luoghi e figure, come, per esempio, i corpi celesti e i corpi terrestri.

E sull'essenza nelle cose sensibili o sul divenire bastino queste cose.

11. *[Valori relativi e valori in sé]*

Riguardo poi al «quanto» e alla «quantità»[195], abbiamo già detto più volte come sia necessario riporla in un numero e in una grandezza, poiché ogni cosa è un «quanto» che consiste in un numero di cose materiali o nell'estensione di un substrato: il discorso infatti non verte sulla «quantità separata», ma su ciò che rende lungo tre cubiti *[5]* un pezzo di legno, o sul numero cinque nei cavalli; ora dobbiamo dire che soltanto queste cose sono quantità, mentre spazio e tempo non sono mai stati pensati come quantità; anzi, il tempo, essendo misura del movimento[196], va fatto rientrare nel «relativo»; e lo spazio, essendo ciò che abbraccia il corpo[197], entra in un rapporto *[10]* e va posto perciò nel «relativo»; anche il movimento è un continuo e perciò non è stato posto nel «quanto».

Ma perché il grande e il piccolo non entrano nel quanto? È perché il grande è grande per una certa quantità; la grandezza non è un

πρός τι, ἀλλὰ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον τῶν πρός τι· πρὸς γὰρ ἕτερον, ὥσπερ καὶ τὸ διπλάσιον. Διὰ τί οὖν ὄρος μικρόν, *[15]* κέγχρος δὲ μεγάλη; Ἢ πρῶτον μὲν ἀντὶ τοῦ «μικρότερον» λέγεται. Εἰ γὰρ πρὸς τὰ ὁμογενῆ ὁμολογεῖται καὶ παρ' αὐτῶν εἰρῆσθαι, ὁμολογεῖται, ὅτι ἀντὶ τοῦ «μικρότερον» λέγεται. Καὶ μεγάλη κέγχρος οὐχ ἁπλῶς λεγομένη «μεγάλη», ἀλλὰ «κέγχρος μεγάλη»· τοῦτο δὲ ταὐτὸν «τῶν ὁμογενῶν». *[20]* τῶν δὲ ὁμογενῶν κατὰ φύσιν ἂν λέγοιτο μείζων. Ἔπειτα διὰ τί οὐ καὶ τὸ καλὸν λέγοιτο ἂν τῶν πρός τι; Ἀλλά φαμεν καλὸν μὲν καθ' ἑαυτὸ καὶ ποιόν, κάλλιον δὲ τῶν πρός τι· καίτοι καὶ καλὸν λεγόμενον φανείη ἂν πρὸς ἄλλο αἰσχρόν, οἷον ἀνθρώπου κάλλος πρὸς θεόν· πιθήκων, φησίν, ὁ κάλλιστος *[25]* αἰσχρὸς συμβάλλειν ἑτέρῳ γένει· ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν καλόν, πρὸς ἄλλο δὲ ἢ κάλλιον ἢ τοὐναντίον. Καὶ ἐνταῦθα τοίνυν ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν μέγα μετα‹λήψει› μεγέθους[a], πρὸς ἄλλο δὲ οὐ τοιοῦτον. Ἢ ἀναιρετέον τὸ καλόν, ὅτι ἄλλο κάλλιον αὐτοῦ· οὕτω τοίνυν οὐδ' ἀναιρετέον τὸ μέγα, ὅτι ἔστι τι *[30]* μεῖζον αὐτοῦ· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ μεῖζον ὅλως ἂν εἴη μὴ μεγάλου ὄντος, ὥσπερ οὐδὲ κάλλιον μὴ καλοῦ.

12. Ἀπολειπτέον τοίνυν καὶ ἐναντιότητα εἶναι περὶ τὸ ποσόν· αἱ γὰρ ἔννοιαι τὴν ἐναντιότητα συγχωροῦσιν, ὅταν «μέγα» λέγωμεν καὶ ὅταν «μικρόν», ἐναντίας τὰς φαντασίας ποιοῦσαι, ὥσπερ ὅταν «πολλὰ» καὶ «ὀλίγα»· καὶ γὰρ τὰ παραπλήσια *[5]* περὶ τοῦ «ὀλίγα» καὶ «πολλὰ» λεκτέον. «Πολλοὶ γὰρ οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ» ἀντὶ τοῦ «πλείους»· τοῦτο δὲ πρὸς ἄλλο· καὶ «ὀλίγοι ἐν τῷ θεάτρῳ» ἀντὶ τοῦ «ἐλάττους». Καὶ δεῖ ὅλως τὰ πολλὰ πολὺ λέγειν πλῆθος ἐν ἀριθμῷ – πλῆθος δὲ πῶς τῶν πρός τι; – τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «ἐπέκτασις *[10]* ἀριθμοῦ» τὸ δὲ ἐναντίον «συστολή». Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς τῆς ἐννοίας τὸ συνεχὲς προαγούσης εἰς τὸ πόρρω. Ποσὸν μὲν οὖν, ὅταν τὸ ἓν προέλθῃ καὶ τὸ σημεῖον. Ἀλλ' ἐὰν μὲν ταχὺ στῇ ἑκάτερον, τὸ μὲν ὀλίγον, τὸ δὲ μικρόν·

«relativo», ma sono relativi il «maggiore» e il «minore»[198], poiché l'uno è riferito all'altro, come il doppio.

Ma perché allora si parla di «montagna piccola» *[15]* e di «granello di miglio grande»[199]?

È perché, nel primo caso, si dice «piccola» invece di «più piccola»; infatti, se si riconosce che qui «piccola» si dice in rapporto a cose dello stesso genere – e in questo senso è detta da loro –, si riconosce nello stesso tempo che essa venga detta «piccola» invece di «più piccola». Allo stesso modo dev'essere interpretato «più grande» nella frase «un granello di miglio grande»: cioè non «grande» in assoluto, ma «grande» in quanto granello di miglio, vale a dire «fra cose dello stesso genere», *[20]* e fra cose dello stesso genere si dice giustamente «più grande».

E poi: perché non poniamo anche il bello fra i «relativi»? No, lo chiamiamo bello in quanto è bello in sé, e allora è «qualità»; «più bello» è un relativo. E tuttavia un oggetto che diciamo bello può apparire brutto rispetto a un altro: ad esempio, la bellezza di un uomo rispetto a quella degli dei[200]. La più bella delle scimmie – si è detto – *[25]* è brutta in confronto a un altro genere[201]. In se stesso però il bello esiste; ma è più bello o il contrario se in relazione a un'altra cosa. Anche «grande» vale per se stesso e si accompagna a «grandezza», ma non è più tale se viene riferito a qualcosa d'altro. Altrimenti si dovrebbe negare il bello perché c'è un'altra cosa più bella; né dobbiamo negare che una cosa sia grande per il fatto che ce n'è un'altra *[30]* più grande: anzi, non ci sarebbe nemmeno il «più grande», se non ci fosse il «grande» e non ci sarebbe il «più bello» se non ci fosse il «bello».

12. *[La progressione nella quantità]*

Si deve dunque ammettere che esista una contrarietà nella quantità: la nostra mente ammette la contrarietà perché, quando diciamo «grande» e «piccolo», ci facciamo delle rappresentazioni contrarie, come quando diciamo «molto» e «poco». E infatti *[5]* anche su «molto» e «poco» dobbiamo dire suppergiù così: «ci sono molti in casa» è una espressione che si usa invece di «c'è più gente» con cui ci si riferisce a qualcosa d'altro; e diciamo anche «pochi a teatro» invece di «meno gente».

Perciò il termine «molti» deve sempre indicare una molteplicità numerica; ma una molteplicità come sarebbe un «relativo»? «Molto» viene a significare una estensione *[10]* del numero e il contrario invece una diminuzione. Lo stesso si ha nel «continuo», quando il nostro pensiero prolunga il continuo sempre di più.

Si ha dunque la quantità quando l'unità progredisce e quando il punto progredisce[202]; ma se l'una e l'altro si fermano improvvisamente, si ha un piccolo numero e un piccolo segmento; se invece si progredisce

ἐὰν δ' ἡ πρόοδος προϊοῦσα μὴ παύσηται ταχύ, τὸ μὲν πολύ, τὸ δὲ μέγα. *[15]* Τίς οὖν ὅρος; Τίς δὲ καλοῦ; Θερμοῦ δέ; Καὶ ἔνι θερμότερον καὶ ἐνταῦθα. Ἀλλὰ λέγεται τὸ μὲν θερμότερον πρός τι, τὸ δὲ θερμὸν ἁπλῶς ποιόν. Ὅλως δὲ λόγον τινά, ὥσπερ καλοῦ, οὕτω καὶ μεγάλου εἶναι, ὃς μεταληφθεὶς μέγα ποιεῖ, ὥσπερ καλὸν ὁ τοῦ καλοῦ. Ἐναντιότης τοίνυν κατὰ ταῦτα *[20]* περὶ τὸ ποσόν· κατὰ γὰρ τὸν τόπον οὐκέτι, ὅτι μὴ τοῦ ποσοῦ· ἐπεὶ καί, εἰ τοῦ ποσοῦ ἦν ὁ τόπος, οὐκ ἦν ἐναντίον τὸ ἄνω τινὶ μὴ ὄντος τοῦ κάτω ἐν τῷ παντί. Ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τὸ ἄνω καὶ κάτω λεγόμενον ἄλλο οὐδὲν ἂν σημαίνοι ἢ ἀνωτέρω καὶ κατωτέρω καὶ ὅμοιον τῷ «δεξιὸν» καὶ «ἀριστερόν»: *[25]* ταῦτα δὲ τῶν πρός τι. Συλλαβῇ δὲ καὶ λόγῳ συμβαίνει ποσοῖς εἶναι καὶ ὑποκεῖσθαι τῷ ποσῷ· φωνὴ γὰρ ποσή· αὕτη[a] δὲ κίνησίς τις· εἰς κίνησιν οὖν ὅλως ἀνακτέον, ὥσπερ καὶ τὴν πρᾶξιν.

13. Τὸ μὲν οὖν συνεχὲς ἀπὸ τοῦ διωρισμένου κεχωρίσθαι καλῶς τῷ κοινῷ καὶ τῷ ἰδίῳ ὅρῳ εἴρηται· τὸ δ' ἐντεῦθεν ἤδη ἐπὶ μὲν ἀριθμοῦ περιττῷ, ἀρτίῳ. Καὶ πάλιν, εἴ τινες διαφοραὶ τούτων ἑκατέρου, ἢ παραλειπτέον τοῖς περὶ *[5]* ἀριθμὸν ἔχουσιν ἤδη, ἢ δεῖ ταύτας μὲν διαφορὰς τῶν μοναδικῶν ἀριθμῶν τίθεσθαι, τῶν δ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐκέτι. Εἰ δὲ τοὺς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἀριθμοὺς χωρίζει ὁ λόγος, οὐδὲν κωλύει καὶ τούτων τὰς αὐτὰς νοεῖν διαφοράς. Τὸ δὲ συνεχὲς πῶς, εἰ τὸ μὲν γραμμή, τὸ δ' ἐπίπεδον, τὸ *[10]* δὲ στερεόν; Ἢ τὸ μὲν ἐφ' ἕν, τὸ δ' ἐπὶ δύο, τὸ δ' ἐπὶ τρία, οὐκ εἰς εἴδη διαιρουμένου δόξει, ἀλλὰ καταρίθμησιν μόνον ποιουμένου. Ἐπεὶ γὰρ[a] ἐν τοῖς ἀριθμοῖς οὕτω λαμβανομένοις κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον κοινόν τι ἐπ' αὐτῶν οὐκ ἔστι γένος, οὐδ' ἐπὶ πρώτης καὶ δευτέρας καὶ τρίτης αὔξης *[15]* κοινόν τι ἔσται. Ἀλλὰ ἴσως καθόσον ποσὸν τὸ ἴσον ἐπ' αὐτοῖς, καὶ οὐ τὰ μὲν μᾶλλον ποσά, τὰ δὲ ἧττον, κἂν τὰ μὲν ἐπὶ πλείω τὰς διαστάσεις ἔχῃ, τὰ δὲ ἐπ' ἔλαττον. Καὶ ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν τοίνυν, καθόσον πάντες ἀριθμοί, τὸ κοινὸν ἂν εἴη· ἴσως γὰρ οὐχ ἡ μονὰς τὴν δυάδα, οὐδ' ἡ *[20]* δυὰς τὴν τριάδα, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ πάντα. Εἰ δὲ μὴ γίνεται, ἀλλ' ἔστιν,

e non si cessa tutt'a un tratto, si ha un numero grande e un segmento lungo. *[15]*

Qual è dunque il limite del grande? E del bello? E il limite del caldo?: poiché è possibile anche il «più caldo». Ora, «più caldo» è un relativo, mentre «caldo» è semplicemente «qualità». Ma deve pur esistere, in generale, una forma così del bello come del grande, e questa forma, partecipandosi, rende grandi le cose, come la forma del bello le rende belle.

Nel «quanto» c'è dunque la contrarietà da questo punto di vista, *[20]* mentre non ce n'è dal punto di vista dello spazio poiché questo non è quantità; e poi, anche se lo spazio fosse quantità, l'«alto» non avrebbe il suo contrario, poiché il «basso» non esiste nell'universo[203]. E quando si dice «alto» e «basso» delle cose particolari, si vuol dire semplicemente «più alto» e «più basso», come si dice «destro» e «sinistro», *[25]* che fanno parte dei «relativi».

Anche le sillabe e le parole possono essere «quantità» e rientrano perciò nel «quanto», poiché il suono è una quantità; ed è anche un certo movimento e perciò va ricondotto, in generale, al movimento, non meno dell'azione[204].

13. *[Il «continuo» e il «discreto»]*

È stato detto giustamente[205] che il continuo è chiaramente distinto dal discreto mediante una definizione comune ed una particolare. Nel numero, poi, già si distingue l'«impari» e il «pari»; se in ciascuna di queste due distinzioni si presenteranno altre differenze, esse verranno assegnate alle cose che hanno in sé *[5]* il numero, oppure si dovranno porre queste differenze, soltanto nei numeri composti di unità[206] e non nei numeri che appartengono a cose sensibili. Ma anche se noi separiamo i numeri che fanno parte delle cose sensibili, nulla impedisce che si pensino in esse le medesime differenze.

E come tratteremo il continuo, se ora è linea, ora superficie, *[10]* ora solido[207]? Nel primo caso lo si guarda in una sola dimensione, nel secondo in due, nel terzo in tre; questa però non sarà una divisione in specie, ma una semplice enumerazione. Quando si prendono i numeri secondo un prima e un poi non c'è mai un genere comune sopra di essi[208]; e nemmeno c'è nulla in comune nella prima, seconda e terza dimensione *[15]*.

Ma forse ciò che in esse è «eguale» è il fatto che son tutte quantità, e non perché le une siano quantità superiori e le altre quantità inferiori, anche se le une abbiano dimensioni maggiori e le altre minori. I numeri, per il fatto che sono numeri, hanno in ciò il loro fondo comune: poiché non è l'unità che produce il due, né *[20]* il due produce il tre, ma sono tutti la stessa cosa. E se essi non divengono ma sono e siamo noi che

ἡμεῖς δ' ἐπινοοῦμεν γινόμενα, ἔστω ὁ μὲν ἐλάττων πρότερος, ὁ δὲ ὕστερος ὁ μείζων· ἀλλὰ καθόσον ἀριθμοὶ πάντες, ὑφ' ἕν. Καὶ ἐπὶ μεγεθῶν τοίνυν τὸ ἐπ' ἀριθμῶν μετενεκτέον· χωριοῦμεν δὲ ἀπ' ἀλλήλων γραμμήν, *[25]* ἐπίπεδον, στερεόν, ὃ δὴ κέκληκε σῶμα, τῷ διάφορα τῷ εἴδει μεγέθη ὄντα εἶναι. Εἰ δὲ δεῖ ἕκαστον τούτων διαιρεῖν, γραμμὴν μὲν εἰς εὐθύ, περιφερές, ἑλικοειδές, ἐπίπεδον δὲ ‹εἰς› εὐθύγραμμον καὶ περιφερὲς σχῆμα, στερεὸν δὲ εἰς στερεὰ σχήματα, σφαῖραν, [εἰς] εὐθυγράμμους πλευράς, *[30]* καὶ ταῦτα πάλιν, οἷα οἱ γεωμέτραι ποιοῦσι τρίγωνα, τετράπλευρα, καὶ πάλιν ταῦτα εἰς ἄλλα, ἐπισκεπτέον.

14. Τί γὰρ ἂν φαῖμεν εὐθεῖαν; Οὐ μέγεθος εἶναι; Ἢ ποιὸν μέγεθος τὸ εὐθὺ φαίη τις ἄν. Τί οὖν κωλύει διαφορὰν εἶναι ᾗ γραμμή;–οὐ γὰρ ἄλλου τινὸς τὸ εὐθὺ ἢ γραμμῆς–ἐπεὶ καὶ οὐσίας διαφορὰς κομίζομεν παρὰ τοῦ *[5]* ποιοῦ. Εἰ οὖν γραμμὴ εὐθεῖα, ποσὸν μετὰ διαφορᾶς, καὶ οὐ σύνθετον διὰ τοῦτο ἡ εὐθεῖα ἐξ εὐθύτητος καὶ γραμμῆς· εἰ δὲ σύνθετον, ὡς μετὰ οἰκείας διαφορᾶς. Τὸ δ' ἐκ τριῶν γραμμῶν–τὸ τρίγωνον–διὰ τί οὐκ ἐν τῷ ποσῷ; Ἢ οὐχ ἁπλῶς τρεῖς γραμμαὶ τὸ τρίγωνον, ἀλλὰ οὑτωσὶ ἐχουσῶν, καὶ *[10]* τὸ τετράπλευρον τέσσαρες οὑτωσί· καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ ἡ εὐθεῖα οὑτωσὶ καὶ ποσόν. Εἰ γὰρ τὴν εὐθεῖαν οὐ ποσὸν μόνον, τί κωλύει καὶ τὴν πεπερασμένην μὴ ποσὸν μόνον λέγειν; Ἀλλὰ τὸ πέρας τῆς γραμμῆς στιγμὴ καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ τὸ πεπερασμένον τοίνυν ἐπίπεδον ποσόν, ἐπείπερ γραμμαὶ *[15]* περατοῦσιν, αἳ πολὺ μᾶλλον ἐν τῷ ποσῷ. Εἰ οὖν τὸ πεπερασμένον ἐπίπεδον ἐν τῷ ποσῷ, τοῦτο δὲ ἢ τετράγωνον ἢ πολύπλευρον ἢ ἑξάπλευρον, καὶ τὰ σχήματα πάντα ἐν τῷ ποσῷ. Εἰ δ' ὅτι τὸ τρίγωνον λέγομεν ποιὸν καὶ τὸ τετράγωνον, ἐν ποιῷ θησόμεθα, οὐδὲν κωλύει ἐν πλείοσι *[20]* κατηγορίαις θέσθαι τὸ αὐτό· καθὸ μὲν μέγεθος καὶ τοιόνδε[a] μέγεθος, ἐν τῷ ποσῷ, καθὸ δὲ τοιάνδε μορφὴν παρέχεται, ἐν ποιῷ. Ἧι καὶ αὐτὸ[b] τοιάδε μορφὴ τὸ τρίγωνον[c], τί οὖν κωλύει καὶ τὴν σφαῖραν ποιὸν λέγειν; Εἰ οὖν τις ὁμόσε χωροῖ, τὴν γεωμετρίαν τοίνυν οὐ περὶ μεγέθη, ἀλλὰ περὶ *[25]* ποιότητα καταγίνεσθαι. Ἀλλ' οὐ δοκεῖ τοῦτο, ἀλλ' ἡ πραγματεία αὕτη περὶ μεγέθη. Αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν μεγεθῶν οὐκ

immaginiamo che divengano e che il numero più piccolo sia anteriore e il più grande sia posteriore, in realtà i numeri, in quanto numeri, cadono tutti sotto il medesimo genere.

Ora dobbiamo trasferire alle grandezze ciò che si è detto dei numeri: noi distinguiamo fra di esse linea, *[25]* superficie, solido – vale a dire corpo[209] – che sono grandezze diverse per specie. E se si deve dividere ognuna di esse, divideremo la linea in retta, curva ed elicoidale, le superfici in figure piane o ricurve, e i solidi in figure solide come la sfera e quelle che hanno gli spigoli retti, *[30]* e queste ultime – secondo il procedimento dei matematici – in figure che hanno le facce triangolari o quadrate; e se in altre ancora, dovremo vedere.

14. *[Punto, retta e triangolo]*

Che diremo della retta? È una grandezza?

Si potrebbe dirla una grandezza qualificata[210]. Che cosa dunque impedisce che la retta sia una differenza della linea come tale? Infatti, si dice «retta» soltanto della linea; e poi, anche le differenze dell'essenza noi le desumiamo *[5]* dalla qualità[211]. La retta dunque è una quantità con in più la differenza, ma non per questo è un composto, come se risultasse dalla linea e, in più, dalla proprietà d'essere retta; e se anche fosse un composto, lo sarebbe solo come lo è un genere unito con la sua differenza specifica.

Ma il triangolo, che risulta da tre linee, perché non rientra nella quantità? È perché il triangolo non è semplicemente tre linee[212], ma è tre linee disposte in un certo modo. Anche *[10]* il quadrilatero è quattro linee disposte in un certo modo; e già la retta è in un certo modo ed è quantità. Se noi non chiamiamo la retta una semplice «quantità», che cosa impedisce che anche il segmento non sia soltanto quantità?

Il limite della retta è il punto, il quale non rientra in un genere diverso dalla quantità[213]. Ma allora anche la superficie limitata è una quantità poiché essa è delimitata da linee, *[15]* le quali, a maggior ragione, rientrano nella quantità. Perciò se la superficie limitata rientra nella quantità ed essa può essere quadrilatero o esagono o poligono, allora tutte le figure rientrano nella quantità.

Poiché consideriamo qualità il triangolo e il quadrilatero e perciò dobbiamo porli nella «qualità», nulla impedisce che *[20]* si ponga la stessa cosa in più categorie: essa, in quanto è grandezza, anzi, grandezza determinata, rientra nella «quantità», però, in quanto ha una sua propria forma, rientra nella «qualità»[214]. Ma se il triangolo è proprio questa forma determinata, che cosa impedisce di fare anche della sfera una qualità? Ora, se si continuasse su questa strada, la geometria non si occuperebbe più di grandezze ma *[25]* di qualità. Non sembra che sia così, poiché questa scienza, invece, si occupa di grandezze. Il fatto che

ἀναιροῦσι τὸ μεγέθη αὐτὰ εἶναι, ὥσπερ οὐδ' αἱ τῶν οὐσιῶν οὐκ οὐσίας τὰς οὐσίας εἶναι. Ἔτι πᾶν ἐπίπεδον πεπερασμένον, οὐ γὰρ οἷόν τε ἄπειρον εἶναί τι ἐπίπεδον. *[30]* Ἔτι ὥσπερ, ὅταν περὶ οὐσίαν ποιότητα λαμβάνω, οὐσιώδη ποιότητα λέγω, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον, ὅταν τὰ σχήματα λαμβάνω, ποσότητος διαφορὰς λαμβάνω. Ἔπειτα, εἰ μὴ ταύτας διαφορὰς μεγεθῶν ληψόμεθα, τίνων θησόμεθα; Εἰ δὲ μεγεθῶν εἰσι διαφοραί, τὰ γενόμενα ἐκ τῶν διαφορῶν *[35]* μεγέθη διάφορα ἐν εἴδεσιν αὐτῶν τακτέον.

15. Ἀλλὰ πῶς ἴδιον τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον καὶ ἄνισον; Ὅμοια γὰρ τρίγωνα λέγεται — ἢ καὶ[a] ὅμοια λέγεται μεγέθη — καὶ[b] ἡ ὁμοιότης λεγομένη οὐκ ἀναιρεῖ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον εἶναι ἐν τῷ ποσῷ· ἴσως[c] γὰρ ἐνταῦθα ἐν τοῖς *[5]* μεγέθεσι τὸ ὅμοιον ἄλλως καὶ οὐχ ὡς ἐν τῷ ποιῷ. Ἔπειτα οὐκ, εἰ ἴδιον εἶπε τὸ ἴσον καὶ ἄνισον, ἀνεῖλε καὶ τὸ ὅμοιον κατηγορεῖν τινων· ἀλλ' εἰ εἶπε τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον τοῦ ποιοῦ, ἄλλως λεκτέον, ὡς ἔφαμεν, τὸ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ. Εἰ δὲ ταὐτὸν τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τούτων, ἐπισκέψασθαι δεῖ *[10]* ἰδιότητας ἄλλας ἑκατέρου τοῦ γένους, τοῦ τε ποσοῦ καὶ τοῦ ποιοῦ. Ἢ λεκτέον, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ λέγεσθαι, καθόσον αἱ διαφοραὶ ἐν αὐτῷ, καθόλου δέ, ὅτι συντάττειν δεῖ τὰς συμπληρούσας διαφορὰς τῷ οὗ διαφοραί, καὶ μάλιστα, ὅταν μόνου ἐκείνου ᾖ διαφορὰ ἡ *[15]* διαφορά. Εἰ δ' ἐν ἄλλῳ μὲν συμπληροῖ τὴν οὐσίαν, ἐν ἄλλῳ δὲ μή, οὗ μὲν συμπληροῖ, συντακτέον, οὗ δὲ μὴ συμπληροῖ, μόνον ἐφ' ἑαυτοῦ ληπτέον· συμπληροῦν δὲ λέγω τὴν οὐσίαν οὐ τὴν ἁπλῶς, ἀλλὰ τὴν τοιάνδε, τοῦ «τοιάνδε» προσθήκην οὐκ οὐσιώδη δεχομένου. Κἀκεῖνο δὲ ἐπισημαντέον, ὅτι ἴσα *[20]* μὲν λέγομεν καὶ τρίγωνα καὶ τετράγωνα καὶ ἐπὶ πάντων σχημάτων, ἐπιπέδων τε καὶ στερεῶν· ὥστε ἴσον τε καὶ ἄνισον κείσθω ἐπὶ ποσοῦ ἴδιον. Ὅμοιον δὲ καὶ ἀνόμοιον, εἰ ἐπὶ ποιοῦ, ἐπισκεπτέον.

Περὶ δὲ τοῦ ποιοῦ ἐλέχθη, ὡς σὺν ἄλλοις μὲν ὕλῃ καὶ ποσῷ *[25]* συμμιχθὲν συμπλήρωσιν ἐργάζεται αἰσθητῆς οὐσίας, καὶ ὅτι κινδυνεύει ἡ λεγομένη αὕτη οὐσία εἶναι τοῦτο τὸ ἐκ πολλῶν, οὐ

le grandezze si differenzino fra loro non impedisce che siano grandezze, come il fatto che le essenze si differenzino fra loro non impedisce che siano essenze. Inoltre, ogni superficie è limitata, poiché non è possibile che una superficie sia infinita[215]. *[30]* E poi, quando io colgo una qualità in un'essenza, la chiamo qualità essenziale; a maggior ragione, quando osservo delle figure geometriche, constato delle differenze di quantità. E ancora: se non possiamo coglierle come differenze di grandezza, di che cosa saranno differenze?

Ma se sono differenze di grandezza, le diverse grandezze che ne derivano *[35]* andranno poste fra le loro specie.

15. *[Eguale e diseguale; simile e dissimile]*

E perché l'«eguale» e il «diseguale» appartengono alla quantità[216]? Si parla infatti di «triangoli simili». – Certo; si parla anche di grandezze simili; ma il termine «somiglianza» non impedisce che «simile» e «dissimile» rientrino nella qualità; ma forse qui, *[5]* nelle grandezze, il «simile» ha un altro significato e non è come nella qualità. E poi, dicendo che l'«eguale» e il «diseguale» sono propri della quantità, <Aristotele> non ha affatto negato che anche il simile si possa predicare di alcune quantità; se invece afferma che l'«eguale» e il «diseguale» sono propri della qualità, allora il «simile», riferito alla quantità, va inteso diversamente[217], come abbiamo detto[218]. Ma se il simile va inteso allo stesso modo in ambedue i casi, allora bisogna ricercare *[10]* proprio qui altre proprietà dell'uno e dell'altro genere, della quantità e della qualità. Oppure bisogna affermare che il simile si dice anche della quantità, poiché anche in essa ci sono delle differenze; ma, in generale, è necessario coordinare soltanto le differenze che completano l'essenza di quel genere di cui sono le differenze, soprattutto quando una certa differenza sia differenza specifica soltanto per quel genere. *[15]* E se questa differenza completa l'essenza in un genere e in un altro no, essa va coordinata in quel genere di cui è il complemento, ma là dove non fa da complemento, va presa soltanto in se stessa. Io qui non dico «complemento» dell'essenza in generale, bensì di una certa essenza, intendendo con «certa» un'aggiunta non essenziale. Dobbiamo poi mettere in evidenza che *[20]* noi chiamiamo «eguali» triangoli e quadrilateri e adoperiamo così il termine «eguale» per tutte le figure, sia per le superfici che per i solidi: perciò «eguale» e «diseguale» vanno stabiliti una volta per sempre come propri della quantità. Dobbiamo invece esaminare se «simile» e «dissimile» si possano applicare alla qualità.

Della qualità, però, si è già detto[219] che essa, unita, insieme con altre caratteristiche, alla materia e alla quantità, *[25]* contribuisce a formare l'essenza sensibile, e che questa cosiddetta essenza rischia di essere una

τι ἀλλὰ ποιὸν μᾶλλον· καὶ ὁ μὲν λόγος εἶναι οἷον πυρὸς τὸ «τὶ» σημαίνων μᾶλλον, ἣν δὲ μορφὴν ἐργάζεται, ποιὸν μᾶλλον· καὶ ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ «τὶ» εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθὲν *[30]* ἐν σώματος φύσει εἴδωλον ὂν τοῦ λόγου ποιόν τι μᾶλλον εἶναι. Οἷον εἰ ἀνθρώπου ὄντος τοῦ Σωκράτους τοῦ ὁρωμένου ἡ εἰκὼν αὐτοῦ ἡ ἐν γραφῇ χρώματα καὶ φάρμακα ὄντα Σωκράτης λέγοιτο· οὕτως οὖν καὶ λόγου ὄντος, καθ' ὃν Σωκράτης, τὸν αἰσθητὸν Σωκράτη ‹λέγομεν Σωκράτη›· *[35]* ἀλλὰ χρώματα[d] καὶ σχήματα ἐκείνων τῶν ἐν τῷ λόγῳ μιμήματα εἶναι· καὶ τὸν λόγον δὲ τοῦτον πρὸς τὸν ἀληθέστατον ἤδη λόγον τὸν ἀνθρώπου τὸ αὐτὸ πεπονθότα εἶναι. Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως.

16. Ἕκαστον δὲ λαμβανόμενον χωρὶς τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὴν λεγομένην οὐσίαν ποιότητα τὴν ἐν τούτοις εἶναι, οὐ τὸ «τὶ» οὐδὲ τὸ «ποσὸν» οὐδὲ «κίνησιν» σημαίνοντα, χαρακτῆρα δὲ καὶ τὸ «τοιόνδε» [καὶ τὸ οἷον] καὶ τὸ «ὁποῖον» *[5]* δηλοῦντα, ‹οἷον› καλὸν αἰσχρὸν τὸ ἐπὶ σώματι· ὁμώνυμον γὰρ τὸ καλὸν τὸ τῇδε κἀκεῖ, ὥστε καὶ τὸ ποιόν· ἐπεὶ καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν ἄλλο. Ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ σπέρματι καὶ τῷ τοιούτῳ λόγῳ πότερα τὸ αὐτὸ ἢ ὁμώνυμον τῷ φαινομένῳ; Καὶ τοῖς ἐκεῖ προσνεμητέον ἢ τοῖς τῇδε; Καὶ τὸ *[10]* αἰσχρὸν τὸ περὶ τὴν ψυχήν; Τὸ μὲν γὰρ καλὸν ὅτι ἄλλο, ἤδη δῆλον. Ἀλλ' εἰ ἐν τούτῳ τῷ ποιῷ καὶ ἡ ἀρετή, εἰ ἐν τοῖς τῇδε ποιοῖς. Ἢ τὰς μὲν ἐν τοῖς τῇδε ποιοῖς, τὰς δὲ ἐν τοῖς ἐκεῖ. Ἐπεὶ καὶ τὰς τέχνας λόγους οὔσας ἀπορήσειεν ἄν τις εἰ ἐν τοῖς τῇδε· καὶ γὰρ εἰ ἐν ὕλῃ λόγοι, ἀλλὰ ὕλη αὐτοῖς ἡ *[15]* ψυχή. Ἀλλ' ὅταν καὶ μετὰ ὕλης, πῶς ἐνταῦθα; Οἷον κιθαρῳδία· καὶ γὰρ περὶ χορδὰς καὶ μέρος πως τῆς τέχνης ἡ ᾠδή, φωνὴ αἰσθητή, εἰ μὴ ἄρα ἐνεργείας ταύτας τις, ἀλλ' οὐ μέρη, θεῖτο. Ἀλλ' οὖν ἐνέργειαι αἰσθηταί· ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν τὸ ἐν σώματι ἀσώματον· ἀλλ' ἀπέδομεν αὐτὸ αἰσθητὸν *[20]* ὂν τοῖς περὶ σῶμα καὶ σώματος. Γεωμετρίαν δὲ καὶ ἀριθμητικὴν διττὴν θεμένους τὰς μὲν ὡδὶ ἐν τῷδε τῷ ποιῷ τακτέον, τὰς δὲ αὐτῆς τῆς ψυχῆς πραγματείας πρὸς τὸ νοητὸν ἐκεῖ τακτέον. Καὶ δὴ καὶ μουσικήν φησιν ὁ Πλάτων καὶ ἀστρονομίαν ὡσαύτως. Τὰς τοίνυν τέχνας

cosa fatta di molte cose, non un «qualcosa» ma una pura e semplice qualità; per esempio, la forma razionale del fuoco designa piuttosto il suo «qualcosa», mentre la forma che essa produce è qualità; anche la forma razionale dell'uomo è il suo «qualcosa», e invece ciò che essa produce *[30]* nella natura corporea, in quanto è soltanto immagine della forma razionale, è piuttosto qualità: è come se, mentre esiste Socrate, uomo reale e visibile, venisse chiamato Socrate la sua immagine disegnata e dipinta in vari colori; così, mentre esiste una forma razionale per la quale egli è Socrate, il Socrate che si percepisce coi sensi *[35]* consiste in colori[220] e linee che sono immagini di tutto ciò che v'è nella forma razionale; e persino questa forma razionale, in rapporto a quella che è la ragione più vera dell'uomo, viene a trovarsi nelle medesime condizioni. E basti così.

16. *[L'anima e le virtù pratiche]*

Ciascuno degli altri generi che appartengono alla cosiddetta essenza può essere preso separatamente: c'è fra essi la qualità che non denota né il qualcosa né la quantità né il movimento dell'essenza ma solo una certa caratteristica che indica il «tale» e il «quale», *[5]* come, per esempio, il bello e il brutto nei corpi. Il bello di quaggiù ha soltanto il nome in comune col bello di lassù; e perciò anche la qualità, poiché il nero e il bianco di quaggiù sono diversi da quelli di lassù. Ma la qualità che è nella ragione seminale, cioè nella forma determinata, è identica o soltanto omonima con quella che si manifesta? E poi, va posta fra le cose intelligibili o fra quelle terrene? E che diremo *[10]* del brutto che è nell'anima? Il bello, infatti – questo è evidente, ormai –, è diverso quaggiù rispetto a quello di lassù. Ma se il brutto è una qualità sensibile, anche la virtù dovrebbe essere una delle qualità terrene[221]. Certamente: alcune virtù si trovano fra le qualità di quaggiù, altre fra le superiori. Anche delle arti, che sono forme razionali, c'è da chiedersi se esse siano fra le cose sensibili; indubbiamente, esse sono forme nella materia, ma qui la materia *[15]* è l'anima. E tuttavia, quando si uniscono alla materia, sono in qualche modo fra le cose sensibili. L'arte del citaredo, per esempio. Essa ha a che fare con le corde, e il suo canto, cioè la sua voce sensibile, è parte dell'arte, a meno che non la si consideri una sua attività e non una sua parte. Sarebbero, comunque, sempre attività sensibili. La bellezza di un corpo è incorporea, eppure noi l'abbiamo assegnata[222], *[20]* perché è sensibile, alle cose che si riferiscono al corpo e sono del corpo. Noi, fondando una duplice geometria e una duplice aritmetica, dobbiamo porre una loro specie qui, nella qualità terrena, e l'altra dobbiamo collocarla lassù, in quanto si tratta di un'attività dell'anima rivolta verso l'Intelligibile. Anche della musica e dell'astronomia Platone la pensa allo stesso modo[223].

περὶ σώματα [25] ἐχούσας καὶ ὀργάνοις αἰσθητοῖς καὶ αἰσθήσει χρωμένας, εἰ καὶ ψυχῆς εἰσι διαθέσεις, ἐπειδὴ κάτω νευούσης εἰσίν, ἐν τῷδε τῷ ποιῷ τακτέον. Καὶ δὴ καὶ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσαι μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ [30] ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσι προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι. Καὶ τὸ ἐν τῷ σπέρματι τοίνυν καλὸν καὶ πολὺ μᾶλλον τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκὸν ἐν τούτοις. Τί οὖν; καὶ τὴν ψυχὴν τὴν τοιαύτην, ἐν ᾗ οὗτοι οἱ λόγοι, ἐν οὐσίᾳ τῇ τῇδε τάξομεν; Ἢ οὐδὲ [35] ταῦτα σώματα εἴπομεν, ἀλλ' ἐπεὶ περὶ σῶμα καὶ σωμάτων ποιήσεις οἱ λόγοι, ἐν ποιότητι ἐθέμεθα τῇ τῇδε· οὐσίαν δὲ αἰσθητὴν τὸ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων θέμενοι οὐδαμῶς ἀσώματον οὐσίαν ἐν αὐτῇ τάξομεν. Ποιότητας δὲ ἀσωμάτους ἁπάσας λέγοντες ἐν αὐτῇ πάθη ὄντα νενευκότα [40] τῇδε ἐνηριθμήσαμεν καὶ λόγους ψυχῆς τινος· τὸ γὰρ πάθος μεμερισμένον εἰς δύο, εἴς τε τὸ περὶ ὅ ἐστι καὶ ἐν ᾧ ἐστι, τῇ ψυχῇ, ἐδίδομεν ποιότητι οὐ σωματικῇ οὔσῃ, περὶ σῶμα δὲ οὔσῃ· οὐκέτι δὲ τὴν ψυχὴν τῇδε τῇ οὐσίᾳ, ὅτι τὸ πρὸς σῶμα αὐτῆς πάθος ἤδη δεδωκότες ἦμεν ποιῷ· ἄνευ δὲ τοῦ [45] πάθους καὶ τοῦ λόγου νοουμένην τῷ ὅθεν ἐστὶν ἀποδεδώκαμεν οὐδεμίαν οὐσίαν ὁπωσοῦν νοητὴν ἐνταῦθα καταλιπόντες.

17. Εἰ μὲν οὖν οὕτω δοκεῖ, διαιρετέον τὰς μὲν ψυχικάς, τὰς δὲ σωματικάς, ὡς σώματος οὔσας ποιότητας. Εἰ δὲ τὰς ψυχὰς ἁπάσας ἐκεῖ τις βούλεται, ταῖς αἰσθήσεσι τὰς τῇδε ποιότητας ἔστι διαιρεῖν, τὰς μὲν δι' ὀμμάτων, τὰς [5] δὲ δι' ὤτων, τὰς δὲ δι' ἀφῆς, γεύσεως, ὀσφρήσεως· καὶ τούτων εἴ τινες διαφοραί, ὄψεσι μὲν χρώματα, ἀκοαῖς δὲ φωνάς, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι· φωνὰς δέ, ᾗ ποιαί, ἡδύ, τραχύ, λεῖον. Ἐπεὶ δὲ τὰς διαφορὰς τὰς περὶ τὴν οὐσίαν ποιότησι διαιρούμεθα καὶ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς [10] πράξεις καλὰς ἢ αἰσχρὰς καὶ ὅλως τοιάσδε – τὸ γὰρ ποσὸν ἢ ὀλιγάκις εἰς τὰς διαφορὰς τὰς εἴδη ποιούσας ἢ οὐδαμοῦ – καὶ τὸ ποσὸν δὲ ποιότησι ταῖς αὐτῶν οἰκείαις, πῶς ἄν τις καὶ τὸ ποιὸν διέλοι κατ' εἴδη, ἀπορήσειεν ἄν τις, ποίαις χρώμενος διαφοραῖς

Dunque, le arti che sono relative al corpo *[25]* e si servono di strumenti sensibili e di sensazioni, benché siano disposizioni dell'anima, devono essere poste fra le qualità terrene poiché appartengono a un'anima volta verso il basso. Nulla impedisce di porre qui anche le virtù pratiche che svolgono la loro attività nell'ambito della vita politica e non staccano l'anima *[30]* dal mondo di quaggiù per avviarla verso le cose intelligibili, ma compiono qui le loro belle azioni guardando al preferibile ma non al necessario[224]. Il bello è dunque nella ragione seminale e, a maggior ragione, sono quaggiù il nero e il bianco.

Come? Porremo forse nell'essenza terrena anche l'anima che ha in sé queste ragioni? *[35]*

No, noi non abbiamo considerato come corpi queste cose, ma abbiamo posto[225] le forme razionali fra le qualità sensibili perché esse sono relative ai corpi e producono corpi; ma poiché abbiamo affermato che l'essenza sensibile risulta da tutte le cose che abbiamo enumerato, non porremo affatto in essa un'essenza incorporea. E se abbiamo posto fra le sostanze sensibili tutte le qualità che riteniamo incorporee, è perché esse sono affezioni che inclinano verso il basso *[40]* e forme di una certa anima[226]: l'affezione infatti si suddivide fra la parte alla quale si applica e la parte in cui è: perciò la assegniamo[227] alla qualità che non è corporea ma è in relazione col corpo; ma non riporremo mai l'anima nell'essenza sensibile perché quella sua affezione relativa al corpo noi l'abbiamo già assegnata[228] alla qualità: l'anima, invece, pensata senza *[45]* l'affezione e senza la forma razionale, la attribuiamo alla regione da cui deriva e non lasciamo quaggiù nessuna essenza che sia di natura intelligibile.

17. *[Distinzione delle qualità sensibili]*

Se va bene così, bisogna dividere le qualità in qualità dell'anima e qualità corporee, cioè qualità che appartengono al corpo. Ma se si vuol lasciare lassù tutte le anime, si possono sempre distinguere le qualità di quaggiù per mezzo dei sensi: le une per mezzo degli occhi, *[5]* le altre per mezzo degli orecchi, o per mezzo del tatto, del gusto o dell'olfatto; e se si vogliono cogliere le loro differenze, i colori mediante la vista, i suoni mediante l'udito, e così via per gli altri sensi; i suoni, per esempio, in quanto sono qualità, si possono distinguere in dolci, aspri, tenui[229]. E poiché distinguiamo, per mezzo delle qualità, le differenze relative all'essenza e distinguiamo anche le attività e *[10]* le azioni belle o brutte o di altra qualità (la quantità, invece, ha poca o nessuna importanza sulle differenze che costituiscono la specie), e poiché distinguiamo anche la «quantità» per mezzo di qualità sue proprie, qualcuno potrebbe chiedersi come si possa dividere in specie persino le qualità, di quali differenze servirsi, da quale genere ricavarle.

καὶ ἐκ ποίου γένους. Ἄτοπον γὰρ *[15]* ἑαυτῷ καὶ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις διαφορὰς οὐσίας οὐσίας πάλιν αὖ λέγοι. Τίνι οὖν τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν; Τίνι δὲ τὰ χρώματα ὅλως; Ἀπὸ χυμῶν καὶ τῶν ἁπτικῶν ποιοτήτων; Εἰ δὲ τοῖς διαφόροις αἰσθητηρίοις ταῦτα, οὐκ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἡ διαφορά. Ἀλλὰ τὰ κατὰ τὴν αὐτὴν αἴσθησιν *[20]* πῶς; Εἰ δ' ὅτι τὸ μὲν συγκριτικόν, τὸ δὲ διακριτικὸν ὀμμάτων, τὸ δὲ διακριτικὸν γλώττης καὶ συγκριτικόν, πρῶτον μὲν ἀμφισβητεῖται καὶ περὶ αὐτῶν τῶν παθῶν, εἰ διακρίσεις τινὲς καὶ συγκρίσεις ταῦτα· ἔπειτα οὐκ αὐτὰ οἷς διαφέρει εἴρηκεν. Εἰ δέ τις λέγοι οἷς δύνανται – καὶ οὐκ *[25]* ἄλογον δὲ οἷς δύνανται – ἐκεῖνο ἴσως λεκτέον, ὡς οἷς δύνανται διαιρετέον τὰ μὴ δρώμενα, οἷον τὰς ἐπιστήμας· αἰσθητὰ δὲ ταῦτα ὄντα διὰ τί ἐξ ὧν ποιεῖ; Καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις δὲ διαιροῦντες οἷς δύνανται, καὶ ὅλως ταῖς τῆς ψυχῆς δυνάμεσι διαστησάμενοι ὡς ἕτεραι ἐξ ὧν ποιοῦσιν, *[30]* ἔχομεν λόγῳ διαφορὰς αὐτῶν λαμβάνειν, οὐ μόνον περὶ ἅ, ἀλλὰ καὶ λόγους αὐτῶν δρῶντες. Ἢ τὰς μὲν τέχνας ἕξομεν τοῖς λόγοις αὐτῶν καὶ τοῖς θεωρήμασι, τὰς δὲ ἐπὶ σώμασι ποιότητας πῶς; Ἢ κἀκεῖ ἐπὶ τῶν λόγων τῶν διαφόρων πῶς ἕτεροι, ζητήσειεν ἄν τις. Καὶ γὰρ φαίνεται *[35]* τὸ λευκὸν τοῦ μέλανος διαφέρειν· ἀλλὰ τίνι, ζητοῦμεν.

18. Ἀλλὰ γὰρ ταῦτα ἅπαντα τὰ ἀπορηθέντα δεικνύει ὡς τῶν ἄλλων δεῖ διαφορὰς ζητεῖν, αἷς χωριοῦμεν ἀπ' ἀλλήλων ἕκαστα, τῶν δὲ διαφορῶν διαφορὰς καὶ ἀδύνατον καὶ ἄλογον· οὔτε γὰρ οὐσίας οὐσιῶν οὔτε ποσοῦ ποσότητας *[5]* οὔτε ποιότητας ποιοτήτων οὔτε διαφορὰς διαφορῶν οἷόν τε. Ἀλλ' ἀνάγκη, οὗ ἐγχωρεῖ, τοῖς ἔξωθεν ἢ τοῖς ποιητικοῖς ἢ τοῖς τοιούτοις· οὗ δὲ μηδὲ ταῦτα, οἷον πράσιον ὠχροῦ, ἐπειδὴ λευκοῦ καὶ μέλανος λέγουσι, τί ἄν τις εἴποι; Ἀλλὰ γάρ, ὅτι ἕτερα, ἡ αἴσθησις ἢ ὁ νοῦς ἐρεῖ, καὶ οὐ δώσουσι *[10]* λόγον, ἡ μὲν αἴσθησις, ὅτι μηδ' αὐτῆς ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνον μηνύσεις διαφόρους ποιήσασθαι, ὁ δὲ νοῦς ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐπιβολαῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ λόγοις χρῆται πανταχοῦ, ὡς λέγειν ἕκαστον τόδε τόδε, τόδε τόδε· καὶ ἔστιν ἑτερότης ἐν

Sarebbe assurdo infatti *[15]* distinguere una cosa per mezzo della cosa stessa: è come se uno dicesse che le differenze dell'essenza sono ancora delle essenze. Come distingueremo il bianco e il nero? Come distingueremo i colori dai sapori e dalle qualità tattili? Ma se queste distinzioni si fanno per mezzo dei differenti organi di senso, la differenza non sarà più nei substrati; e poi, nei riguardi di una stessa sensazione, *[20]* come divideremo? Se è forse perché una cosa fa contrarre gli occhi e un'altra li dilata[230], una cosa scioglie la lingua e un'altra la impedisce, c'è da dubitare anzitutto anche su queste affezioni, se cioè esse siano veramente delle dilatazioni e delle contrazioni; e poi non s'è detto ancora in che cosa differiscano tali affezioni. Se si dicesse[231] che differiscono «per il loro potere», questa espressione *[25]* non sarebbe assurda, ma forse bisognerebbe rispondere che soltanto le cose invisibili vanno distinte per il loro potere, come le scienze: perché delle qualità percepite dai sensi dovrebbero essere distinte secondo le loro operazioni?

E poi, se distinguiamo le scienze secondo il loro potere, se, riguardo alle potenze dell'anima, noi le distinguiamo a seconda delle loro diverse operazioni, *[30]* noi abbiamo sempre la possibilità di distinguere col pensiero le loro differenze, purché guardiamo non soltanto alle cose cui si riferiscono ma anche alle loro forme razionali. Se noi possiamo distinguere le arti secondo le loro forme razionali e i loro contenuti ideali, come distingueremo le qualità che appartengono a un corpo? Anche nel mondo intelligibile c'è da chiedersi come differiscano fra loro le stesse forme distinte. È evidente infatti *[35]* che il bianco differisce dal nero. Ma in che cosa?

Ecco ciò che dobbiamo cercare.

18. *[L'ambito delle differenze]*

Tutte queste difficoltà dimostrano che se è necessario cercare nelle altre cose le differenze che le distinguono l'una dall'altra, è impossibile e assurdo cercare le differenze delle differenze. E come le differenze, così anche le essenze delle essenze, le quantità delle quantità, *[5]* le qualità delle qualità. È necessario invece, quando è possibile, fare tali distinzioni dal di fuori del genere o mediante i loro modi d'azione o qualcosa di simile; invece, dove nemmeno questo è possibile, come quando si tratta di distinguere il verde tenero dal giallo chiaro (dicono che sia possibile quando si tratta del nero e del bianco)[232], che ne diremo? La sensazione e l'intelligenza possono indubbiamente constatare la loro diversità, ma senza darcene *[10]* la ragione: non lo può la sensazione perché la ragione non le appartiene ed essa si limita a darci i segni esterni delle differenze; l'intelligenza nemmeno, poiché essa è tutta nelle sue intuizioni e non si serve mai di ragionamenti per cogliere il singolo oggetto come tale.

ταῖς κινήσεσιν αὐτοῦ διαιροῦσα θάτερον ἀπὸ θατέρου *[15]* οὐχ ἑτερότητος αὐτὴ δεομένη. Αἱ τοίνυν ποιότητες πότερα διαφοραὶ πᾶσαι γένοιντο ἂν ἢ οὔ; Λευκότης μὲν γὰρ καὶ ὅλως αἱ χρόαι καὶ «αἱ» περὶ ἁφὴν καὶ χυμοὺς γένοιντο ἂν διαφοραὶ ἑτέρων καὶ εἴδη ὄντα, γραμματικὴ δὲ καὶ μουσικὴ πῶς; Ἢ τῷ τὴν μὲν γραμματικὴν ψυχήν, τὴν δὲ μουσικήν, *[20]* καὶ μάλιστα, εἰ φύσει εἶεν, ὥστε καὶ εἰδοποιοὺς διαφορὰς γίνεσθαι. Καὶ εἰ εἴη τις οὖν διαφορά, ἐκ τούτου τοῦ γένους ἢ καὶ ἐξ ἄλλου· καὶ εἰ ἐκ ταὐτοῦ γένους, τῶν ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, οἷον ποιοτήτων ποιότητας. Ἀρετὴ γὰρ καὶ κακία ἡ μὲν γὰρ ἕξις τοιάδε, ἡ δὲ τοιάδε· ὥστε ποιοτήτων *[25]* οὐσῶν τῶν ἕξεων αἱ διαφοραὶ ποιότητες· εἰ μή τις φαίη τὴν μὲν ἕξιν ἄνευ τῆς διαφορᾶς μὴ ποιότητα εἶναι, τὴν δὲ διαφορὰν τὴν ποιότητα ποιεῖν. Ἀλλ' εἰ τὸ γλυκὺ ὠφέλιμον, βλαβερὸν δὲ τὸ πικρόν, σχέσει, οὐ ποιότητι, διαιρεῖ. Τί δ' εἰ τὸ γλυκὺ παχύ, τὸ δὲ αὐστηρὸν λεπτόν; Οὐ τί ἦν *[30]* γλυκὺ ἴσως λέγει παχύ, ἀλλ' ᾧ ἡ γλυκύτης· καὶ ἐπὶ τοῦ αὐστηροῦ ὁ αὐτὸς λόγος. Ὥστε εἰ πανταχοῦ μὴ ποιότητος ποιότης διαφορὰ σκεπτέον, ὥσπερ οὐδὲ οὐσίας οὐσία, οὐδὲ ποσοῦ ποσότης. Ἢ τὰ πέντε τῶν τριῶν διαφέρει δυσίν. Ἢ ὑπερέχει δυσί, «διαφέρει» δ' οὐ λέγεται· πῶς γὰρ ἂν καὶ *[35]* διαφέροι δυσὶν ἐν τοῖς τρισίν; Ἀλλ' οὐδὲ κίνησις κινήσεως κινήσει διαφέροι ἄν, οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἄν τις εὕροι. Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς καὶ κακίας τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ληπτέον, καὶ οὕτως αὐτοῖς διοίσει. Τὸ δὲ ἐκ ταὐτοῦ γένους, τοῦ ποιοῦ, καὶ μὴ ἐξ ἄλλου, εἴ τις διαιροῖ τῷ τὴν *[40]* μὲν περὶ ἡδονάς, τὴν δὲ περὶ ὀργάς, καὶ τὴν μὲν περὶ καρποῦ κομιδήν, καὶ οὕτω παραδέξαιτο καλῶς ὡρίσθαι, δῆλον ὅτι ἔστι διαφορὰς εἶναι καὶ μὴ ποιότητας.

19. Τῇ δὲ ποιότητι συντακτέον, ὥσπερ ἐδόκει, καὶ τοὺς κατ' αὐτὰς ποιούς, καθόσον ποιότης περὶ αὐτούς, οὐ προσποιουμένους

L'alterità distingue sì nei suoi movimenti un oggetto da un altro, *[15]* ma non ha bisogno di un'altra alterità.

Ma insomma, le qualità, in generale, sono o non sono delle differenze? Certamente, il bianco e, in genere, i colori e le qualità relative al tatto e i sapori possono essere differenze delle altre cose, pur essendo specie[233]; ma come lo possono la grammatica e la musica?

È perché esse fanno di quest'anima un grammatico e di quest'altra un musico, *[20]* e questo avviene soprattutto quando quelle anime abbiano una loro disposizione naturale[234]: sicché grammatica e musica diventano persino differenze specifiche. Dobbiamo anche domandarci se una qualche differenza nasca dal genere corrispondente, o anche da un altro; se nasce da questo stesso genere, essa appartiene anche alle specie di questo genere, come qualità di qualità. La virtù e il vizio, per esempio: quella è una disposizione in una certa maniera, questo è una disposizione in un'altra maniera[235]; e poiché *[25]* le disposizioni sono qualità, anche le loro differenze sono qualità[236]; a meno che non si dica che la disposizione senza la differenza non sia qualità e che soltanto la differenza ne faccia una qualità.

Ma quando si dice che il dolce è utile e l'amaro è dannoso, la differenza non è data da una qualità ma da un rapporto. E quando si dice che il dolce è denso e l'acido rarefatto? Non è *[30]* il dolce quello che vien chiamato denso, ma la cosa alla quale appartiene la dolcezza, e lo stesso si dica dell'acido: perciò dobbiamo esaminare se la qualità sia, in ogni caso, una qualità della qualità, così come non c'è un'essenza che sia differenza dell'essenza, né una quantità che sia differenza della quantità.

Però, il «cinque» differisce dal «tre» per il «due». No, non si deve dire che «differisce», ma che lo «supera». Come potrebbe *[35]* differire per il due, che è già contenuto nel tre? E nemmeno un movimento potrebbe differire da un altro movimento per un movimento; e lo stesso si deve dire degli altri generi. Al contrario, se si tratta della virtù e del vizio, il tutto va confrontato col tutto e in tal modo essi si distingueranno per se stessi. Si diceva che la differenza derivi dal medesimo genere, cioè dalla qualità, e non da un'altra cosa; ma se distinguiamo in modo che questa differenza in parte *[40]* sia relativa ai piaceri, in parte alla collera, in parte alla preoccupazione per il guadagno[237] (ammesso che tale precisazione sia esatta), è chiaro che anche le non-qualità possono fare da differenze.

19. *[Negazione, privazione, passione]*

È necessario – come sembra – coordinare nella qualità anche gli esseri qualificati corrispondenti finché sia in essi quella qualità, senza dare tuttavia a loro troppa importanza, affinché non saltino fuori due

αὐτούς, ἵνα μὴ κατηγορίαι δύο, ἀλλ' εἰς τοῦτο ἀνιόντας ἀπ' αὐτῶν, ἀφ' οὗ λέγονται. Τὸ δὲ οὐ *[5]* λευκόν, εἰ μὲν σημαίνει ἄλλο χρῶμα, ποιότης· εἰ δὲ ἀπόφασις μόνον εἴη, [πραγμάτων ἢ ἐξαρίθμησις] οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ φωνὴ ἢ ὄνομα ἢ λόγος γινομένου κατ' αὐτοῦ πράγματος· καὶ εἰ μὲν φωνή, κίνησίς τις, εἰ δ' ὄνομα ἢ λόγος, πρός τι, καθὸ σημαντικά. Εἰ δὲ μὴ μόνον πραγμάτων ἡ *[10]* ἐξαρίθμησις κατὰ γένος, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ λεγόμενα καὶ τὰ σημαίνοντα, τίνος ἕκαστον γένους σημαντικόν, ἐροῦμεν τὰ μὲν τίθεσθαι αὐτὰ μόνον δηλοῦντα, τὰ δὲ ἀναιρεῖν αὐτά. Καίτοι βέλτιον ἴσως τὰς ἀποφάσεις αὐτῶν μὴ συναριθμεῖν τάς γε καταφάσεις διὰ τὸ σύνθετον μὴ συναριθμοῦντας. Τὰς *[15]* δὲ στερήσεις πῶς; [τὰς δὲ στερήσεις] Εἰ ὧν αἱ στερήσεις ποιότητες, καὶ αὗται ποιότητες, οἷον νωδὸς ἢ τυφλός. Ὁ δὲ γυμνὸς καὶ ἠμφιεσμένος οὐδέτερος ποιός, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ἔχων· ἐν σχέσει οὖν τῇ πρὸς ἄλλο. Πάθος δὲ τὸ μὲν ἐν τῷ πάσχειν ἔτι οὐ ποιότης, ἀλλά τις κίνησις· τὸ δὲ ἐν τῷ *[20]* πεπονθέναι καὶ ἔχειν μένον ἤδη τὸ πάθος ποιότης· εἰ δὲ μὴ ἔχοι ἔτι τὸ πάθος, λέγοιτο δὲ πεπονθέναι, κεκινῆσθαι· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «ἦν ἐν κινήσει». Δεῖ δὲ μόνον κίνησιν νοεῖν ἀφαιροῦντα τὸν χρόνον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸ «νῦν» προσλαμβάνειν προσήκει. Τὸ δὲ «καλῶς» καὶ τὰ τοιαῦτα εἰς μίαν *[25]* νόησιν τὴν τοῦ γένους ἀνακτέον. Εἰ δὲ τὸν μὲν ἐρυθρίαν[a] εἰς τὸ ποιὸν ἀνακτέον, τὸν δὲ ἐρυθρὸν μηκέτι, ἐπισκεπτέον. Τὸ μὲν γὰρ ἐρυθαίνεσθαι ὀρθῶς οὐκ ἀνακτέον· πάσχει γὰρ ἢ ὅλως κινεῖται· εἰ δὲ μηκέτι ἐρυθαίνεται, ἀλλ' ἤδη ἔστι, διὰ τί οὐ ποιός; Οὐ γὰρ χρόνῳ ὁ ποιός – ἢ *[30]* τίνι ὁριστέον; – ἀλλὰ τῷ τοιῷδε, καὶ ἐρυθρὸν λέγοντες ποιὸν λέγομεν· ἢ οὕτως τὰς ἕξεις μόνας ποιότητας ἐροῦμεν, τὰς δὲ διαθέσεις οὐκέτι. Καὶ θερμὸς τοίνυν οὐχ ὁ θερμαινόμενος, καὶ νοσῶν οὐχ ὁ ἀγόμενος εἰς νόσον.

20. Ὁρᾶν δὲ δεῖ, εἰ μὴ πάσῃ ποιότητί ἐστί τις ἄλλη ἐναντία· ἐπεὶ καὶ τὸ μέσον τοῖς ἄκροις δοκεῖ ἐπ' ἀρετῆς καὶ κακίας ἐναντίον εἶναι. Ἀλλ' ἐπὶ τῶν χρωμάτων τὰ μεταξὺ οὐχ οὕτως. Εἰ μὲν οὖν, ὅτι μίξεις τῶν ἄκρων τὰ *[5]* μεταξύ, ἔδει μὴ ἀντιδιαιρεῖν,

categorie, ma risalendo dagli esseri qualificati a quella qualità dalla quale prendono il nome. *[5]*

Il non-bianco, se designa un altro colore, è qualità[238]; se invece è soltanto una negazione, o una enumerazione di oggetti, è nient'altro che un suono o un nome o una parola, qualora non diventi anch'esso una cosa; se è un suono, è un certo movimento; se è un nome o una parola, è un relativo, in quanto significa qualcosa. Se però non basta la sola enumerazione, *[10]* genere per genere, delle cose, ma c'è bisogno anche dei termini e dei significati di ciascun genere, diremo allora che alcuni termini affermano i generi indicandoli semplicemente e che altri li negano; eppure, è forse meglio non tener conto delle negazioni, poiché nemmeno delle affermazioni si tien conto, dato che esse sono un composto[239]. *[15]*

E le privazioni? Se le cose di cui sono privazioni sono qualità, anch'esse sono qualità; per esempio, «sdentato», «cieco»; mentre «nudo» e «vestito» non sono qualità ma piuttosto «maniera d'essere» e perciò rientrano nella «relazione». La passione, poi, se la consideriamo nel momento in cui la si prova, non è una qualità, ma un movimento; se la consideriamo *[20]* dopo che la si è provata e di essa sussiste ancora un sentimento, è qualità[240]; se invece il sentimento non c'è più e si può dire che la passione è cessata, si tratta di un «movimento già effettuato». È lo stesso che dire che «si è stati in movimento». Ma allora bisogna pensare soltanto al movimento facendo astrazione dal tempo, poiché non conviene affatto collegare l'idea del movimento con l'idea del presente.

L'avverbio «bene» e simili *[25]* si devono ricondurre al concetto unitario del genere.

Vediamo ora se il «rosso di pelle» sia una qualità e non sia qualità invece il «rossore». Si avrebbe torto considerare una qualità il «rossore»: si tratta bensì di una passione, o, in generale, di un «movimento». Ma se uno non diventa rosso ma lo è già, perché egli non sarebbe qualificato? Il qualificato infatti non deve nulla al tempo – altrimenti, *[30]* entro quali limiti? –, ma al fatto d'essere «tale»: quando diciamo rosso qualcuno noi lo qualifichiamo. Altrimenti, dovremmo dire qualità soltanto gli stati duraturi e non le disposizioni passeggere; e allora non sarebbe caldo chi si riscalda e non sarebbe malato chi si ammala.

20. *[La gradazione delle qualità sensibili]*

E poi bisogna vedere se ad ogni qualità esista una qualità contraria: poiché anche il mezzo fra due estremi sembra, nei riguardi della virtù e del vizio, essere il loro contrario[241]. Non è così nei colori, dove quelli intermedi non sono contrari agli estremi. Se è perché i colori intermedi sono mescolanze degli estremi, *[5]* allora bisogna non considerare come

ἀλλὰ λευκῷ καὶ μέλανι, τὰ δ' ἄλλα συνθέσεις. Ἢ τῷ μίαν τινὰ ἄλλην ἐπὶ τῶν μεταξύ, κἂν ἐκ συνθέσεως ᾖ θεωρεῖσθαι, ἀντιτίθεμεν[a]. Ἢ ὅτι δὲ τὰ ἐναντία οὐ μόνον διαφέρει, ἀλλὰ καὶ πλεῖστον. Ἀλλὰ κινδυνεύει τὸ πλεῖστον διαφέρειν λαμβάνεσθαι ἐν τῷ θέσθαι ἤδη *[10]* ταῦτα τὰ μεταξύ· ἐπεί, εἴ τις ταύτην τὴν διάταξιν ἀφέλοι, τίνι τὸ πλεῖστον ὁριεῖ; Ἢ ὅτι τὸ φαιὸν ἐγγυτέρω τοῦ λευκοῦ μᾶλλον ἢ τὸ μέλαν· καὶ τοῦτο παρὰ τῆς ὄψεως μηνύεται, καὶ ἐπὶ τῶν χυμῶν ὡσαύτως, θερμόν,[b] ψυχρόν, τὸ μηδέτερον μεταξύ· ἀλλ' ὅτι μὲν οὕτως ὑπολαμβάνειν εἰθίσμεθα, *[15]* δῆλον, τάχα δ' ἄν τις ἡμῖν οὐ συγχωροῖ ταῦτα· τὸ δὲ λευκὸν καὶ τὸ ξανθὸν καὶ ὁτιοῦν πρὸς ὁτιοῦν ὁμοίως πάντη ἕτερα ἀλλήλων εἶναι καὶ ἕτερα ὄντα ποιὰ ἐναντία εἶναι. Οὐδὲ γὰρ τῷ εἶναι μεταξὺ αὐτῶν, ἀλλὰ τούτῳ ἡ ἐναντιότης. Ὑγιείᾳ γοῦν καὶ νόσῳ οὐδὲν παρεμπέπτωκε μεταξύ, καὶ ἐναντία· *[20]* ἢ ὅτι τὰ γινόμενα ἐξ ἑκατέρου πλείστην παραλλαγὴν ἔχει. Καὶ πῶς πλείστην ἔστιν εἰπεῖν μὴ οὐσῶν ἐν τοῖς μέσοις ἐλαττόνων; Οὐκ ἔστιν οὖν ἐπὶ ὑγιείας καὶ νόσου πλεῖστον εἰπεῖν. Ἄλλῳ τοίνυν τὸ ἐναντίον, οὐ τῷ πλεῖστον, ὁριστέον. Εἰ δὲ τῷ πολλῷ, εἰ μὲν τὸ πολὺ ἀντὶ τοῦ πλέον πρὸς ἔλαττον, *[25]* πάλιν τὰ ἄμεσα ἐκφεύξεται· εἰ δ' ἁπλῶς πολύ, ἑκάστῃ φύσει πολὺ ἀφεστάναι συγχωρηθέντος, μὴ τῷ πλείονι μετρεῖν τὴν ἀπόστασιν. Ἀλλ' ἐπισκεπτέον, πῶς τὸ ἐναντίον. Ἆρ' οὖν τὰ μὲν ἔχοντά τινα ὁμοιότητα – λέγω δὲ οὐ κατὰ τὸ γένος οὐδὲ πάντως τῷ μεμίχθαι ἄλλαις οἷον μορφαῖς *[30]* αὐτῶν – ἢ πλείονα ἢ ἐλάττονα οὐκ ἐναντία, ἀλλ' οἷς μηδὲν ταὐτὸν κατὰ τὸ εἶδος, ἐναντία; Καὶ προσθετέον δέ· ἐν γένει τῷ ποιῷ. Ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὰ μὲν ἄμεσα τῶν ἐναντίων, οἷς μηδὲν εἰς ὁμοίωσιν, οὐκ ὄντων ἄλλων τῶν οἷον ἐπαμφοτεριζόντων καὶ ὁμοιότητα πρὸς ἄλληλα ἐχόντων, τῶν δέ τινων *[35]* μόνων μὴ ἐχόντων. Εἰ τοῦτο, οἷς μέν ἐστι κοινότης ἐν τοῖς χρώμασιν, οὐκ ἂν εἴη ἐναντία. Ἀλλ' οὐδὲν κωλύσει μὴ πᾶν μὲν παντί, ἄλλο δὲ ἄλλῳ οὕτως εἶναι ἐναντίον, καὶ ἐπὶ χυμῶν ὡσαύτως. Ταῦτα μὲν οὕτω διηπορήσθω. Περὶ δὲ τοῦ μᾶλλον ἐν

opposti i colori intermedi, ma soltanto il bianco e il nero, di cui gli altri sarebbero combinazioni. Veramente, noi consideriamo come opposti i colori intermedi poiché rivelano, per mezzo della loro combinazione, una natura unitaria e diversa. O forse è perché i contrari non soltanto differiscono semplicemente, ma differiscono al massimo[242]. Ma questo massimo di differenza forse lo si coglie solo se si siano già posti *[10]* i colori intermedi: infatti, se si eliminasse questa serie di intermedi, come si potrebbe definire questo massimo?

È vero però che il grigio è più vicino al bianco che al nero e ce lo dimostra la vista[243]; allo stesso modo, il gusto ci fa sentire se una bevanda è calda o fredda o qualcosa di mezzo[244], né fredda né calda.

È chiaro che noi siamo abituati a giudicare così; *[15]* e forse ci si concederà che il bianco e il giallo – come ogni colore paragonato con un altro – sono totalmente diversi fra loro ed essendo qualità diverse sono contrari. La contrarietà di due termini non esiste perché ci siano fra di essi degli intermedi, ma appartiene proprio ad essi: salute e malattia per il fatto di non accogliere intermedi sono due contrari[245]. *[20]*

Forse è perché gli effetti dell'una e dell'altra presentano una grandissima differenza. Ma come parlare di «grandissima differenza», quando fra esse non esistono nemmeno differenze minori? Non è dunque possibile parlare di grandissima differenza fra salute e malattia: perciò, per definire il contrario, è necessario ricorrere a un altro termine e non alla «grandissima differenza».

Se invece si dice «molta differenza», e «molta» sta per «più rispetto a meno», *[25]* ancora una volta i contrari, privi di intermedi, ci sfuggiranno. Ma se si prende «molto» in senso assoluto, dal momento che si concede che ogni cosa differisce «molto» da un'altra per sua natura, non si riesce poi a misurare col «più» questa differenza.

Ma così rimane ancora da esaminare che cosa è il contrario. Forse non sono contrarie le cose che hanno qualche somiglianza (non certo quella che riguarda il genere e neppure quella che deriva da una mescolanza con altre forme *[30]* maggiori o minori), e sono invece contrarie quelle in cui non c'è nulla di identico riguardo alla specie? Si aggiunga, inoltre, che siano nello stesso genere, per esempio della qualità. Si spiega così perché ci siano contrari senza termini intermedi, poiché non c'è tra loro somiglianza, non essendoci nient'altro che sia ambiguo o possa presentare una somiglianza con un altro (mentre alcuni *[35]* soltanto non hanno intermedi). Se è così, i colori che hanno qualcosa in comune, non sarebbero contrari. E tuttavia, nulla impedisce che un certo colore <non dico di tutti> sia contrario a un altro nel senso che abbiamo chiarito. E lo stesso si dica dei sapori.

Questo è il nostro pensiero su tali problemi.

Quanto alla gradazione in più e in meno, sembra che essa sia nelle

μὲν τοῖς μετέχουσιν ὅτι ἐστίν, *[40]* ἐδόκει, ὑγίεια δὲ αὐτὴ καὶ δικαιοσύνη ἠπορεῖτο. Εἰ δὴ πλάτος ἔχει τούτων ἑκάστη αὐτῶν, καὶ τὰς ἕξεις αὐτὰς δοτέον· ἐκεῖ δ' ἕκαστον τὸ ὅλον καὶ οὐκ ἔχει τὸ μᾶλλον.

21. Περὶ δὲ κινήσεως, εἰ δεῖ γένος θέσθαι, ὧδ' ἄν τις θεωρήσειε· πρῶτον μέν, εἰ μὴ εἰς ἄλλο γένος ἀνάγειν προσῆκεν, ἔπειτα, εἰ μηδὲν ἄνωθεν αὐτῆς ἐν τῷ τί ἐστι κατηγοροῖτο, εἶτα, εἰ πολλὰς διαφορὰς λαβοῦσα εἴδη ποιήσει. *[5]* Εἰς ποῖόν τις γένος αὐτὴν ἀνάξει; Οὔτε γὰρ οὐσία οὔτε ποιότης τῶν ἐχόντων αὐτήν· οὐ μὴν οὐδ' εἰς τὸ ποιεῖν—καὶ γὰρ ἐν τῷ πάσχειν πολλαὶ κινήσεις—οὐδ' αὖ εἰς τὸ πάσχειν, ὅτι πολλαὶ κινήσεις ποιήσεις· ποιήσεις δὲ καὶ πείσεις εἰς ταύτην. Οὐδ' αὖ εἰς τὸ πρός τι ὀρθῶς, ὅτι τινὸς ἡ κίνησις *[10]* καὶ οὐκ ἐφ' αὑτῆς· οὕτω γὰρ ἂν καὶ τὸ ποιὸν ἐν τῷ πρός τι· τινὸς γὰρ ἡ ποιότης καὶ ἔν τινι· καὶ τὸ ποσὸν ὡσαύτως. Εἰ δ' ὅτι ὄντα ἐκεῖνά τινα, κἂν τινος ᾖ καθό ἐστι, τὸ μὲν ποιότης, τὸ δὲ ποσότης εἴρηται, τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐπειδή, κἂν τινος ἡ κίνησις ᾖ, ἔστι τι πρὸ τοῦ τινος εἶναι, ὅ ἐστιν *[15]* ἐφ' αὑτοῦ ληπτέον ἂν εἴη. Ὅλως γὰρ πρός τι δεῖ τίθεσθαι οὐχ ὅ ἐστιν, εἶτ' ἄλλου ἐστίν, ἀλλ' ὃ ἡ σχέσις ἀπογεννᾷ οὐδενὸς ὄντος ἄλλου παρὰ τὴν σχέσιν καθὸ λέγεται, οἷον τὸ διπλάσιον καθὸ λέγεται διπλάσιον ἐν τῇ πρὸς τὸ πηχυαῖον παραβολῇ τὴν γένεσιν λαβὸν καὶ τὴν ὑπόστασιν *[20]* οὐδὲν νοούμενον πρὸ τούτου ἐν τῷ πρὸς ἕτερον παραβεβλῆσθαι ἔσχε τοῦτο λέγεσθαί τε καὶ εἶναι. Τί οὖν ἐστι τοῦτο, ὃ ἑτέρου ὂν ἐστί τι, ἵνα καὶ ἑτέρου ᾖ, ὡς τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ ἡ οὐσία; Ἢ πρότερον, ὅτι μηδὲν πρὸ αὐτοῦ ὡς γένος κατηγορεῖται, ληπτέον. Ἀλλ' εἰ τὴν μεταβολήν *[25]* τις λέγοι πρὸ κινήσεως εἶναι, πρῶτον μὲν ἢ ταὐτὸν λέγει ἢ γένος λέγων ἐκεῖνο ποιήσει ἕτερον παρὰ τὰ πρόσθεν εἰρημένα· εἶτα δῆλον, ὅτι ἐν εἴδει τὴν κίνησιν θήσεται καί τι ἕτερον

cose partecipanti; *[40]* resta però il dubbio riguardo alla sanità e alla giustizia[246]. Ma poiché ognuna di queste ha una sua estensione, si deve ammettere che siano delle «disposizioni» e presentino un più e un meno. Ma lassù ogni cosa è un tutto e non comporta affatto tale gradazione.

21. *[Movimento e alterazione]*

Riguardo poi al movimento, qualora lo si debba considerare come un genere, è necessario anzitutto chiedersi se convenga ricondurlo a un altro genere; e poi, se, nel definirlo, ci si debba servire di un concetto superiore; e infine, se esso produca delle specie dando luogo a molte differenze specifiche. *[5]*

Ma a quale genere dovremo ricondurlo? Esso infatti non è essenza, né è qualità delle cose che lo posseggono, e nemmeno può rientrare nell'«agire», poiché molti movimenti ci sono anche nel «patire»; e nemmeno può rientrare nel «patire», perché molti movimenti sono azioni. Nel «movimento», piuttosto, rientrano le «azioni» e le «passioni».

E nemmeno sarebbe giusto far rientrare il movimento nel «relativo», dal momento che il movimento è movimento di qualcosa *[10]* e non sussiste in se stesso; allora, anche la «qualità» dovrebbe rientrare nel «relativo», poiché anche la qualità è qualità di qualche cosa e sussiste in essa. Lo stesso si dica della «quantità». Ma se esse, pur appartenendo a qualcosa, sono reali e perciò vengono chiamate l'una qualità e l'altra quantità, allo stesso modo anche il movimento, anche se appartiene a qualche cosa, è un «qualcosa» prima di appartenere a qualche cosa *[15]* e va perciò giudicato per quello che è in se stesso.

In generale, il «relativo» non è ciò che prima è e poi appartiene a un altro, ma è soltanto ciò che nasce dal rapporto e che, indipendentemente dal rapporto che gli dà il nome, è nulla in se stesso: il doppio, per esempio, vien detto doppio in quanto riceve la sua nascita e la sua esistenza dal raffronto col cubito; *[20]* prima, non se ne aveva affatto la nozione. Soltanto in questo rapporto di una cosa con un'altra viene ad avere il suo nome e il suo essere.

Cos'è dunque questo movimento, il quale appartiene sì a un'altra cosa, ma che, per appartenere a un'altra cosa, deve pur essere qualcosa, come la qualità, la quantità, l'essenza? Prima però bisogna capire che nulla di anteriore a esso viene affermato come genere.

Ma se qualcuno obiettasse che il mutamento *[25]* è anteriore al movimento[247], bisogna rispondere anzitutto che egli o identifica mutamento e movimento, oppure considera il mutamento come un genere e ne fa un genere diverso da quelli di cui si è già parlato. E poi è chiaro che egli intende il movimento come una specie del mutamento e oppone

ἀντιθήσει τῇ κινήσει, τὴν γένεσιν ἴσως, μεταβολήν τινα κἀκείνην λέγων, κίνησιν δὲ οὔ. Διὰ τί οὖν οὐ *[30]* κίνησις ἡ γένεσις; Εἰ μὲν γάρ, ὅτι μήπω ἐστὶ τὸ γινόμενον, κίνησις δὲ οὐ περὶ τὸ μὴ ὄν, οὐδ' ἂν μεταβολὴ δηλονότι ἂν εἴη ἡ γένεσις. Εἰ δ' ὅτι ἡ γένεσίς ἐστιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀλλοίωσίς τις καὶ αὔξη τῷ ἀλλοιουμένων τινῶν καὶ αὐξομένων τὴν γένεσιν εἶναι, τὰ πρὸ τῆς γενέσεως λαμβάνει. *[35]* Δεῖ δὲ τὴν γένεσιν ἐν τούτοις ἕτερόν τι εἶδος λαβεῖν. Οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀλλοιοῦσθαι παθητικῶς τὸ γίνεσθαι καὶ ἡ γένεσις, οἷον θερμαίνεσθαι ἢ λευκαίνεσθαι – ἔστι γὰρ τούτων γενομένων μήπω τὴν ἁπλῶς γένεσιν γεγενῆσθαι, ἀλλά τι γίνεσθαι, αὐτὸ τοῦτο τὸ ἠλλοιῶσθαι – ἀλλ' ὅταν ‹εἶδός τι *[40]* λαμβάνῃ› ζῷον ἢ φυτόν [ὅταν εἶδός τι λαμβάνῃ]. Εἴποι δ' ἄν τις τὴν μεταβολὴν μᾶλλον ἁρμόττειν ἐν εἴδει τίθεσθαι ἢ τὴν κίνησιν, ὅτι τὸ μὲν τῆς μεταβολῆς ἄλλο ἀνθ' ἑτέρου ἐθέλει σημαίνειν, τὸ δὲ τῆς κινήσεως ἔχει καὶ τὴν οὐκ ἐκ τοῦ οἰκείου μετάστασιν, ὥσπερ ἡ τοπικὴ κίνησις. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο *[45]* βούλεταί τις, ἀλλ' ἡ μάθησις καὶ ἡ κιθάρισις, ἢ ὅλως ἡ ἀφ' ἕξεως κίνησις. Ὥστε εἶδός τι ἂν εἴη κινήσεως μᾶλλον ἡ ἀλλοίωσις ἐκστατική τις οὖσα κίνησις.

22. Ἀλλ' ἔστω ταὐτὸν νοούμενον τὸ τῆς ἀλλοιώσεως κατὰ τὸ παρακολουθεῖν τῇ κινήσει τὸ ἄλλο. Τί οὖν δεῖ λέγειν τὴν κίνησιν; Ἔστω δὴ ἡ κίνησις, ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο, ὃ λέγεται δύνασθαι. Ὄντος γὰρ *[5]* [τοῦ] δυνάμει τοῦ μέν[a], ὅτι ἥκοι ἂν εἰς εἶδός τι, οἷον δυνάμει ἀνδριάς, τοῦ δέ, ὅτι ἥκοι ἂν εἰς ἐνέργειαν, οἷον τὸ βαδιστικόν, ὅταν τὸ μὲν προΐῃ εἰς ἀνδριάντα, ἡ πρόοδος κίνησις, τὸ δ' ἐν τῷ βαδίζειν ᾖ, τὸ βαδίζειν αὐτὸ κίνησις· καὶ ὄρχησις ἐπὶ τοῦ δυναμένου ὀρχεῖσθαι, ὅταν ὀρχῆται. Καὶ *[10]* ἐπὶ μέν τινι κινήσει τῇ εἰς ἀνδριάντα εἶδος ἄλλο ἐπιγίγνεται, ὃ εἰργάσατο ἡ κίνησις, τὸ δὲ ὡς ἁπλοῦν εἶδος ὂν τῆς δυνάμεως, ἡ ὄρχησις, οὐδὲν ἔχει μετ' αὐτὴν παυσαμένης τῆς κινήσεως. Ὥστε, εἴ τις λέγοι τὴν κίνησιν εἶδος ἐγρηγορὸς

al movimento un'altra cosa, forse il divenire[248]: concependo così anche il divenire come un mutamento ma non come un movimento. Ma perché *[30]* il divenire non è un movimento? Se è perché ciò che diviene non è ancora, mentre il movimento non ha rapporto col non-essere[249], allora il divenire, evidentemente, non sarà un mutamento; se invece è perché il divenire non è altro che alterazione e aumento – il divenire infatti si ha attraverso alterazioni e aumenti –, allora si coglierebbe ciò che è prima del divenire. *[35]* In questo caso, invece, è necessario concepire il divenire come una specie diversa.

Il divenire, infatti, non consiste in un'alterazione passiva delle cose, come essere riscaldato o diventare bianco[250]; è possibile che, se anche queste cose siano accadute, non si abbia ancora il divenire in senso assoluto; al contrario, l'alterazione si ha attraverso il divenire: l'autentico divenire lo si ha soltanto quando *[40]* si prende in considerazione un animale o una pianta, cioè una certa forma.

Potremmo dire che il mutamento, più che il movimento, può essere considerato una specie, dato che il concetto di mutamento significa che una cosa ne sostituisce un'altra, mentre il concetto di movimento implica anche lo spostamento per forza propria, come il moto locale; oppure, se non si accetta questo esempio, *[45]* come l'atto di imparare o quello di suonare la cetra, o, in generale, il movimento che deriva dall'abitudine.

L'alterazione, dunque, è una specie di movimento: è un movimento che trae una cosa fuori di se stessa[251].

22. *[Il movimento nel sensibile implica la potenzialità]*

Si ammetta pure che il concetto di movimento e quello di alterazione siano identici per il fatto che al movimento non può non seguire una cosa diversa[252]. Come dobbiamo dunque definire il movimento? Se vogliamo esprimerci in breve, potremmo dire che il movimento è la via che conduce dalla potenza a ciò che si dice «essere in potenza»[253]. *[5]* Una volta ammesso l'essere in potenza, lo si può concepire o come ciò che può giungere a una certa forma, come, ad esempio, una statua in potenza, oppure come ciò che può arrivare a un atto[254], come, ad esempio, uno che può camminare; quando si procede verso la statua, questo progresso è movimento; quando si sta per camminare, questo camminare è movimento: anche la danza, in chi può danzare, si ha quando egli danza. *[10]*

Nel primo caso sopravviene una forma nuova prodotta dal movimento; nel secondo, invece, la semplice forma di potenza, una volta cessato il movimento, non conserva nulla di esso. Perciò non sarebbe fuori luogo chi definisse il movimento «forma sveglia» in opposizione ad altre forme, che, essendo a volte permanenti a volte no, sono in

ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσι τοῖς ἑστηκόσιν, ᾗ τὰ μὲν μένει, *[15]* τὸ δὲ οὔ, καὶ αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν, ὅταν μετ' αὐτήν τι γίνηται, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴη. Εἰ δὲ καὶ ζωήν τις λέγοι σωμάτων ταύτην, περὶ ἧς ὁ λόγος νῦν, τήν γε κίνησιν ταύτην ὁμώνυμον δεῖ λέγειν ταῖς νοῦ καὶ ψυχῆς κινήσεσιν. Ὅτι δὲ γένος ἐστίν, οὐχ ἧττον ἄν τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥᾴδιον εἶναι *[20]* ὁρισμῷ ἢ καὶ ἀδύνατον εἶναι λαβεῖν πιστώσαιτο. Ἀλλὰ πῶς εἶδός τι, ὅταν πρὸς τὸ χεῖρον ἡ κίνησις ἢ ὅλως παθητικὴ ἡ κίνησις; Ἢ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν ἡ θέρμανσις τὰ μὲν αὔξῃ ἡ παρὰ τοῦ ἡλίου, τὰ δ' εἰς τοὐναντίον ἄγῃ, καὶ ᾖ κοινόν τι ἡ κίνησις καὶ ἡ αὐτὴ ἐπ' ἀμφοῖν, τοῖς δὲ ὑποκειμένοις τὴν *[25]* διαφορὰν τὴν δοκοῦσαν ἔχῃ. Ὑγίανσις οὖν καὶ νόσανσις ταὐτόν; Ἢ καθόσον μὲν κίνησις ταὐτόν· τίνι δὲ διοίσει; Πότερα τοῖς ὑποκειμένοις ἢ καὶ ἄλλῳ; Ἀλλὰ τοῦτο ὕστερον, ὅταν περὶ ἀλλοιώσεως ἐπισκοπῶμεν. Νῦν δὲ τί ταὐτὸν ἐν πάσῃ κινήσει σκεπτέον· οὕτω γὰρ ἂν καὶ γένος *[30]* εἴη. Ἢ πολλαχῶς ἂν λέγοιτο καὶ οὕτως ἔσται, ὥσπερ ἂν εἰ τὸ ὄν. Πρὸς δὲ τὴν ἀπορίαν, ὅτι ἴσως δεῖ, ὅσαι μὲν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἄγουσιν ἢ ἐνεργοῦσιν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν, ταύτας μὲν οἷον εἴδη εἶναι, ὡς εἴρηται, τὰς δὲ εἰς τὰ παρὰ φύσιν ἀγωγὰς ἀνάλογον τίθεσθαι τοῖς ἐφ' ἃ ἄγουσιν. *[35]* Ἀλλὰ τί τὸ κοινὸν ἐπί τε ἀλλοιώσεως καὶ αὐξήσεως καὶ γενέσεως καὶ τῶν ἐναντίων τούτοις ἔτι τε τῆς[b] κατὰ τόπον μεταβολῆς, καθὸ κινήσεις αὗται πᾶσαι; Ἢ τὸ μὴ ἐν τῷ αὐτῷ ἕκαστον, ἐν ᾧ πρότερον ἦν, εἶναι μηδ' ἠρεμεῖν μηδ' ἐν ἡσυχίᾳ παντελεῖ, ἀλλά, καθόσον κίνησις πάρεστιν, ἀεὶ *[40]* πρὸς ἄλλο τὴν ἀγωγὴν ἔχειν, καὶ τὸ ἕτερον οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ μένειν· ἀπόλλυσθαι γὰρ τὴν κίνησιν, ὅταν μὴ ἄλλο· διὸ καὶ ἑτερότης οὐκ ἐν τῷ γεγονέναι καὶ μεῖναι ἐν τῷ ἑτέρῳ, ἀλλ' ἀεὶ ἑτερότης. Ὅθεν καὶ ὁ χρόνος ἕτερον ἀεί, διότι κίνησις αὐτὸν ποιεῖ· μεμετρημένη γὰρ κίνησις οὐ *[45]* μένουσα· συνθεῖ οὖν αὐτῇ ὡς ἐπὶ φερομένης ὀχούμενος. Κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ἐκ δυνάμεως καὶ τοῦ δυνατοῦ εἰς ἐνέργειαν πρόοδον καὶ ἀγωγὴν εἶναι· πᾶν γὰρ τὸ κινούμενον καθ' ὁποιανοῦν κίνησιν, προϋπάρχον δυνάμενον τοῦτο ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἐν τῷ κινεῖσθαι γίγνεται.

riposo; *[15]* o come causa delle altre forme che possano nascere dopo di esso, oppure anche come «vita dei corpi»: e anche questa definizione del movimento di cui stiamo parlando non sarebbe insensata. E dobbiamo dire che questo movimento ha il nome in comune col movimento dell'Intelligenza e dell'Anima.

Che il movimento sia un genere se ne ha la prova nel fatto che non è per nulla facile, *[20]* anzi che è impossibile, darne una definizione[255].

Ma come può essere forma un movimento che proceda verso il peggio, ovvero un movimento passivo? È come nel riscaldamento che viene dal sole, il quale fa crescere alcune cose e su altre produce l'effetto opposto: in ambedue i casi, essendo qualcosa di comune, il movimento è pur sempre il medesimo e deve soltanto ai soggetti *[25]* la sua apparente diversità.

Ma allora guarire e ammalarsi sono la stessa cosa[256]?

Sì, riguardo al movimento, sono la stessa cosa.

Ma allora, in che cosa saranno differenti? Soltanto nei soggetti o in qualche altra cosa?

Di questo parleremo più tardi, quando tratteremo dell'alterazione[257]. Vediamo adesso ciò che è identico in ogni movimento: solo così esso ci apparirà anche come genere, *[30]* altrimenti esso assumerà molti significati, come ci è accaduto con l'«essere».

Quanto poi all'obiezione precedente, rispondiamo così: tutti i movimenti che portano a uno stato conforme a natura e sono essi stessi degli atti conforme a natura, sono, come è stato detto[258], quasi delle forme, mentre quelli che portano a stati contro natura devono essere giudicati in conformità di questi effetti. *[35]*

Che cosa c'è dunque di comune nell'alterazione, nell'accrescimento, nella generazione e nei loro contrari, nonché nel cambiamento locale? Per quale ragione sono tutti movimenti?

È perché ogni cosa non è mai nello stato in cui era prima, né resta mai in assoluto riposo, ma è, proprio per la presenza del movimento, continuamente *[40]* sospinta verso uno stato diverso, ed anche in questo stato non rimane eguale: poiché il movimento cesserebbe se non ci fosse sempre qualcosa di diverso.

Perciò l'alterità non consiste nel suo compimento o nel restare in un altro stato: essa è sempre alterità. Anche il tempo è sempre diverso, perché è il movimento che lo crea: esso è movimento misurato *[45]* che non dura: corre insieme con esso, come trascinato dalla sua corsa.

Comune a tutti questi movimenti è dunque il fatto che essi sono un progresso, un avviamento dalla potenza all'atto, poiché tutto ciò che si muove – qualunque sia il suo movimento – possiede, ancora prima di muoversi, la potenza di agire o di patire in un certo modo.

23. Καὶ ἔστιν ἡ κίνησις ἡ περὶ τὰ αἰσθητὰ παρ' ἄλλου ἐνιεμένη σείουσα καὶ ἐλαύνουσα καὶ ἐγείρουσα καὶ ὠθοῦσα τὰ μεταλαβόντα αὐτῆς, ὥστε μὴ εὕδειν μηδ' ἐν ταὐτότητι εἶναι, ἵνα δὴ τῇ μὴ ἡσυχίᾳ καὶ οἷον πολυπραγμονήσει *[5]* ταύτῃ εἰδώλῳ συνέχηται ζωῆς. Δεῖ δὲ οὐ τὰ κινούμενα τὴν κίνησιν εἶναι νομίζειν· οὐ γὰρ οἱ πόδες ἡ βάδισις, ἀλλ' ἡ περὶ τοὺς πόδας ἐνέργεια ἐκ δυνάμεως. Ἀοράτου δὲ τῆς δυνάμεως ὑπαρχούσης τοὺς ἐνεργοῦντας πόδας ὁρᾶν μόνον ἀνάγκη, οὐ πόδας ἁπλῶς, ὥσπερ ἂν εἰ ἡσύχαζον, ἀλλ' ἤδη *[10]* μετ' ἄλλου, ἀοράτου μὲν τούτου, ὅτι δὲ μετ' ἄλλου, κατὰ συμβεβηκὸς ὁρωμένου τῷ τοὺς πόδας ὁρᾶν ἄλλον τόπον ἔχοντας καὶ ἄλλον καὶ μὴ ἠρεμεῖν· τὸ δ' ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τοῦ ἀλλοιουμένου, ὅτι μὴ ἡ αὐτὴ ποιότης. Ἐν τίνι οὖν ἡ κίνησις, ὅταν ἄλλο κινῇ, καὶ ὅταν δὲ ἐκ τῆς ἐνούσης *[15]* δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἴῃ; Ἆρα ἐν τῷ κινοῦντι; Καὶ πῶς τὸ κινούμενον καὶ πάσχον μεταλήψεται; Ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ; Διὰ τί οὖν ἐλθοῦσα οὐ μένει; Ἢ δεῖ μήτε τοῦ ποιοῦντος ἀπηλλάχθαι μήτε ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ μὲν καὶ εἰς ἐκεῖνο, οὐκ ἐν ἐκείνῳ δὲ ἀποτετμημένην εἶναι, *[20]* ἀλλ' ἀπ' ἐκείνου εἰς ἐκεῖνο, οἷον πνοὴν εἰς ἄλλο. Ὅταν μὲν οὖν ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν βαδιστικὴ ᾖ, οἷον ὦσε καὶ πεποίηκεν ἄλλον ἀλλάττειν ἀεὶ τόπον, ὅταν δὲ θερμαντική, ἐθέρμανε· καὶ ὅταν ἡ δύναμις ὕλην λαβοῦσα εἰς φύσιν οἰκοδομῇ, αὔξησις, ὅταν δ' ἄλλη δύναμις ἀφαιρῇ, μείωσις *[25]* τοῦ δυναμένου ἀφαίρεσιν παθεῖν μειουμένου· καὶ ὅταν ἡ γεννῶσα φύσις ἐνεργῇ, γένεσις, ὅταν δὲ αὕτη ἀδυνατῇ, ἡ δὲ φθείρειν δυναμένη ἐπικρατῇ, φθορά, οὐχ ἡ ἐν τῷ ἤδη γεγονότι, ἀλλ' ἡ ἐν τῷ πορευομένῳ· καὶ ὑγίανσις δὲ κατὰ τὰ αὐτά, τῆς ποιεῖν δυναμένης ὑγίειαν ἐνεργούσης καὶ *[30]* κρατούσης [ὑγίανσις], τῆς δ' ἐναντίας δυνάμεως τἀναντία ποιούσης. Ὥστε συμβαίνειν μὴ παρὰ τὰ ἐν οἷς μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὰ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ τὴν τῆς κινήσεως ἰδιότητα[a] ποιὰν τὴν κίνησιν καὶ τοιάνδε[b] εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις.

24. Περὶ δὲ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως, εἰ τὸ ἄνω φέρεσθαι

23. *[Le circostanze nel movimento del sensibile]*

Il movimento, nelle cose sensibili, è trasmesso ad esse da un'altra cosa: esso agita, sospinge, sveglia e scuote le cose che ne partecipano; e così esse non si addormentano e non restano assopite nel medesimo stato, affinché, in questa inquietudine, in questa specie di smania operativa *[5]* – che è un'immagine di vita – continuino a sussistere.

Non bisogna confondere gli oggetti mossi col movimento stesso. Il cammino non è i piedi, ma l'attività che è nei piedi e deriva da una potenza. Ma poiché questa potenza è invisibile, è inevitabile che noi vediamo soltanto i piedi in attività, non i piedi semplicemente come se fossero fermi, *[10]* ma insieme con un'altra cosa; questa cosa è invisibile in se stessa, ma diventa visibile perché è connessa coi piedi, cioè perché vediamo i piedi che occupano un luogo sempre diverso senza fermarsi. E così veniamo a conoscere l'alterazione attraverso la cosa che si altera, poiché la sua qualità non è più la stessa.

In che cosa è dunque il movimento quando muove un'altra cosa e quando procede *[15]* dalla potenza all'atto? È forse nel movente? E come l'oggetto mosso che ha subìto il movimento parteciperà di esso? O forse è nell'oggetto mosso? Perché allora questo movimento, una volta venuto, non vi rimane[259]? È perché esso non deve venir separato da ciò che lo produce, né essere in quello, ma viene da esso e agisce su di esso; e non è, anche in esso, tagliato fuori dal movente, *[20]* ma passa dall'uno all'altro, come un soffio sulle cose.

Quando la potenza motrice sia quella del camminare, essa sospinge i piedi e li fa cambiare continuamente di posto; quando si tratta di potenza calorifica, essa riscalda; quando la potenza si serve della materia per costruire un essere naturale, essa è accrescimento; se invece è una potenza diversa che sottrae, si ha una diminuzione, *[25]* poiché ciò che può subire una sottrazione diminuisce; quando agisce la natura generatrice si ha la generazione; quando essa perde la sua potenza e ha il sopravvento una potenza distruttrice, si ha la corruzione che non consiste in una cosa già avvenuta ma in una che sta per farsi. Allo stesso modo si ha la guarigione quando la potenza capace di produrre la salute agisce e *[30]* vince; si ha la malattia quando la potenza contraria produce l'effetto opposto[260].

Ne consegue che non soltanto dagli oggetti nei quali si trova, ma anche dalla potenza da cui proviene e per cui mezzo esiste, dipende la particolarità del movimento di essere questo o quello e in queste o quelle circostanze.

24. *[Il movimento locale: moto circolare e rettilineo]*

Riguardo poi al movimento spaziale, se è vero che il muoversi degli

τῷ κάτω ἐναντίον, καὶ τὸ κύκλῳ τοῦ ἐπ' εὐθείας διοίσει; πῶς ἡ διαφορά, οἷον τὸ ὑπὲρ κεφαλῆς καὶ ὑπὸ πόδας ῥίπτειν; Καὶ γὰρ ἡ δύναμις ἡ ὠστικὴ μία· εἰ μή τις *[5]* ἄλλην τὴν ἄνω ὠθοῦσαν, καὶ ἄλλην λέγοι καὶ ἄλλως τὴν κάτω πρὸς τὴν ἄνω φοράν, καὶ μάλιστα εἰ φυσικῶς κινοῖτο, εἰ ἡ μὲν κουφότης εἴη, ἡ δὲ βαρύτης. Ἀλλὰ κοινὸν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον φέρεσθαι, ὥστε ἐνταῦθα κινδυνεύειν παρὰ τὰ ἔξω τὴν διαφορὰν γίνεσθαι. Ἐπὶ δὲ τῆς *[10]* κύκλῳ καὶ ἐπ' εὐθείας, εἰ οἷόν περ ἐπ' εὐθείας καὶ κύκλῳ περιθρέξαιεν, πῶς ἄλλη; Ἢ παρὰ τὸ τῆς πορείας σχῆμα, εἰ μή τις μικτὴν λέγοι τὴν κύκλῳ, ὡς οὐ παντελῶς οὖσαν κίνησιν οὐδὲ πάντη ἐξισταμένην. Ἀλλ' ἔοικεν ὅλως μία τις εἶναι ἡ τοπικὴ τοῖς ἔξωθεν τὰς διαφορὰς λαμβάνουσα.

25. Σύγκρισις δὲ καὶ διάκρισις ἐπισκεπτέα πῶς. Ἆρ' ἕτεραι κινήσεις τῶν εἰρημένων, γενέσεως καὶ φθορᾶς, αὔξης καὶ φθίσεως, τοπικῆς μεταβολῆς, ἀλλοιώσεως, ἢ εἰς ταύτας αὐτὰς ἀνακτέον, ἢ τούτων τινὰς συγκρίσεις καὶ *[5]* διακρίσεις θετέον; Εἰ μὲν οὖν τοῦτ' ἔχει ἡ σύγκρισις, πρόσοδον ἑτέρου πρὸς ἕτερον καὶ τὸ πελάζειν, καὶ αὖ ἀποχώρησιν εἰς τοὐπίσω, τοπικὰς ἄν τις κινήσεις λέγοι δύο κινούμενα λέγων πρός ἕν τι, ἢ ἀποχωροῦντα ἀπ' ἀλλήλων. Εἰ δὲ σύγκρασίν[a] τινα καὶ μίξιν σημαίνουσι καὶ κρᾶσιν *[10]* καὶ εἰς ἓν ἐξ ἑνὸς σύστασιν τὴν κατὰ τὸ συνίστασθαι γινομένην, οὐ κατὰ τὸ συνεστάναι ἤδη, εἰς τίνα ἄν τις ἀνάγοι τῶν εἰρημένων ταύτας; Ἄρξει μὲν γὰρ ἡ τοπικὴ κίνησις, ἕτερον δὲ ἐπ' αὐτῇ τὸ γινόμενον ἂν εἴη, ὥσπερ καὶ τῆς αὔξης ἄν τις εὕροι ἄρχουσαν μὲν τὴν τοπικήν, *[15]* ἐπιγινομένην δὲ τὴν κατὰ ‹τὸ› ποσὸν κίνησιν· οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα ἡγεῖται μὲν τὸ κατὰ τόπον κινηθῆναι, ἕπεται δὲ οὐκ ἐξ ἀνάγκης συγκριθῆναι οὐδ' αὖ διακριθῆναι, ἀλλὰ γενομένης μὲν συμπλοκῆς τοῖς ἀπαντήσασι συνεκρίθη, σχισθέντων δὲ τῇ συντεύξει διεκρίθη. Πολλαχοῦ δ' ἂν καὶ *[20]* διακρινομένων ἐφέποιτο ἂν ἡ τοῦ τόπου ἢ ἅμα συμβαίνοι τοῦ πάθους ἄλλου περὶ τὰ διακρινόμενα, οὐ κατὰ τὸ κινεῖσθαι τοπικῶς,

oggetti verso l'alto è contrario al loro movimento verso il basso, così come il moto circolare è diverso da quello rettilineo[261], com'è la differenza? Lanciamo, per esempio, un oggetto al di sopra della testa o sotto i piedi: la forza del lancio è ovviamente unica, a meno che *[5]* non si dica che una è la forza che spinge verso l'alto e altra quella che spinge verso il basso e che il movimento all'ingiù è ben diverso rispetto al movimento all'insù. Questa diversità sarebbe molto visibile nei movimenti naturali, dove si hanno leggerezza e gravità. Però l'elemento comune e identico è il fatto che l'oggetto mosso è trasportato in un suo luogo proprio; perciò, in questo caso, c'è il pericolo che questa differenza derivi dal confronto di cose esterne.

Quanto poi *[10]* ai movimenti circolare e rettilineo, poiché essi si svolgono in maniera rettilinea e circolare, perché il movimento sarebbe diverso? Forse per la forma della corsa, a meno che non si dica che il movimento circolare è misto, in quanto non è totalmente movimento né completamente un «uscire da sé».

Sembra comunque che il movimento spaziale sia un certo tipo di movimento che riceve le sue differenze da circostanze esterne.

25. *[Altri movimenti: contrazione e dilatazione]*

Che cosa dobbiamo pensare della contrazione e della dilatazione[262]? Sono movimenti diversi da quelli già visti, cioè generazione e corruzione, aumento e diminuzione, cambiamento locale e alterazione[263], oppure vanno ricondotti a questi? Oppure alcuni di questi devono essere considerati come delle contrazioni *[5]* o delle dilatazioni?

Se la contrazione implica l'avvicinarsi di una parte a un'altra e il loro accostamento, e se la dilatazione implica, invece, un loro ritirarsi reciproco, potremo considerarle dei movimenti locali, avvertendo che queste due parti mobili vanno verso un punto unico, oppure si separano l'una dall'altra. Ma se per contrazione si intende[264] una fusione o un miscuglio, *[10]* una mescolanza e una combinazione, in cui si va da un'unità a un'altra e che nasce nell'atto stesso in cui si costituisce e non a combinazione avvenuta, a quale dei movimenti suddetti riporteremo quei due termini? In principio, si tratta certamente di movimento locale, ma in seguito interviene una tutt'altra cosa; nell'accrescimento, per esempio, si ha all'inizio un movimento locale, *[15]* al quale succede però un movimento di quantità[265]: anche qui si comincia dunque con un movimento locale, al quale non segue necessariamente la contrazione o la dilatazione; al contrario, si ha la contrazione soltanto se le cose, incontrandosi, si uniscono, e si ha la dilatazione, invece, se incontrandosi si separano. Spesso *[20]* la dilatazione è seguita o accompagnata dal movimento locale, ma ben diverso è il processo delle cose che si dilatano e che non va pensato secondo il movimento spaziale; anche nella

νοουμένου, ἔν τε τῇ συγκρίσει ἄλλου πάθους καὶ συστάσεως, ἐπακολουθοῦντος ἑτέρου τῆς τοπικῆς κινήσεως. Ἆρ' οὖν ταύτας μὲν ἐφ' ἑαυτῶν, τὴν δὲ *[25]* ἀλλοίωσιν εἰς ταύτας ἀνακτέον; Πυκνὸν γὰρ γενόμενον ἠλλοίωται· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «συγκέκριται»· μανὸν δὲ αὖ ἠλλοίωται· τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ «διακέκριται». Καὶ οἴνου καὶ ὕδατος μιγνυμένων ἄλλο ἢ πρότερον ἦν ἑκάτερον ἐγένετο· τοῦτο δὲ σύγκρισις, ἣ πεποίηκε τὴν ἀλλοίωσιν. Ἢ φατέον *[30]* καὶ ἐνταῦθα ἡγεῖσθαι τὰς συγκρίσεις καὶ διακρίσεις τινῶν ἀλλοιώσεων, ἑτέρας δὲ αὐτὰς εἶναι συγκρίσεων ἢ διακρίσεων· οὔτε γὰρ τὰς ἄλλας ἀλλοιώσεις εἶναι τοιαύτας, οὔτε τὴν ἀραίωσιν καὶ πύκνωσιν σύγκρισιν καὶ διάκρισιν ἢ ἐκ τούτων ὅλως εἶναι· οὕτω γὰρ ἄν τις καὶ κενὸν παραδέχοιτο. Ἐπὶ *[35]* δὲ μελανίας ἢ λευκότητος πῶς; Εἰ δὲ ἐν τούτοις ἀμφισβητεῖ, πρῶτον μὲν τὰς χρόας καὶ τάχα τὰς ποιότητας ἀναιρεῖ ἢ τάς γε πλείστας, μᾶλλον δὲ πάσας· εἰ γὰρ πᾶσαν ἀλλοίωσιν, ἣν λέγομεν κατὰ ποιότητα μεταβολήν, σύγκρισιν καὶ διάκρισιν λέγοι, τὸ γινόμενον οὐδέν ἐστιν ἡ ποιότης, *[40]* ἀλλὰ ἐγγὺς κείμενα καὶ διεστῶτα. Ἔπειτα τὸ μανθάνειν καὶ τὸ διδάσκεσθαι πῶς συγκρίσεις;

26. Ἐπισκεπτέον δὴ περὶ τούτων καὶ ἤδη ζητητέον πάλιν αὖ τῶν κατ' εἴδη λεγομένων κινήσεων οἷον ἐπὶ τοπικῆς, εἰ μὴ τῷ ἄνω καὶ κάτω καὶ εὐθείᾳ καὶ κύκλῳ, ὡς ἠπόρηται, ἢ ἐμψύχων καὶ ἀψύχων κινήσει – οὐ γὰρ ὁμοία *[5]* ἡ κίνησις τούτων – καὶ πάλιν ταύτας τῇ πεζῇ καὶ τῷ νεῖν καὶ πτήσει. Ἢ καὶ τῷ φύσει γε καὶ παρὰ φύσιν τάχ' ἄν τις διέλοι καθ' ἕκαστον εἶδος· τοῦτο δὲ οὐκ ἔξωθεν διαφορὰς κινήσεων· ἢ ποιητικαὶ τούτων αὗται, καὶ οὐκ ἂν ἄνευ τούτων· καὶ ἡ φύσις δὲ ἀρχὴ δοκεῖ τούτων. Ἢ τὰς μὲν *[10]* φύσει, τὰς δὲ τέχνῃ, τὰς δὲ προαιρέσει. Φύσει μὲν αὐξήσεις, φθίσεις, τέχνῃ δὲ οἰκοδομεῖν, ναυπηγεῖν, προαιρέσει δὲ σκοπεῖσθαι, μανθάνειν, πολιτεύεσθαι, ὅλως λέγειν, πράττειν. Περὶ αὐξήσεως αὖ καὶ ἀλλοιώσεως καὶ γενέσεως κατὰ φύσιν παρὰ φύσιν ἢ ὅλως τοῖς ὑποκειμένοις.

contrazione, un altro processo, cioè l'avvicinamento, segue il movimento locale, ma è diverso da questo.

Dobbiamo forse prendere questi due movimenti in se stessi *[25]* e riportare poi in essi l'alterazione? Poiché quando c'è la condensazione c'è alterazione, ma la condensazione è identica alla contrazione; quando invece si ha la rarefazione, si ha anche l'alterazione, ma la rarefazione è identica alla dilatazione[266]: quando si mescolano il vino e l'acqua, nasce qualcosa di diverso da ciò che essi erano prima; e questa è la contrazione che ha prodotto l'alterazione.

Anche qui bisogna dire *[30]* che le contrazioni e le dilatazioni precedono alcune alterazioni ma che queste sono diverse dalle contrazioni e dalle dilatazioni. Infatti, né le altre alterazioni avvengono tutte allo stesso modo, né la rarefazione e la condensazione sono sempre una dilatazione e una contrazione o, in generale, un loro risultato[267]: in tal caso si dovrebbe ammettere il vuoto. *[35]* E che diremo delle alterazioni come il diventare nero o bianco? Chi dubitasse di queste cose, distruggerebbe anzitutto i colori e fors'anche le qualità, almeno la maggior parte, o addirittura tutte; poiché se di ogni alterazione (che noi definiamo «cambiamento secondo qualità»[268]) si fa una contrazione o una dilatazione, ogni cosa che accade *[40]* sarà soltanto un complesso di cose che si accostano o si allontanano. E allora, come l'imparare e l'istruirsi si ridurranno a contrazioni?

26. *[Movimenti naturali, artificiali, volontari]*

Esaminiamo questi problemi e proseguiamo la nostra indagine sulle specie dei movimenti; ad esempio, se nel movimento locale si debba distinguere un movimento verso l'alto ed uno verso il basso, un movimento circolare e uno rettilineo (come si è dubitato[269]), o se sia meglio distinguere i movimenti di cose animate dai movimenti di cose inanimate (il loro movimento non è infatti della stessa specie), *[5]* e se i primi, a loro volta, si dividano in moto «a piedi», «a nuoto», «a volo»[270]. Oppure si potrebbero distinguere, specie per specie, in movimenti secondo natura e movimenti contro natura[271]: e con ciò vorremmo dire che le differenze dei movimenti non derivano dall'esterno. Sono i movimenti che producono queste differenze e non esistono senza di esse. E, a quanto pare, la natura è il loro principio. Oppure *[10]* distingueremo i movimenti in naturali, artificiali, volontari: sono naturali il crescere e il diminuire, artificiali il costruire case o navi, volontari il ricercare, l'imparare, il governare lo stato e, in generale, il parlare e l'agire. La crescita, l'alterazione e la nascita si suddividono poi in movimenti secondo natura e contro natura, o, in generale, secondo i loro substrati.

27. Περὶ δὲ στάσεως, ὃ ἀντιτέτακται κινήσει, ἢ ἠρεμίας τί ποτε χρὴ λέγειν; Πότερα καὶ αὐτὸ ἕν τι γένος θετέον ἢ εἴς τι γένος τῶν εἰρημένων ἀνακτέον; Βέλτιον δ' ἴσως στάσιν τοῖς ἐκεῖ ἀποδόντα ἠρεμίαν ἐνταῦθα ζητεῖν. Τὴν *[5]* οὖν ἠρεμίαν ταύτην ζητητέον πρῶτον τί ποτ' ἐστί. Καὶ εἰ μὲν ταὐτὸν φανείη τῇ στάσει, οὐδ' ὀρθῶς ἂν ἐνταῦθα ταύτην ζητοῖ οὐδενὸς ἑστηκότος, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου ἑστάναι σχολαιτέρᾳ τῇ κινήσει χρωμένου. Εἰ δ' ἕτερον ἠρεμίαν στάσεως λέγοιμεν τῷ τὴν μὲν στάσιν περὶ τὸ *[10]* ἀκίνητον παντελῶς εἶναι, τὴν δὲ ἠρεμίαν περὶ τὸ ἑστώς, πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι, ὅταν μὴ κινῆται, εἰ μὲν τὸ ἠρεμίζεσθαι λέγοι τὸ ἠρεμεῖν, κίνησιν οὔπω παυσαμένην, ἀλλ' ἐνεστῶσαν· εἰ δὲ τὴν οὐκέτι περὶ τὸ κινούμενον οὖσαν, πρῶτον μὲν ζητητέον, εἴ τί ἐστι μὴ κινούμενον ἐνταῦθα. *[15]* Εἰ δὲ μὴ πάσας οἷόν τέ τι τὰς κινήσεις κινεῖσθαι, ἀλλὰ δεῖ κινήσεις τινὰς μὴ κινεῖσθαι, ἵνα καὶ ἐξῇ λέγειν τόδε τὸ κινούμενον εἶναι, τί ἄλλο χρὴ λέγειν τὸ μὴ κινούμενον κατὰ τόπον, ἀλλ' ἠρεμοῦν ταύτην τὴν κίνησιν, ἢ ὅτι μὴ κινεῖται; Ἀπόφασις ἄρα ἔσται ἡ ἠρεμία τοῦ κινεῖσθαι· τοῦτο *[20]* δὲ οὐκ ἐν γένει. Ἠρεμεῖ δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ ταύτην τὴν κίνησιν, οἷον τὴν τοπικήν· τὴν οὖν ἀφαίρεσιν τούτου λέγει. Εἰ δέ τις λέγοι· διὰ τί δ' οὐ τὴν κίνησιν ἀπόφασιν τῆς στάσεως φήσομεν; ὅτι, φήσομεν, ἥκει τι φέρουσα ἡ κίνησις καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργοῦν καὶ οἷον ὠθοῦν τὸ ὑποκείμενον *[25]* καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἠρεμία ἑκάστου οὐδέν ἐστι παρ' αὐτό, ἀλλὰ σημαίνει μόνον, ὅτι κίνησιν οὐκ ἔχει. Τί οὖν οὐ καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν στάσιν εἴπομεν ἀπόφασιν κινήσεως; Ἢ ὅτι οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν ἀναίρεσιν τῆς κινήσεως τὴν στάσιν, ὅτι οὐ παυσαμένης *[30]* τῆς κινήσεώς ἐστιν, ἀλλ' οὔσης ἐκείνης καὶ αὕτη ἐστί. Καὶ οὐ πεφυκὸς κινεῖσθαι, καθόσον μὴ κινεῖται, ἡ στάσις ἐκεῖ, ἀλλά, καθὸ στάσις κατείληφεν, ἕστηκε, καθὸ δέ ἐστι κινούμενον, ἀεὶ κινήσεται· διὸ καὶ στάσει ἕστηκε καὶ κινήσει κινεῖται. Ἐνταῦθα δὲ κινήσει μὲν κινεῖται, *[35]* ἀπούσης δὲ ἠρεμεῖ ἐστερημένον τῆς ὀφειλομένης

27. [«Riposo» e quiete]

Sul «riposo» che si oppone al movimento[272], ovvero sull'immobilità, che cosa dobbiamo dire? Dev'essere considerato un genere speciale, o si deve ricondurlo ad uno dei generi già esaminati?

Forse sarebbe meglio riservare il termine «riposo» alle cose di lassù e indagare quaggiù soltanto sulla «immobilità». *[5]*

Cerchiamo anzitutto che cosa sia questa immobilità. Anche se questa apparisse identica al riposo, si avrebbe torto se la si cercasse quaggiù dove nulla è in riposo e dove ciò che è apparentemente in riposo in realtà si muove di un movimento più lento. Ma se diciamo l'immobilità diversa dal riposo, perché il riposo *[10]* è in ciò che è assolutamente immobile, mentre l'immobilità è in ciò che ora è fermo ma è per natura capace di muoversi anche se ora non si movesse[273], allora o si concepisce l'immobilità come un diventare immobile – e in questo caso è un movimento non ancora cessato ma sul punto di cessare[274] – oppure si concepisce l'immobilità come ciò che non esiste più in un mobile, e allora dovremo chiederci per prima cosa se quaggiù ci sia qualcosa di non-mosso. *[15]*

Ma se non è ammissibile che una cosa si muova di tutti i tipi di movimento ma debba muoversi soltanto di alcuni <anche perché si possa parlare di una certa cosa mossa>, che altro diremo di quella cosa che non si muove spazialmente ma è immobile rispetto a questo movimento, se non che essa non si muove affatto? Perciò l'immobilità sarà la negazione del movimento, ma la «negazione» *[20]* non rientra in un genere[275]. Una cosa è immobile soltanto rispetto a un dato movimento, per esempio, quello spaziale; e allora «immobile» vuol dire soltanto eliminazione di questo movimento. E se qualcuno obiettasse: perché non chiamiamo il movimento «negazione» del riposo? È perché – noi risponderemo – il movimento, quando viene, apporta e produce qualcosa di nuovo e incalza il suo oggetto *[25]* e lo lavora in mille modi e poi lo distrugge; l'immobilità, invece, non è nient'altro che la cosa stessa e sta a indicare soltanto che essa è senza movimento.

Perché allora, anche nell'ambito degli Intelligibili, non abbiamo detto che il riposo è la negazione del movimento?

È perché non è possibile affermare che il riposo sia la soppressione del movimento, poiché esso non esiste quando sia cessato il movimento; *[30]* ma, mentre esiste il movimento, esiste anche il riposo.

Inoltre, il riposo, lassù, non consiste nel fatto che una cosa, nata per muoversi, tuttavia non si muove; ma la cosa sta ferma finché il riposo la domini, e si muove sempre in quanto sia mobile: perciò essa è ferma per il riposo e si muove per il movimento. Quaggiù, invece, la cosa è mossa per il movimento, *[35]* ma è immobile quando il movimento sia assente, cioè quando sia privata del movimento che le è dovuto.

κινήσεως. Ἔπειτα δὲ ὁρᾶν δεῖ, τί ἐστιν ἡ στάσις αὕτη, καὶ οὕτως· ὅταν ἐκ νόσου εἰς ὑγίειαν ἴῃ, ὑγιάζεται· τί οὖν τῇ ὑγιάνσει ταύτῃ ἠρεμίας εἶδος ἀντιτάξομεν; Εἰ μὲν γὰρ τὸ ἐξ οὗ, νόσος, ἀλλ' οὐ στάσις· εἰ δὲ τὸ εἰς ὅ, ὑγίεια· ὃ οὐ ταὐτὸν τῇ στάσει. Εἰ δέ τις λέγοι τὴν ὑγίειαν ἢ τὴν νόσον τινὰ στάσιν εἶναι, εἴδη στάσεως τὴν ὑγίειαν καὶ τὴν νόσον εἶναι φήσει· ὅπερ ἄτοπον. Εἰ δὲ συμβεβηκέναι τῇ ὑγιείᾳ τὴν στάσιν, πρὸ τῆς στάσεως ἡ ὑγίεια οὐχ ὑγίεια ἔσται; Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων, ὅπῃ δοκεῖ ἑκάστῳ.

28. Εἴρηται δ' ὅτι τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν κινήσεις λεκτέον, καὶ ἔστι τὰς μὲν τῶν κινήσεων ἀπολύτους, τὰς δὲ ποιήσεις, τὰς δὲ πείσεις λέγειν. Καὶ περὶ τῶν ἄλλων γενῶν λεγομένων, ὅτι εἰς ταῦτα. Καὶ περὶ τοῦ πρός τι, ὅτι ἄλλου *[5]* πρὸς ἄλλο σχέσις, καὶ ὅτι σύνεισιν ἄμφω καὶ ἅμα· καὶ τὸ πρός τι δέ, ὅταν σχέσις οὐσίας ποιῇ αὐτό, οὐχ ᾗ οὐσία ἔσται πρός τι, ἀλλὰ ᾗ καθὸ μέρος τινός – οἷον χεὶρ ἢ κεφαλή – ἢ αἴτιον ἢ ἀρχὴ ἢ στοιχεῖον. Ἔστι δὲ καὶ τὰ πρός τι διαιρεῖν, ὥσπερ διῄρηται τοῖς ἀρχαίοις, τὰ μὲν *[10]* ὡς ποιητικά, τὰ δὲ ὡς μέτρα, τὰ δ' ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει, τὰ δ' ὅλως χωρίζοντα ὁμοιότησι καὶ διαφοραῖς. Καὶ περὶ μὲν τούτων τῶν γενῶν ταῦτα.

Dobbiamo anche vedere che cosa sia il riposo in se stesso, ma anche quando, ad esempio, uno, passando da malattia a sanità, diventa sano[276]. Quale specie di immobilità contrapporremo a questo processo di guarigione? Certamente, non il suo punto di partenza, poiché esso è la malattia, e questa non è riposo. E nemmeno il suo punto di arrivo, poiché esso è salute, e questa non è affatto identica *[40]* al riposo. Se qualcuno dicesse che la sanità e la malattia sono un certo riposo, egli verrebbe ad ammettere che la sanità e la malattia sono due specie di riposo. Ma ciò è assurdo. Se poi si sostiene che il riposo è un attributo della salute, allora la salute non sarebbe prima del riposo.

Su queste cose, tuttavia, ognuno può pensare come vuole.

28. *[I pretesi «generi» del mondo sensibile]*

Si è detto[277] che agire e patire si devono considerare come movimenti; ed è possibile distinguere i movimenti in movimenti in senso assoluto e movimenti che sono o azioni o passioni. E riguardo ad altri pretesi generi, si è anche detto[278] che essi devono rientrare in questi generi; e riguardo al «relativo», *[5]* esso è rapporto di una cosa con un'altra e implica il concorso simultaneo di due cose[279]. Quando poi il relativo è generato da un modo d'essere della sostanza, esso sarà tale non in quanto è sostanza, ma in quanto è parte di una sostanza: come, per esempio, mano, o capo, o causa, o principio, o elemento.

Si può anche dividere il relativo, come hanno fatto gli antichi[280], *[10]* in cause produttrici, in misure, eccessi, difetti, in principi che si distinguono secondo le somiglianze e le differenze.

E su questi generi basti così.

VI 4 (22) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΠΡΩΤΟΝ

1. Ἆρά γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ τῷ παντὶ πάρεστιν, ὅτι σῶμά ἐστι τοῦ παντὸς τοσόνδε, περὶ τὰ σώματα φύσιν ἔχουσα μερίζεσθαι; Ἢ καὶ παρ' αὐτῆς πανταχοῦ ἐστιν, οὐχ οὗπερ ἂν ὑπὸ σώματος προαχθῇ, ἀλλὰ σώματος εὑρίσκοντος [5] αὐτὴν πρὸ αὐτοῦ πανταχοῦ οὖσαν, ὥστε, ὅπου ἂν τεθῇ, ἐκεῖ εὑρίσκειν ψυχὴν οὖσαν πρὶν αὐτὸ τεθῆναι ἐν μέρει τοῦ παντός, καὶ τὸ ὅλον τοῦ παντὸς σῶμα τεθῆναι ἐν ψυχῇ οὔσῃ; Ἀλλ' εἰ ἔστιν εἰς τοσοῦτον πρὶν τὸ τοσόνδε σῶμα ἐλθεῖν πληροῦσα τὸ διάστημα πᾶν, πῶς οὐ μέγεθος [10] ἕξει; Ἢ τίς τρόπος ἂν εἴη τοῦ εἶναι ἐν τῷ παντὶ πρὶν τὸ πᾶν γενέσθαι τοῦ παντὸς οὐκ ὄντος; Τό τε ἀμερῆ λεγομένην καὶ ἀμεγέθη εἶναι πανταχοῦ εἶναι μέγεθος οὐκ ἔχουσαν πῶς ἄν τις παραδέξαιτο; Καὶ εἰ τῷ σώματι λέγοιτο συνεκτείνεσθαι μὴ σῶμα οὖσα, οὐδ' ὣς ἐκφεύγειν ποιεῖ [15] τὴν ἀπορίαν τῷ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ μέγεθος αὐτῇ διδόναι. Ὁμοίως γὰρ ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ζητήσειεν εὐλόγως, ὅπως κατὰ συμβεβηκὸς μεγεθύνεται. Οὐ γὰρ δή, ὥσπερ ἡ ποιότης, οἷον γλυκύτης ἢ χρόα, κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἡ ψυχή. Τὰ μὲν γὰρ πάθη τῶν σωμάτων, ὥστε πᾶν [20] τὸ πεπονθὸς ἔχειν τὸ πάθος, καὶ μηδὲν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ σώματος ὄν τι καὶ γινωσκόμενον τότε· διὸ καὶ ἐξ ἀνάγκης τοσοῦτον, τό τε ἄλλου μέρους λευκὸν οὐχ ὁμοπαθὲς τῷ ἄλλου. Καὶ ἐπὶ τοῦ λευκοῦ τὸ αὐτὸ μὲν εἴδει τὸ ἐπ' ἄλλου πρὸς τὸ ἐπ' ἄλλου μέρους, οὐ μὴν ταὐτὸν ἀριθμῷ, ἐπὶ δὲ [25] τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ ἀριθμῷ τὸ ἐν τῷ ποδὶ καὶ τῇ χειρὶ ὑπάρχει, ὡς δηλοῦσιν αἱ ἀντιλήψεις. Καὶ ὅλως ἐν μὲν ταῖς ποιότησι τὸ αὐτὸ μεμερισμένον θεωρεῖται, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ οὐ μεμερισμένον, οὕτω δὲ μεμερίσθαι λεγόμενον, ὅτι πανταχοῦ. Λέγωμεν οὖν ἐξ ἀρχῆς περὶ τούτων, εἴ τι [30] ἡμῖν σαφὲς καὶ εὐπαράδεκτον γένοιτο, πῶς ἀσώματος καὶ ἀμεγέθης οὖσα δύναται εἰς πλεῖστον ἰέναι εἴτε πρὸ τῶν σωμάτων εἴτ' ἐν τοῖς σώμασι. Τάχα δέ, εἰ φανείη καὶ πρὸ τῶν σωμάτων τοῦτο δύνασθαι, ῥᾴδιον ἂν καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων παραδέξασθαι τὸ τοιοῦτο γένοιτο.

1. *[Come mai l'anima, inestesa, raggiunge le estreme estensioni?]*

Forse che l'anima è presente in ogni luogo dell'universo poiché il corpo dell'universo ha le sue dimensioni determinate ed essa è, per sua natura, tale da «distribuirsi nei corpi»[281]? Oppure è essa stessa già da per tutto, non ovunque il corpo la trasporti, ma in maniera che il corpo la trovi *[5]* presente in ogni luogo prima di sé? Cosicché, ovunque esso sia, troverebbe l'anima presente ancor prima di essere collocato in un certo punto dell'universo, e il corpo dell'universo sarebbe posto tutt'intero nell'anima già esistente?

Ma se l'anima si estende in un determinato spazio ancor prima che vi giunga il corpo a riempirne tutta l'estensione, come non dovrebbe avere una grandezza? *[10]*

Oppure, quale altro modo di essere potrebbe esistere nell'universo prima che l'universo nasca e non esista ancora? E come ammettere che un'anima, che diciamo indivisibile e inestesa, sia in ogni luogo, pur non essendo estesa?

Se si dice che essa si estende col corpo pur non essendo corporea, non è questo il modo di sfuggire *[15]* alle difficoltà, attribuendole una grandezza accidentale; poiché potremo domandare ancora, e con ragione, come essa possa acquistare, anche se accidentalmente, una grandezza.

L'anima non è, infatti, simile a una qualità, come, per esempio, la dolcezza o il colore che è in tutto il corpo[282]: queste sono affezioni del corpo e il corpo ne viene tutto *[20]* influenzato; essa in se stessa è nulla, in quanto è soltanto cosa che appartiene al corpo e solo come tale è riconosciuta. Perciò essa è estesa, necessariamente, quanto il corpo; e la bianchezza di una parte non ha nessuna impressione in comune con la bianchezza di un'altra; e poi, fra una parte bianca e un'altra c'è sì identità specifica, ma non è la stessa numericamente[283], *[25]* mentre l'anima è sempre la stessa, sia quella che è nel piede sia quella che è nella mano, come dimostrano le percezioni. E tuttavia, nelle qualità, l'identico appare diviso in parti, mentre nell'anima l'identico non si mostra diviso, ma è detto diviso perché è in ogni luogo.

Ricominciamo dunque da capo *[30]* affinché diventi chiaro ed evidente come mai l'anima, che è incorporea ed inestesa, possa raggiungere gli ultimi limiti dell'estensione sia prima dei corpi sia nei corpi. E forse, se ciò apparisse possibile anche prima dei corpi, sarebbe più facile ammettere che ciò avvenga anche nei corpi.

2. Ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα, ἡ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις. Τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν· οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. Ὃ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ᾖ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντὶ εἶναι, εἴπερ *[5]* ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Καὶ γὰρ εἰ μὴ ὡς ἐν τόπῳ τις τιθεῖτο τὸ τοιοῦτον, τὸν τόπον νοῶν ἢ πέρας σώματος τοῦ περιέχοντος καθὸ περιέχει, ἢ διάστημά τι ὃ πρότερον ἦν τῆς φύσεως τοῦ κενοῦ καὶ ἔτι ἐστίν, ἀλλὰ *[10]* τῷ γε οἷον ἐρείδεσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος, τὴν τοῦ ὀνόματος ἀφεὶς κατηγορίαν τῇ διανοίᾳ τὸ λεγόμενον λαμβανέτω. Τοῦτο δὲ ἄλλου χάριν εἴρηται, ὅτι τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὂν οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ' ὅλως ἔν τινι. Πᾶν δὴ *[15]* τὸ πᾶν οὐκ ἔστιν ὅπως ἀπολείπεται ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἔστι τε πεπληρωκὸς ἑαυτὸ καὶ ὂν ἴσον ἑαυτῷ· καὶ οὗ τὸ πᾶν, ἐκεῖ αὐτό· τὸ γὰρ πᾶν αὐτό ἐστιν. Ὅλως τε, εἴ τι ἐν τῷ παντὶ ἱδρύθη ἄλλο ὂν παρ' ἐκεῖνο, μεταλαμβάνει αὐτοῦ καὶ συντυγχάνει αὐτῷ καὶ ἰσχύει παρ' αὐτοῦ οὐ μερίζον ἐκεῖνο, *[20]* ἀλλ' εὑρίσκον αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ αὐτὸ προσελθὸν ἐκείνῳ ἐκείνου οὐκ ἔξω ἑαυτοῦ γενομένου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τῷ μὴ ὄντι τὸ ὂν εἶναι, ἀλλ' εἴπερ, τὸ μὴ ὂν ἐν τῷ ὄντι. Ὅλῳ οὖν ἐντυγχάνει τῷ ὄντι· οὐ γὰρ ἦν ἀποσπᾶσθαι αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ, καὶ τὸ πανταχοῦ δὲ λέγεσθαι εἶναι αὐτὸ δῆλον, ὅτι *[25]* ἐν τῷ ὄντι· ὥστε ἐν ἑαυτῷ. Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ πανταχοῦ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἐν ἑαυτῷ· ἤδη γὰρ γίνεται τὸ πανταχοῦ ἐν ἑνί. Ἡμεῖς δὲ τὸ ὂν ἐν αἰσθητῷ θέμενοι καὶ τὸ πανταχοῦ ἐκεῖ τιθέμεθα, καὶ μέγα νομίζοντες τὸ αἰσθητὸν ἀποροῦμεν, πῶς ἐν μεγάλῳ καὶ τοσούτῳ ἐκείνη ἡ φύσις *[30]* ἐκτείνεται. Τὸ δέ ἐστι· τοῦτο[a] τὸ λεγόμενον μέγα μικρόν· ὃ δὲ νομίζεται μικρόν, ἐκεῖνο μέγα, εἴ γε ὅλον ἐπὶ πᾶν τούτου μέρος φθάνει, μᾶλλον δὲ τοῦτο πανταχόθεν τοῖς αὐτοῦ μέρεσιν ἐπ' ἐκεῖνο ἰὸν εὑρίσκει αὐτὸ πανταχοῦ πᾶν καὶ μεῖζον ἑαυτοῦ. Ὅθεν ὡς οὐκ ἐν τῇ ἐκτάσει πλέον τι *[35]* ληψόμενον – ἔξω γὰρ ἂν καὶ τοῦ παντὸς ἐγίνετο – περιθεῖν αὐτῷ ἐβουλήθη, οὔτε δὲ περιλαβεῖν δεδυνημένον οὐδ' αὖ ἐντὸς γενέσθαι ἠγάπησε τόπον ἔχειν καὶ τάξιν οὗ σῴζοιτο γειτονοῦν αὐτῷ παρόντι καὶ οὐ παρόντι αὖ· ἔστι γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἐκεῖνο, κἂν τι αὐτῷ ἐθέλῃ παρεῖναι. Ὅπου δὴ *[40]* συνιὸν τὸ σῶμα τοῦ παντὸς εὑρίσκει[b] τὸ πᾶν, ὥστε μηδὲν ἔτι δεῖσθαι τοῦ πόρρω, ἀλλὰ στρέφεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ, ὡς παντὸς

2. *[Universo intelligibile e universo sensibile]*

C'è l'Universo vero e c'è l'immagine dell'universo, cioè la natura di questo mondo visibile[284]. L'Universo reale non è in null'altro, poiché non c'è nulla prima di esso; ciò che vien dopo l'Universo, se *[5]* veramente dovrà esistere, sarà necessariamente in esso, anzi dipenderà da esso, e non potrà, senza di esso, né durare né muoversi. Chi voglia credere che sia in esso «non come in uno spazio» (concependo lo spazio o come il limite del corpo contenente in quanto contenente[285], o come un intervallo[286] che apparteneva prima al vuoto[287] e gli appartiene ancora), ma *[10]* come se si appoggi o si riposi in esso poiché Egli è in ogni luogo e contiene tutto, costui getti via il mezzo della parola e comprenda con la mente ciò che diciamo.

Ma per un'altra ragione si è detto che quell'Universo primo e reale non ha bisogno di spazio e non è in nessun'altra cosa. L'Universo *[15]* è tutto e non è possibile che esso manchi a se stesso, ma è pieno di se stesso ed eguale a se stesso: dov'è il Tutto, Egli è, poiché Egli stesso è il Tutto.

In generale, se in questo Universo viene a trovarsi una cosa che sia diversa da Lui, essa partecipa di Lui e si unisce a Lui e riceve da lui la sua forza; non lo divide certamente, *[20]* ma lo trova in se stessa e gli si avvicina senza che mai Egli esca da sé, perché non è possibile che l'essere sia nel non-essere; se mai, è il non-essere nell'essere. Quella certa cosa viene a trovarsi dunque con l'essere nella sua totalità, poiché non è possibile che l'Universo si stacchi da sé; e quando diciamo che l'Universo è in ogni luogo, intendiamo dire ovviamente *[25]* che esso è nell'essere, cioè in se stesso. E non c'è da meravigliarsi se ciò che è in ogni luogo sia nell'essere e in se stesso, poiché ciò che è da per tutto è nell'unità.

Ma noi uomini facciamo consistere l'essere nel sensibile e riponiamo in esso anche il «da per tutto» e, poiché riteniamo immenso il sensibile, ci chiediamo come mai quella natura superiore si estenda in cosa tanto grande; *[30]* in realtà, ciò che chiamiamo grande è piccolo e ciò che giudichiamo piccolo è grande, poiché esso penetra tutt'intero in ciascuna parte di questo mondo; o meglio, questo mondo sensibile, procedendo da ogni luogo con tutte le sue parti verso il mondo intelligibile, lo trova tutto in ogni luogo e molto più grande di sé. E poiché il sensibile, per quanto si estenda, non riesce ad occupare nulla di più *[35]* – altrimenti sarebbe caduto fuori del mondo –, si è deciso a corrergli tutt'intorno, ma non potendo abbracciarlo né penetrare in Lui, si è accontentato di occupare un luogo e un posto dove poter essere vicino a Lui, che è presente sì, eppure non è presente, poiché Egli rimane in se stesso anche quando qualcosa vuole essergli in qualche modo presente; e in tal modo *[40]* il corpo dell'universo trova accanto a sé il mondo intelligibile con il quale procede insieme così da non aver bisogno di ciò che è lontano[288],

ὄντος τούτου, οὗ κατὰ πᾶν μέρος αὐτοῦ ἀπολαύει ὅλου ἐκείνου. Εἰ μὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν ἐκεῖνο αὐτό, προσχωρεῖν τε ἔδει ἐκεῖ καὶ εὐθυπορεῖν καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει *[45]* αὐτοῦ ἄλλῳ μέρει ἐφάπτεσθαι ἐκείνου καὶ εἶναι τὸ πόρρω καὶ ἐγγύθεν· εἰ δὲ μήτε τὸ πόρρω μήτε τὸ ἐγγύθεν, ἀνάγκη ὅλον παρεῖναι, εἴπερ πάρεστι. Καὶ ὅλως ἐστὶν ἐκείνων ἑκάστῳ, οἷς μήτε πόρρωθέν ἐστι μήτε ἐγγύθεν, δυνατοῖς δὲ δέξασθαί ἐστιν.

3. Ἆρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρεῖναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι; Οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἱδρῦσθαι *[5]* ἐν αὐτῷ, τὰς δ' ἐκπεμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῷον γίγνεσθαι. Ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἕν, τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσῴζειν τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ, ἐνταῦθα δύναμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι παρεῖναι· οὐ μὴν οὐδ' ὣς ἐκεῖνο μὴ ὅλως παρεῖναι, ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτέτμηται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως *[10]* αὐτοῦ, ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ· ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσοῦτον ἐδυνήθη λαβεῖν παντὸς παρόντος. Οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν· γενόμενον μὲν γὰρ τοῦδε εἶδος ἀπέστη ἂν τοῦ τε πᾶν εἶναι τοῦ τε εἶναι ἐν αὐτῷ πανταχοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ ἄλλου. *[15]* Μηδενὸς δὲ ὂν τοῦ θέλοντος αὐτοῦ εἶναι, † ὃ ἂν αὐτῷ ἐθέλῃ, ὡς δύναται † πελάζει οὐ γενόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. Θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὖ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι. Διὸ καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω λέγειν συμπαραθεῖν τῷ σώματι καὶ τὴν ψυχὴν οὐκ ἄτοπον ἴσως, εἰ αὐτὴ μὲν ἐφ' ἑαυτῆς λέγοιτο εἶναι οὐχ ὕλης γενομένη οὐδὲ σώματος, τὸ δὲ σῶμα πᾶν κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ οἱονεὶ ἐλλάμποιτο. Θαυμάζειν δὲ οὐ δεῖ, εἰ αὐτὸ μὴ ὂν ἐν τόπῳ παντὶ τῷ ἐν τόπῳ ὄντι πάρεστιν· ἦν γὰρ ἂν τοὐναντίον θαυμαστὸν *[25]* καὶ ἀδύνατον πρὸς τῷ θαυμαστῷ, εἰ τόπον καὶ αὐτὸ ἔχον οἰκεῖον παρῆν ἄλλῳ τῷ ἐν τόπῳ, ἢ ὅλως παρῆν, καὶ παρῆν οὕτως, ὥς τοι ἡμεῖς φαμεν. Νῦν δέ φησιν ὁ λόγος, ὡς ἀνάγκη αὐτῷ τόπον οὐκ εἰληχότι ᾧ πάρεστι τούτῳ

e allora gira dentro lo stesso spazio come se questo fosse l'universo, dove gode, in ogni sua parte, interamente di Lui.

Se il mondo intelligibile fosse in un certo spazio, il mondo corporeo dovrebbe dirigersi verso di quello e muoversi in linea retta e toccare con una sua parte *[45]* una parte di Lui ed esserne così «lontano» e «vicino»; ma poiché qui non c'è né il vicino né il lontano, è necessario che Egli, se davvero è presente, sia tutto presente. In realtà, Egli è presente per ciascuno di quegli esseri, per i quali non c'è né vicino né lontano, ma che possono accoglierlo.

3. *[L'Essere è in tutte le cose e non è in nessuna]*

Diremo che è presente Egli stesso, o diremo che Egli se ne sta in se stesso e che da Lui procedono delle forze verso tutte le cose, sicché si può dire che Egli sia presente in ogni luogo? In questo modo le anime vengono concepite come raggi, e così, mentre il mondo intelligibile rimane saldo *[5]* in se stesso, esse, una volta procedute, diventano forme viventi sempre nuove[289].

Negli esseri che, non potendo conservare tutta la natura che è in Lui, ne posseggono solo una parte, è presente – a chi è presente – una forza di Lui; e tuttavia non si può dire che Egli non sia presente interamente, poiché anche in questo caso Egli non è tagliato fuori dalla potenza *[10]* che ha donato all'altro; anzi, colui che l'ha ricevuta ne ha ricevuto quella certa parte in quanto Egli era interamente presente.

Evidentemente, Egli è presente soltanto dove esistono tutte le sue potenze, pur essendo separato; poiché se diventasse la forma di una data cosa, Egli cesserebbe di essere tutto e di essere da per tutto in se stesso, ma apparterrebbe, accidentalmente, a un'altra cosa. *[15]* Ma poiché non appartiene a nessuno di coloro che vogliono appartenergli, Egli si avvicina, per quanto può, a chi Egli stesso desidera, ma non diventa né di questo né di quello, e invece sono gli altri che tendono a Lui.

Non c'è dunque da meravigliarsi che Egli sia in tutti gli esseri, poiché Egli non è in nessuno di essi così da appartenergli. Perciò quando si dice *[20]* che «il corpo è in rapporto simpatetico con l'anima», ciò non deve, forse, sembrare fuori luogo, purché si intenda che essa rimane in se stessa senza darsi né alla materia né al corpo, mentre il corpo, invece, ne viene tutto e intimamente illuminato.

Neppure dobbiamo meravigliarci che l'Essere sia presente in ogni cosa che è in un luogo, senza essere Egli stesso in un luogo. Ci stupirebbe, invece, il contrario; *[25]* e sarebbe, inoltre, impossibile se Egli avesse un suo luogo e fosse poi presente a qualsiasi cosa che fosse in un luogo, e fosse presente, in genere, come noi intendiamo. Ma poiché, come la ragione ci avverte, non gli appartiene nessun luogo, Egli dev'essere interamente presente ad ogni cosa alla quale sia presente e,

ὅλον παρεῖναι, παντὶ δὲ παρὸν ὡς καὶ ἑκάστῳ ὅλον παρεῖναι. *[30]* Ἢ ἔσται αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ἄλλοθι· ὥστε μεριστὸν ἔσται καὶ σῶμα ἔσται. Πῶς γὰρ δὴ καὶ μεριεῖς; Ἆρά γε τὴν ζωὴν μεριεῖς; Ἀλλ' εἰ τὸ πᾶν ἦν ζωή, τὸ μέρος ζωὴ οὐκ ἔσται. Ἀλλὰ τὸν νοῦν, ἵν' ὁ μὲν ᾖ ἐν ἄλλῳ, ὁ δὲ ἐν ἄλλῳ; Ἀλλ' οὐδέτερος αὐτῶν νοῦς ἔσται. Ἀλλὰ τὸ ὂν αὐτοῦ; *[35]* Ἀλλὰ τὸ μέρος οὐκ ὂν ἔσται, εἰ τὸ ὅλον τὸ ὂν ὑπῆρχε. Τί οὖν, εἴ τις λέγοι καὶ τὸ σῶμα μεριζόμενον καὶ τὰ μέρη ἔχειν σώματα ὄντα; Ἢ ὁ μερισμὸς ἦν οὐ σώματος, ἀλλὰ τοσοῦδε σώματος, καὶ σῶμα ἕκαστον ἐλέγετο τῷ εἴδει καθὸ σῶμα· τοῦτο δὲ οὐκ εἶχε τὸ τοσόνδε τι, ἀλλὰ οὐδ' *[40]* ὁπωσοῦν τοσόνδε.

4. Πῶς οὖν τὸ ὂν καὶ τὰ ὄντα καὶ νοῦς πολλοὺς καὶ ψυχὰς πολλάς, εἰ τὸ ὂν πανταχοῦ ἓν καὶ μὴ ὡς ὁμοειδές, καὶ νοῦς εἷς καὶ ψυχὴ μία; Καίτοι ἄλλην μὲν τοῦ παντός, τὰς δὲ ἄλλας. Ταῦτά τε γὰρ ἀντιμαρτυρεῖν δοκεῖ καὶ τὰ *[5]* εἰρημένα, εἴ τινα ἀνάγκην, ἀλλ' οὐ πειθώ γε ἔχει ἀπίθανον νομιζούσης τῆς ψυχῆς τὸ ἓν οὕτω πανταχοῦ ταὐτὸν εἶναι. Βέλτιον γὰρ ἴσως μερίσαντα τὸ ὅλον ὡς μηδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀφ' οὗ ὁ μερισμὸς γεγένηται, ἢ καὶ γεννήσαντα ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα δὴ βελτίοσι χρώμεθα ὀνόμασιν, οὕτω τὸ μὲν ἐᾶσαι ἐξ *[10]* αὐτοῦ εἶναι, τὰ δ' οἷον μέρη γενόμενα, ψυχάς, συμπληροῦν ἤδη τὰ πάντα. Ἀλλ' εἰ ἐκεῖνο μένει τὸ ὂν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὅτι παράδοξον εἶναι δοκεῖ τὸ ἅμα ὅλον τι πανταχοῦ παρεῖναι, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἔσται. Ἐν οἷς γὰρ λέγονται σώμασιν ὅλαι ἐν ὅλοις εἶναι, οὐκ ἔσονται, ἀλλ' ἢ *[15]* μερισθήσονται ἢ μένουσαι ὅλαι που τοῦ σώματος δύναμιν αὐτῶν δώσουσιν. Ἐφ' ὧν καὶ τῶν δυνάμεων ἡ αὐτὴ ἀπορία ἔσται ἡ ὅλου πανταχοῦ. Καὶ ἔτι τὸ μέν τι ψυχὴν ἕξει τοῦ σώματος, τὸ δὲ δύναμιν μόνον. Ἀλλὰ πῶς ψυχαὶ πολλαὶ καὶ νοῖ πολλοὶ καὶ τὸ ὂν καὶ τὰ ὄντα; Καὶ δὴ καὶ προιόντα *[20]* ἐκ τῶν προτέρων ἀριθμοὶ ὄντα, ἀλλ' οὐ μεγέθη, ὁμοίως ἀπορίαν παρέξουσι πῶς πληροῦσι τὸ πᾶν. Οὐδὲν οὖν ἡμῖν παρὰ τοῦ πλήθους οὕτω προϊόντος ἐξεύρηται εἰς εὐπορίαν· ἐπεὶ καὶ τὸ ὂν πολλὰ συγχωροῦμεν εἶναι ἑτερότητι, οὐ τόπῳ. Ὁμοῦ γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ᾖ· ἐὸν γὰρ *[25]* ἐόντι πελάζει, καὶ πᾶν ὁμοῦ, καὶ νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς. Ἆρ' οὖν καὶ ψυχαί; Ἢ καὶ ψυχαί· ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὰ σώματα

poiché è presente a tutto, dev'essere interamente presente a ogni cosa. *[30]* Altrimenti, una sua parte sarebbe in un luogo e un'altra sarebbe in un altro; allora sarebbe divisibile e perciò sarebbe corpo. Ma come dividerlo? Puoi forse dividerne la vita? Ma se soltanto il Tutto è vita, la parte non sarà più vita. Ne divideremo l'Intelligenza, cosicché una parte sia in un luogo e un'altra in un altro luogo? In tal caso nessuna di esse sarà Intelligenza. Ne divideremo l'Essere? *[35]* Ma allora la sua parte non sarà essere, se l'Essere appartiene al Tutto. E se qualcuno dirà che un corpo può essere diviso pur avendo parti che sono corpi anch'esse, che cosa gli risponderemo? La divisione non riguarda il corpo, ma le dimensioni del corpo; e la singola parte è detta corpo soltanto per la forma per la quale è corpo. Ma questa forma non ha nessuna quantità determinata, anzi, *[40]* non ha nemmeno quantità.

4. *[L'Anima universale è una e non esclude la pluralità delle anime]*

Come dunque ci sono l'Essere e gli esseri e tante intelligenze e tante anime, se l'Essere è, in ogni luogo, uno e non uniforme, se l'Intelligenza è una e l'Anima è una? Eppure l'Anima dell'universo è diversa dalle altre[290]. Questa sembra essere una prova contraria; e anche gli argomenti addotti[291] *[5]* ci costringono ma non ci persuadono, poiché l'anima non è affatto convinta che l'Uno debba essere identico in ogni luogo.

Forse sarebbe meglio ammettere che il Tutto di cui la divisione si effettua non ne sia diminuito; o meglio – per usare termini migliori – che Egli generi restando in se stesso e che le parti *[10]* che nascono da Lui – cioè le anime – contribuiscano a completare l'universo. Ma se Egli rimane in se stesso, poiché sembra incredibile che un tutto sia presente nello stesso tempo in ogni luogo, si dovrà fare lo stesso discorso sulle anime. Nel corpo, infatti, in tutto il corpo, ogni anima non potrà essere, come si dice, tutt'intera, ma *[15]* o verrà divisa, oppure, rimanendo intera, in quale punto del corpo applicherà la sua forza? Ma anche su queste forze verterà lo stesso dubbio: se un tutto possa essere in ogni luogo. E inoltre, una parte del corpo sarebbe tale per il corpo e un'altra soltanto per la sua forza!

Ma come possono coesistere tante anime e tante intelligenze, l'Essere e gli esseri? Essi provengono sì *[20]* dai gradi primi come enti numerici e non come misure di grandezza; ma il dubbio rimane ancora: come riempiono l'universo? Ma dicendo «molteplicità che procede in tal modo» non riusciamo ad uscire dalla difficoltà, poiché noi ammettiamo già che l'Essere sia molteplicità per alterità ma non in senso spaziale. L'Essere, infatti è «tutto simultaneamente», pur essendo molteplice, poiché l'essere *[25]* confina con l'essere ed è «tutto insieme»[292]; anche l'Intelligenza è molteplice per alterità e non spazialmente ed è «tutta insieme».

μεριστὸν λέγεται ἀμερὲς εἶναι τὴν φύσιν, τὰ δὲ σώματα μέγεθος ἔχοντα ταύτης τῆς ψυχῆς φύσεως αὐτοῖς παρούσης, μᾶλλον δὲ τῶν σωμάτων *[30]* ἐκεῖ γενομένων, ὅσον ἐστὶ μεμερισμένα, κατὰ πᾶν μέρος ἐκείνης ἐμφανταζομένης τῆς φύσεως, περὶ τὰ σώματα οὕτως ἐνομίσθη εἶναι μεριστή. Ἐπεί, ὅτι οὐ συνδιείληπται τοῖς μέρεσιν, ἀλλ' ὅλη πανταχοῦ, φανερὸν ποιεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ ἀμέριστον ὄντως τῆς φύσεως. Οὔτ' οὖν τὸ μίαν εἶναι *[35]* τὰς πολλὰς ἀναιρεῖ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὂν τὰ ὄντα, οὔτε μάχεται τὸ πλῆθος ἐκεῖ τῷ ἑνί, οὔτε τῷ πλήθει συμπληροῦν δεῖ ζωῆς τὰ σώματα, οὔτε διὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γίνεσθαι, ἀλλὰ πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν. Ἐν γὰρ τῷ *[40]* ὅλῳ αἱ πολλαὶ ἤδη οὐ δυνάμει, ἀλλ' ἐνεργείᾳ ἑκάστη· οὔτε γὰρ ἡ μία ἡ ὅλη[a] κωλύει τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι, οὔτε αἱ πολλαὶ τὴν μίαν. Διέστησαν γὰρ οὐ διεστῶσαι καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι· οὐ γὰρ πέρασίν εἰσι διωρισμέναι, ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ, καὶ *[45]* ἔστιν ἡ μία τοιαύτη, ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. Οὕτως ἐστὶν ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις.

5. Καὶ τὸ μέγα αὐτῆς οὕτω ληπτέον, οὐκ ἐν ὄγκῳ· τοῦτο γὰρ μικρόν ἐστιν εἰς τὸ μηδὲν ἰόν, εἴ τις ἀφαιροῖ. Ἐκεῖ δὲ οὐδὲ ἀφελεῖν ἔστιν, οὐδ' εἰ ἀφαιρεῖς ἐπιλείψει. Εἰ δὴ οὐκ ἐπιλείψει, τί δεῖ δεδιέναι, μή τινος ἀποστατῇ; *[5]* Πῶς γὰρ ἀποστατεῖ οὐκ ἐπιλείπουσα, ἀλλ' ἀέναος οὖσα φύσις οὐ ῥέουσα; Ῥέουσα μὲν γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον ἔρχεται, ἐφ' ὅσον ῥεῖν δύναται, μὴ ῥέουσα δέ – οὐδὲ γὰρ ἄν, οὐδ' ὅπου ῥεύσειεν ἔχει· τὸ γὰρ πᾶν κατείληφε, μᾶλλον δὲ αὕτη ἐστὶ τὸ πᾶν. Καὶ μεῖζόν[a] τι οὖσα ἢ κατὰ σώματος φύσιν ὀλίγον *[10]* γ' ἂν εἰκότως νομίζοιτο τῷ παντὶ διδόναι, ὅσον δύναται τοῦτο αὐτοῦ φέρειν. Δεῖ δὲ ἐκεῖνο μήτε ἔλαττον λέγειν, μηδὲ τιθέμενον ἔλαττον τῷ ὄγκῳ ἀπιστεῖν ἤδη, ὡς οὐ δυνατὸν ἐπὶ τὸ μεῖζον αὐτοῦ ἰέναι τὸ ἔλαττον. Οὔτε γὰρ τὸ ἔλαττον κατηγορητέον, οὐδὲ παραθετέον ὄγκον πρὸς ἄογκον *[15]* ἐν μετρήσει – ὅμοιον γὰρ ὡς εἴ τις ἰατρικὴν λέγοι ἐλάττω εἶναι τοῦ σώματος τοῦ ἰατροῦ – οὐδ' αὖ οὕτως μεῖζον νομιστέον τῇ ποσοῦ μετρήσει, ἐπεὶ οὐδ' ἐπὶ τῆς ψυχῆς· οὕτω τὸ μέγα καὶ τὸ μεῖζον τοῦ σώματος. Μαρτυρεῖ δὲ τῷ μεγάλῳ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ μείζονος τοῦ ὄγκου

Dunque, anche le anime? Sì, anche le anime, poiché ciò che fu detto «divisibile nei corpi»[293], è tuttavia indivisibile per sua natura; i corpi invece sono estesi e l'essenza di anima è presente in essi: o meglio, sono i corpi *[30]* che vengono generati in essa; e poiché quell'essenza si manifesta in ogni loro parte sino al limite della loro divisibilità, essa fu considerata «divisibile». In realtà, che essa non sia suddivisa nelle parti del corpo, ma sia intera da per tutto lo rende manifesto l'unità e l'effettiva indivisibilità della sua natura.

Perciò l'unità dell'anima *[35]* non esclude la molteplicità delle anime, così come l'Essere non esclude gli esseri, né la molteplicità del mondo intelligibile è in contrasto con l'unità; né dobbiamo ammettere la molteplicità delle anime per riempire di vita i corpi, e nemmeno dobbiamo credere che la molteplicità delle anime sia dovuta all'estensione corporea; invece, anche prima dei corpi, esistono sia molte anime, sia l'Anima unica. *[40]* Le molte anime esistono già nel loro complesso, ed esistono in atto, non in potenza, singolarmente, poiché l'Anima unica e universale non impedisce che le molte anime esistano in essa, né le molte sono d'impedimento all'Unica. Esse infatti sono distinte senza essere separate e sono presenti l'una all'altra senza essere estranee, poiché non sono delimitate da confini, come non lo sono le molte scienze nell'unica Anima, *[45]* la quale tutte le ha in sé. Ecco perché una tale natura è infinita.

5. *[L'Anima inesauribile e la massa dell'universo corporeo]*

La sua grandezza consiste in questo, non nella sua massa; e questa è cosa piccola che va verso il nulla qualora le si tolga via via qualche cosa. Ma lassù non c'è nulla da sottrarre e, se anche tu sottraessi, l'Anima non diminuirebbe. Ma se essa non diminuisce, perché temere che si separi da qualche cosa? *[5]* Come potrà separarsene[294] se non diminuisce, ed è anzi una natura eterna che non diviene? Se divenisse, essa andrebbe sino al punto dove potrebbe andare; ma essa contiene l'universo, anzi è essa stessa l'universo ed è molto più grande della natura corporea: *[10]* perciò si ha ragione di pensare che essa dia poco di sé all'universo, cioè gli dia quel tanto che l'universo può ricevere da essa. E non bisogna dire che l'Anima sia minore dell'universo e, avendola considerata inferiore di massa, rimanere sfiduciati come se fosse impossibile che il minore si estenda su ciò che è più grande di lui. Non dobbiamo affatto dire che l'Anima è minore, né dobbiamo commisurare una massa con ciò che non ha massa: *[15]* sarebbe come dire che la medicina è minore del corpo del medico. E se l'Anima è più grande, non dobbiamo pensare che essa sia tale per quantità, poiché la grandezza dell'anima non va intesa come la grandezza del corpo.

La prova della grandezza dell'Anima si ha nel fatto che, quando la

γινομένου *[20]* φθάνειν ἐπὶ πᾶν αὐτοῦ τὴν αὐτὴν ψυχήν, ἢ ἐπ' ἐλάττονος ὄγκου ἦν. Γελοῖον γὰρ πολλαχῇ, εἴ τις προσθείη καὶ τῇ ψυχῇ ὄγκον.

6. Τί οὖν οὐ καὶ ἐπ' ἄλλο σῶμα ἔρχεται; Ἢ ὅτι ἐκεῖνο δεῖ, εἰ δύναται, προσελθεῖν, τὸ δὲ προσεληλυθὸς καὶ δεξάμενον ἔχει. Τί οὖν; Τὸ ἄλλο σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχει ἔχον καὶ αὐτὸ ἣν ἔχει ψυχήν; Τί γὰρ διαφέρει; Ἢ *[5]* καὶ ταῖς προσθήκαις. Εἶτα πῶς ἐν ποδὶ καὶ χειρὶ τὴν αὐτήν, τὴν δὲ ἐν τῷδε τῷ μέρει τοῦ παντὸς οὐ τὴν αὐτὴν τῇ ἐν τῷδε; Εἰ δὲ αἱ αἰσθήσεις διάφοροι, καὶ τὰ πάθη τὰ συμπίπτοντα διάφορα λεκτέον εἶναι. Ἄλλα οὖν ἐστι τὰ κρινόμενα, οὐ τὸ κρῖνον· ὁ δὲ κρίνων ὁ αὐτὸς δικαστὴς ἐν ἄλλοις *[10]* καὶ ἄλλοις πάθεσι γινόμενος· καίτοι οὐχ ὁ πάσχων αὐτός, ἀλλ' ἡ σώματος τοιοῦδε φύσις· καὶ ἔστιν οἷον εἰ αὐτὸς ἡμῶν καὶ ἡδονὴν κρίνει τὴν περὶ τὸν δάκτυλον καὶ ἀλγηδόνα τὴν περὶ τὴν κεφαλήν. Διὰ τί οὖν οὐ συναισθάνεται ἡ ἑτέρα τὸ τῆς ἑτέρας κρίμα; Ἢ ὅτι κρίσις ἐστίν, ἀλλ' οὐ *[15]* πάθος. Εἶτα οὐδ' αὐτὴ ἡ κρίνασα «κέκρικα» λέγει, ἀλλ' ἔκρινε μόνον· ἐπεὶ οὐδὲ παρ' ἡμῖν ἡ ὄψις τῇ ἀκοῇ λέγει, καίτοι ἔκριναν ἄμφω, ἀλλὰ ὁ λογισμὸς ἐπ' ἀμφοῖν· τοῦτο δὲ ἕτερον ἀμφοῖν. Πολλαχῇ δὲ καὶ ὁ λογισμὸς εἶδε τὸ ἐν ἑτέρῳ κρίμα καὶ σύνεσιν ἔσχεν ἑτέρου πάθους. Εἴρηται δὲ περὶ *[20]* τούτου καὶ ἐν ἄλλοις.

7. Ἀλλὰ πάλιν λέγωμεν πῶς ἐπὶ πάντα ἐστὶ τὸ αὐτό· τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι πῶς ἕκαστον τῶν πολλῶν τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἄμοιρον τοῦ αὐτοῦ πολλαχῇ κείμενον. Οὐ γὰρ ἐκεῖνο ὀρθῶς ἔχει ἐκ τῶν εἰρημένων μερίζειν εἰς τὰ *[5]* πολλά, ἀλλὰ τὰ πολλὰ μεμερισμένα εἰς τὸ ἓν μᾶλλον ἀνάγειν, κἀκεῖνο οὐκ ἐληλυθέναι πρὸς ταῦτα, ἀλλὰ ταῦτα ὅτι διέρριπται παρεσχηκέναι δόξαν ἡμῖν κατὰ ταῦτα κἀκεῖνο διειλῆφθαι, οἷον εἴ τις τὸ κρατοῦν καὶ συνέχον εἰς ἴσα τῷ κρατουμένῳ διαιροῖ. Καίτοι κρατοῖ ἂν καὶ χεὶρ *[10]* σῶμα ὅλον καὶ ξύλον πολύπηχυ καὶ ἄλλο τι, καὶ ἐπὶ πᾶν μὲν τὸ κρατοῦν, οὐ διείληπται δὲ ὅμως εἰς ἴσα τῷ κρατουμένῳ ἐν τῇ χειρί, καθόσον ἐφάπτεται εἰς τοσοῦτον περιγραφομένης, ὡς δοκεῖ, τῆς δυνάμεως, ἀλλ' ὅμως τῆς χειρὸς ὁριζομένης τῷ αὐτῆς ποσῷ,

massa si fa più grande, *[20]* la medesima Anima che le dava vita si estende su tutta la massa. È ridicolo infatti per molte ragioni attribuire una massa anche all'Anima.

6. *[Giudizio e impressione nell'anima]*

Perché dunque essa non penetra in un altro corpo?
È quest'altro corpo che deve, se può, avvicinarsi all'anima; avvicinandosi, esso la riceve e la possiede.
Ma perché allora quest'altro corpo viene ad avere la stessa anima, se possiede già l'anima che ha? Che differenza c'è? *[5]* Forse per l'aggiunta dei corpi. E poi, come mai nel piede e nella mano l'anima è la stessa, mentre l'anima che è in questa parte dell'universo non è identica a quella che è in un'altra? Se le sensazioni sono diverse, è giusto ritenere diverse anche le impressioni corrispondenti. Sono differenti le cose che vengono giudicate, non colui che giudica; il giudicante rimane sempre lo stesso giudice *[10]* di passioni che mutano continuamente. Certo, non è lui il soggetto delle passioni, ma la natura del corpo singolo: è come se, in noi, lo stesso principio giudichi nello stesso tempo una sensazione piacevole nel dito e una dolorosa nella testa. Perché un'anima non ha coscienza del giudizio espresso dall'altra? Perché è un giudizio e non *[15]* una impressione; e poi, l'anima che ha giudicato non dice che ha giudicato: giudica soltanto. Anche in noi, infatti, la vista non parla con l'udito, benché abbiano giudicato ambedue; al di sopra è la ragione, ma questa è diversa dall'una e dall'altro. Spesso, però, la ragione viene a conoscere il giudizio di un altro e diventa consapevole dell'impressione altrui. Ma di questo abbiamo parlato *[20]* anche in un'altra occasione[295].

7. *[L'identico si effonde su tutte le cose: la luce]*

Ma domandiamoci ancora una volta come il medesimo essere si estenda su tutte le cose; che è come chiedersi come i molti esseri sensibili, pur trovandosi in molti luoghi, possano partecipare dello stesso essere[296]. Dopo quello che abbiamo detto, non è giusto dividere quell'essere *[5]* in molte parti, ma è meglio ricondurre all'unità quelle parti divise; quell'essere non è disceso a queste, sono invece queste parti, smembrate come sono, che ci fanno pensare che anch'esso sia spezzato al modo di queste, come se si volesse dividere la forza dominante e contenente in parti eguali alla cosa dominata. Anche la mano può sostenere *[10]* un corpo intero e una pertica lunga molte braccia e qualcos'altro ancora; la sua forza si estende allora a tutto questo, e tuttavia essa non si suddivide in tante parti quante sono le cose sostenute dalla mano; e benché la potenza della mano arrivi fin dove raggiunge l'oggetto, è evidente che la mano trova i suoi limiti nella sua

οὐ τῷ τοῦ αἰωρουμένου *[15]* καὶ κρατουμένου σώματος. Καὶ εἰ προσθείης δὲ τῷ κρατουμένῳ σώματι μῆκος ἄλλο καὶ δύναιτο ἡ χεὶρ φέρειν, ἡ δύναμις κἀκεῖνο κρατεῖ οὐ διαληφθεῖσα εἰς τοσαῦτα μέρη, ὅσα τὸ σῶμα ἔχει. Τί οὖν, εἴ τις τὸν ὄγκον τὸν σωματικὸν τῆς χειρὸς ὑποθεῖτο ἀφῃρῆσθαι, καταλείποι δὲ τὴν *[20]* δύναμιν τὴν αὐτὴν τὴν ἀνέχουσαν καὶ πρότερον αὐτό, τὴν πρόσθεν ἐν τῇ χειρὶ οὖσαν; Ἆρ' οὐκ ἂν ἡ αὐτὴ ἀμέριστος οὖσα ἐν παντὶ ὡσαύτως κατὰ πᾶν μέρος εἴη; Εἰ δὲ δὴ φωτεινὸν μικρὸν ὄγκον οἷον κέντρον ποιησάμενος μεῖζόν τι περιθείης σφαιρικὸν σῶμα διαφανές, ὥστε τὸ φῶς τοῦ *[25]* ἔνδον ἐν παντὶ τῷ περιέχοντι φαίνειν, οὐκ οὔσης ἄλλοθεν αὐγῆς τῷ ἔξωθεν ὄγκῳ, ἆρ' οὐκ ἐκεῖνο τὸ ἔνδον φήσομεν αὐτὸ μηδὲν παθόν, ἀλλὰ μένον ἐπὶ πάντα τὸν ἔξωθεν ὄγκον ἐληλυθέναι, καὶ τὸ ἐκεῖ ἐνορώμενον ἐν τῷ μικρῷ ὄγκῳ φῶς κατειληφέναι τὸ ἔξω; Ἐπειδὴ τοίνυν οὐ παρὰ *[30]* τοῦ ὄγκου τοῦ σωματικοῦ τοῦ μικροῦ ἐκείνου ἦν τὸ φῶς – οὐ γὰρ ᾗ σῶμα ἦν εἶχε τὸ φῶς, ἀλλ' ᾗ φωτεινὸν σῶμα, ἑτέρᾳ δυνάμει, οὐ σωματικῇ οὔσῃ – φέρε, εἴ τις τὸν ὄγκον τοῦ σώματος ὑφέλοι, τηροῖ δὲ τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν, ἆρ' ἂν ἔτι εἴποις που εἶναι τὸ φῶς, ἢ ἐπίσης ἂν εἴη *[35]* καθ' ὅλην τε τὴν ἔξω σφαῖραν; Οὐκέτι δὲ οὐδ' ἀπερείσῃ τῇ διανοίᾳ ὅπου πρότερον ἦν κείμενον, καὶ οὔτε ἔτι ἐρεῖς ὅθεν οὔτε ὅπῃ, ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου ἄπορος ἔσῃ ἐν θαύματι ποιούμενος, ἅμα δὲ ὡδὶ τοῦ σφαιρικοῦ σώματος ἀτενίσας εἴσῃ τὸ φῶς καὶ ὡδὶ αὐτός. Ἐπεὶ καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου *[40]* ἔχεις μὲν εἰπεῖν ὅθεν τὸ φῶς ἐπιλάμπει κατὰ πάντα τὸν ἀέρα εἰς τὸ σῶμα τοῦ ἡλίου βλέπων, τὸ δὲ αὐτὸ ὅμως ὁρᾷς φῶς πανταχοῦ οὐδὲ τοῦτο μεμερισμένον. Δηλοῦσι δὲ αἱ ἀποτομαὶ ἐπὶ θάτερα ἢ ὅθεν ἐλήλυθεν οὐ διδοῦσαι εἶναι οὐδὲ μερίζουσαι. Καὶ δὴ τοίνυν εἰ δύναμις μόνον ὁ ἥλιος ἦν *[45]* σώματος χωρὶς οὖσα καὶ φῶς παρεῖχεν, οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ἤρξατο οὐδ' ἂν εἶπες ὅθεν, ἀλλ' ἦν ἂν τὸ φῶς πανταχοῦ ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν οὐκ ἀρξάμενον οὐδ' ἀρχήν ποθεν ἔχον.

8. Τὸ μὲν οὖν φῶς, ἐπειδὴ σώματός ἐστιν, ὅθεν ἐλήλυθεν εἰπεῖν ἔχεις ἔχων εἰπεῖν τὸ σῶμα ὅπου ἐστίν, ἄυλον δὲ εἴ τί ἐστι καὶ δεῖται οὐδὲν σώματος πρότερον ὂν τῇ φύσει παντὸς σώματος, ἱδρυμένον αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, μᾶλλον *[5]* δὲ οὐδὲ ἱδρύσεως δεόμενον

stessa quantità, non nella quantità del corpo che viene sollevato *[15]* e sostenuto dalla mano. E poi, se si aggiungesse alla pertica un altro corpo e la mano potesse portare anche quello, la sua forza allora si estenderà al nuovo peso senza essere divisa in tante parti quante sono quelle del corpo.

E se poi immaginassimo soppressa la massa corporea della mano e lasciassimo sussistere *[20]* la forza che prima reggeva la sua stessa massa e tutto il resto, cioè quella forza che prima era nella mano? Forse che essa, indivisa com'è, non è identica nel tutto come in ogni parte?

Se immagini come centro una piccola massa luminosa e poni intorno ad essa un corpo più grande, sferico e trasparente, in modo che la luce *[25]* che v'è dentro si diffonda in tutta la sfera, senza che nessun altra luce dall'esterno la illumini, dobbiamo riconoscere che quel punto interno non è soggetto ad alcuna affezione ma si diffonde su tutta la massa esterna rimanendo immobile, e che la luce che si vede brillare in quella piccola massa si è diffusa in tutta la sfera esterna. Ora, *[30]* questa luce non deriva da quella piccola massa corporea: questa massa non possiede la luce in quanto è corpo, ma in quanto è corpo luminoso, cioè in virtù di un'altra potenza che non è corporea; se supponi che uno sopprima la massa corporea e conservi la potenza della luce, dirai ancora che la luce sia in un certo punto, o non piuttosto egualmente *[35]* ripartita dentro e in tutta la sfera esterna?

Non potrai certamente appoggiarti col tuo pensiero sul punto dove prima si trovava la luce, e nemmeno saprai dire donde essa venga e dove vada; ti troverai anzi nell'incertezza e ti sentirai dentro al miracolo; ma se rivolgi qua e là il tuo sguardo sul corpo sferico, saprai tu stesso che la luce è là.

Anche nei riguardi del sole, *[40]* tu puoi dire donde la sua luce si diffonda nell'aria: basta che tu ti rivolga verso il corpo del sole; eppure tu vedi la stessa luce in ogni luogo e la vedi indivisa. Ne sono la prova i corpi che la intercettano, i quali non la lasciano passare dalla parte opposta a quella donde essa viene, e tuttavia non la dividono. Perciò, se il sole, invece di essere un corpo, fosse soltanto una potenza *[45]* separata dal corpo e producesse così la luce, essa non avrebbe qui la sua origine e tu non potresti dire donde essa venga; la luce sarebbe, una e identica, da per tutto e non avrebbe mai avuto né mai avrebbe origine.

8. *[La partecipazione dell'Intelligibile]*

Quanto alla luce, poiché essa appartiene a un corpo, tu puoi dire donde venga in quanto puoi dire dov'è questo corpo; ma ciò che è immateriale e non ha bisogno di corpo, poiché esiste per natura prima di qualsiasi corpo e si fonda da sé in se stesso, anzi *[5]* non ha nemmeno bisogno di un fondamento, ciò che possiede una tale natura e non ha un

οὐδὲν τῆς τοιαύτης, τοῦτο δὴ τὸ τοιαύτην ἔχον φύσιν οὐκ ἔχον ἀρχὴν ὅθεν ὁρμηθείη οὔτε ἔκ τινος τόπου οὔτε τινὸς ὂν σώματος, πῶς αὐτοῦ τὸ μὲν ὡδὶ φήσεις, τὸ δὲ ὡδί; Ἤδη γὰρ ἂν καὶ τὸ ὅθεν ὡρμήθη ἔχοι καὶ τό τινος εἶναι. Λείπεται τοίνυν εἰπεῖν *[10]* ὡς, εἴ τι αὐτοῦ μεταλαμβάνει, τῇ τοῦ ὅλου δυνάμει μεταλαμβάνειν αὐτοῦ πάσχοντος μηδὲν μήτ' οὖν ἄλλο τι μήτε μεμερισμένου. Τῷ μὲν γὰρ σῶμα ἔχοντι τὸ πάσχειν κἂν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν γένοιτο, καὶ ταύτῃ παθητὸν ἂν λέγοιτο καὶ μεριστόν, ἐπειδὴ σώματός ἐστί τι οἷον πάθος *[15]* ἢ εἶδος· ὃ δέ ἐστι μηδενὸς σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐθέλει αὐτοῦ εἶναι, ἀνάγκη τοῦτο τά τε ἄλλα πάθη τοῦ σώματος μηδαμῶς αὐτὸ πάσχειν μερίζεσθαί τε οὐχ οἷόν τε· σώματος γὰρ καὶ τοῦτο καὶ πρώτως πάθος καὶ ᾗ σῶμα. Εἰ δὴ ᾗ σῶμα τὸ μεριστόν, ᾗ μὴ σῶμα τὸ ἀμέριστον. Πῶς γὰρ *[20]* καὶ μερίσεις οὐκ ἔχον μέγεθος; Εἰ οὖν οὐκ ἔχοντος μέγεθος τὸ ἔχον τὸ μέγεθος ἀμηγέπῃ μεταλαμβάνει, οὐ μεριζομένου αὐτοῦ ἂν μεταλαμβάνοι· ἢ μέγεθος αὖ ἕξει[a] πάλιν. Ὅταν οὖν ἐν πολλοῖς λέγῃς, οὐκ αὐτὸ πολλὰ γενόμενον λέγεις, ἀλλὰ τῶν πολλῶν τὸ πάθος περιάπτεις τῷ ἑνὶ ἐκείνῳ ἐν *[25]* πολλοῖς αὐτὸ ἅμα ὁρῶν. Τὸ δὲ «*ἐν αὐτοῖς*» οὕτω ληπτέον ὡς οὐκ αὐτῶν γενόμενον ἑκάστου οὐδ' αὖ τοῦ παντός, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν αὐτοῦ εἶναι καὶ αὐτὸ εἶναι, αὐτὸ δὲ ὂν οὐκ ἀπολείπεσθαι ἑαυτοῦ. Οὐδ' αὖ τοσοῦτον, ὅσον τὸ πᾶν αἰσθητόν, οὐδ' εἴ τι μέρος τοῦ παντός· ὅλως γὰρ οὐδὲ *[30]* ποσόν· πῶς ἂν οὖν τοσοῦτον; Σώματι μὲν γὰρ «τοσοῦτον», τῷ δὲ μὴ σώματι, ἀλλ' ἑτέρας ὄντι φύσεως, οὐδαμῇ δεῖ προσάπτειν «τοσοῦτον», ὅπου μηδὲ τὸ τοιοῦτον· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ποῦ· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἐνταῦθα καὶ ἐνταῦθα· ἤδη γὰρ ἂν πολλάκις «ποῦ» εἴη. Εἰ τοίνυν ὁ *[35]* μερισμὸς τοῖς τόποις, ὅταν τὸ μέν τι αὐτοῦ ὡδί, τὸ δὲ ὡδί, ὅτῳ τὸ ὡδὶ μὴ ὑπάρχει, πῶς ἂν τὸ μερίζεσθαι ἔχοι; Ἀμέριστον ἄρα δεῖ αὐτὸ σὺν αὐτῷ εἶναι, κἂν τὰ πολλὰ αὐτοῦ ἐφιέμενα τυγχάνῃ. Εἰ οὖν τὰ πολλὰ ἐφίεται αὐτοῦ, δῆλον ὅτι ὅλου ἐφίεται αὐτοῦ· ὥστε εἰ καὶ δύναται *[40]* μεταλαβεῖν, ὅλου ἂν αὐτοῦ καθόσον δύναται μεταλαμβάνοι. Δεῖ οὖν τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτοῦ οὕτως ἔχειν αὐτοῦ, ὡς οὐ μετέλαβε, μὴ ἰδίου αὐτῶν ὄντος· οὕτως γὰρ ἂν μένοι αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον καὶ ἐν οἷς ὁρᾶται ὅλον. Εἰ γὰρ μὴ ὅλον, οὐκ αὐτό, οὐδ' αὖ οὗ ἐφίενται ἡ μετάληψις ἔσται, *[45]* ἀλλὰ ἄλλου, οὗ ἡ ἔφεσις οὐκ ἦν.

principio da cui possa derivare, né proviene da nessun luogo né appartiene a nessun corpo, come potrai dire che abbia le sue parti in luoghi diversi? Se fosse così, esso avrebbe già un punto di partenza e sarebbe inerente a un soggetto.

Perciò resta da dire *[10]* soltanto che, se un essere partecipa di Lui, partecipa, per la potenza del Tutto, di questo Tutto, senza che esso ne patisca affatto, sia che rimanga diviso, sia per altra ragione. A un essere che abbia un corpo può accadere, sia pure accidentalmente, di patire, e perciò lo si può dire passibile e divisibile, poiché a un corpo appartiene una passione *[15]* o una forma; ma un essere che non abbia nessun corpo e al quale un corpo vorrebbe appartenere, non solo non può affatto sottostare alle affezioni corporee ma nemmeno può essere diviso; anche la divisibilità infatti è un'affezione originaria del corpo in quanto corpo. Perciò, se la divisibilità appartiene al corpo, l'indivisibilità appartiene al non-corpo. Come *[20]* potresti dividerlo se non ha grandezza? Se dunque ciò che ha grandezza partecipa, in qualche modo, di ciò che non ha grandezza, esso ne partecipa senza che questo si divida; altrimenti, anche questo avrebbe una sua grandezza.

Perciò quando tu dici «uno in molti», tu non intendi dire che esso sia diventato molteplice, ma attribuisci a quell'uno la maniera d'essere dei molti, *[25]* poiché vedi nello stesso tempo l'uno nei molti. Bisogna però intendere «uno nei molti» non come se esso appartenga ai molti né singolarmente né nel loro insieme; quell'uno, invece, appartiene soltanto a se stesso ed è se stesso e non si abbandona mai.

E nemmeno si può dire che questo uno sia grande come l'universo sensibile o sia una parte dell'universo, poiché esso non è affatto *[30]* una quantità: come potrebbe essere una certa quantità? Al corpo appartiene sì una certa quantità, ma al non-corpo, che è di altra natura, non appartiene affatto una certa quantità, poiché nemmeno gli appartiene una certa «qualità» e perciò nemmeno un «dove» e neppure il «qui» e il «lì»: questo infatti sarebbe sempre un «dove». Se dunque *[35]* la divisione è relativa ai singoli luoghi, poiché una parte è qui e un'altra lì, come potrebbe l'Essere, al quale non spetta il «qui», sottostare alla divisione? Esso perciò deve rimanere indivisibile con se stesso, anche se molte cose possono tendere a Lui; e se molte cose tendono a Lui, è chiaro che tendono a Lui nella sua totalità; e se possono *[40]* partecipare di Lui, parteciperanno della sua totalità secondo le loro possibilità.

Le cose che partecipano di Lui ne partecipano dunque come se non ne partecipassero, poiché Egli non appartiene in proprio a nessuna di esse; solo così Egli può restare tutto in se stesso ed essere tutt'intero nelle cose in cui appare. Se non fosse intero, non sarebbe in sé, né le cose parteciperebbero di Colui al quale aspirano, *[45]* ma di altra cosa per la quale non c'è nessun desiderio.

9. Καὶ γὰρ εἰ τὸ μέρος τὸ γενόμενον ἐν ἑκάστῳ ὅλον ἦν καὶ αὐτὸ ἕκαστον οἷον τὸ πρῶτον – ἀποτετμημένον ἀεὶ ἕκαστον – πολλὰ τὰ πρῶτα καὶ ἕκαστον πρῶτον. Εἶτα ταῦτα τὰ πολλὰ πρῶτα τί ἂν εἴη τὸ διεῖργον, ὥστε μὴ ἓν ὁμοῦ [5] πάντα εἶναι; Οὐ γὰρ δὴ τὰ σώματα αὐτῶν· οὐ γὰρ τῶν σωμάτων οἷόν τε ἦν εἴδη αὐτὰ εἶναι, εἴπερ ὅμοια καὶ ταῦτα ἐκείνῳ τῷ πρώτῳ ἀφ' οὗ. Εἰ δὲ δυνάμεις αὐτοῦ τὰ λεγόμενα μέρη τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς, πρῶτον μὲν οὐκέτι ὅλον ἕκαστον· ἔπειτα πῶς ἦλθον ἀποτμηθεῖσαι καὶ καταλείπουσαι; [10] Εἰ γὰρ δὴ καὶ κατέλιπον, δηλονότι κατέλιπόν που ἰοῦσαι. Εἶτα πότερα ἔτι εἰσὶν ἐν αὐτῷ αἱ δυνάμεις αἱ ἐνταῦθα ἐν τῷ αἰσθητῷ γεγενημέναι ἢ οὔ; Εἰ μὲν γὰρ μή εἰσιν, ἄτοπον ἐλαττωθῆναι ἐκεῖνο καὶ ἀδύναμον γεγονέναι ἐστερημένον ὧν πρότερον εἶχε δυνάμεων, χωρίς τε τὰς [15] δυνάμεις εἶναι τῶν οὐσιῶν ἑαυτῶν πῶς ἂν οἷόν τε ἢ ἀποτετμημένας; Εἰ δ' ἐν ἐκείνῳ τέ εἰσι καὶ ἄλλοθι, ἢ ὅλαι ἢ μέρη αὐτῶν ἐνταῦθα ἔσονται. Ἀλλ' εἰ μέρη, κἀκεῖ τὰ λοιπὰ μέρη. Εἰ δὲ ὅλαι, ἤτοι αἵπερ ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα οὐ μεμερισμέναι, καὶ πάλιν αὖ ἔσται τὸ αὐτὸ πανταχοῦ οὐ [20] μεμερισμένον· ἢ πολλὰ γενόμενον ὅλον ἕκαστον αἱ δυνάμεις καὶ ὅμοιαι ἀλλήλαις, ὥστε καὶ μετὰ τῆς οὐσίας ἑκάστης ἡ δύναμις· ἢ μία μόνον ἔσται ἡ συνοῦσα τῇ οὐσίᾳ, αἱ δ' ἄλλαι δυνάμεις μόνον· καίτοι οὐχ οἷόν τε, ὥσπερ οὐσίαν ἄνευ δυνάμεως, οὕτως οὐδὲ δύναμιν ἄνευ οὐσίας. Ἡ γὰρ δύναμις [25] ἐκεῖ ὑπόστασις καὶ οὐσία ἢ μεῖζον οὐσίας. Εἰ δ' ἕτεραι ὡς ἐλάττους καὶ ἀμυδραὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου, οἱονεὶ φῶς ἐκ φωτὸς ἀμυδρὸν ἐκ φανοτέρου, καὶ δὴ καὶ οὐσίαι συνοῦσαι ταῖς δυνάμεσι ταύταις, ἵνα μὴ γίνηται ἄνευ οὐσίας δύναμις, πρῶτον μὲν καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων δυνάμεων ἀναγκαῖον [30] ὁμοειδῶν πάντως πρὸς ἀλλήλας γινομένων ἢ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ συγχωρεῖν εἶναι, ἢ καί, εἰ μὴ πανταχοῦ, ἀλλ' οὖν πανταχῇ ἅμα τὴν αὐτὴν ὅλην, οὐ μεμερισμένην, οἷον ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι· εἰ δὲ τοῦτο, διὰ τί οὐκ ἐν παντὶ τῷ ὅλῳ; Εἰ δὲ μεμερίσθαι[a] ἑκάστην εἰς ἄπειρον, καὶ [35] οὐκέτι οὐδ' αὐτῇ ὅλη, ἀλλὰ τῷ μερισμῷ ἔσται ἀδυναμία. Ἔπειτα ἄλλη κατ' ἄλλο οὖσα οὐ καταλείψει συναίσθησιν. Ἔπειτα δέ, [εἰ] καθάπερ τὸ ἴνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἐστιν οὐκέτ' ἂν εἴη, καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρ' ἄλλου τὴν ὑπόστασιν [40] ἔχον ἴνδαλμα ὂν ἐκείνου οὐχ οἷόν τε ἀποτέμνοντα ἐν

9. *[La processione ipostatica: la luce]*

Se la parte che si realizza nel singolo fosse un tutto e ogni singolo fosse come il Primo, il singolo, dopo molte divisioni, diventerebbe molti primi e ognuno sarebbe un primo[297]. E poi, che cosa potrebbe impedire che tutti questi primi formino tutt'insieme un'unità? *[5]* Non i loro corpi, certamente, poiché non è possibile che essi siano forme dei corpi, dal momento che anch'essi sono simili a quel Primo, dal quale derivano. Ma se le parti di cui parliamo, che sono nei molti, sono sue potenze, anzitutto ogni singola cosa non è più un tutto; e poi, come esse vennero qui dopo esserne state separate e averlo abbandonato? *[10]* Del resto, se lo abbandonarono, è chiaro che lo abbandonarono per andare altrove.

E poi, queste forze, una volta entrate quaggiù nel mondo sensibile, sono ancora in Lui o no? Se non ci sono, è assurdo che Egli sia diventato minore e impotente, essendo stato privato delle forze che aveva prima; ma come sarebbe possibile che le potenze, *[15]* separate dalle loro essenze, esistano in sé e per sé? E se esistono in Lui e altrove, devono esistere qui o come totalità o come parti delle cose. Se sono parti, le altre parti saranno anche lassù; se sono totalità, allora quelle stesse di lassù saranno, indivise, anche quaggiù, e allora avremo nuovamente lo stesso essere indiviso in ogni luogo; *[20]* oppure le forze sono, una per una, un tutto diventato molteplice e simili fra loro a tal punto che, insieme con le singole essenze, esisterà soltanto quell'unica potenza che si accompagna alle essenze, mentre le altre rimarranno mere potenze.

Eppure, come è impossibile una sostanza senza potenza, così è impossibile una potenza senza sostanza, poiché, *[25]* lassù, la potenza è ipostasi e sostanza, o una cosa superiore alla sostanza. Ma se le potenze derivate dall'Essere superiore sono differenti e diventano inferiori e più oscure, come una luce che, emanando da un'altra luce, si affievolisce; e se a queste potenze si aggiungono delle sostanze affinché nessuna potenza sia priva di sostanza, anzitutto è necessario che di queste potenze *[30]* – essendo esse tutte eguali fra loro e della stessa specie – ce ne sia una identica da per tutto, oppure che sia, se non da per tutto, una e identica ogni volta nella sua totalità, e indivisa, qualora si trovi in un solo e identico corpo. Ma se è così, perché non sarà così in tutto l'universo? Se ogni anima fosse divisibile all'infinito, *[35]* non potrebbe esistere più nella sua totalità, ma, dividendosi, diverrebbe impotente. E inoltre, se ogni parte avesse una sua potenza distinta, non ci sarebbe più una coscienza comune.

E poi, come l'immagine di una cosa – simile a una luce che vada affievolendosi –, qualora sia separata dall'oggetto di cui è immagine, non esiste più; e come, in generale, tutto ciò che riceve da altri la propria esistenza, *[40]* in quanto ne è l'immagine, non può più conservarsi

ὑποστάσει ποιεῖν εἶναι, οὐδ' ἂν αἱ δυνάμεις αὗται αἱ ἀπ' ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτετμημέναι ἂν ἐκείνου εἶεν. Εἰ δὲ τοῦτο, οὗ εἰσιν αὗται, κἀκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένοντο ἐκεῖ ἅμα ἔσται, ὥστε πανταχοῦ ἅμα πάλιν αὐτὸ οὐ μεμερισμένον *[45]* ὅλον ἔσται.

10. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς οὐκ ἀνάγκη τὸ εἴδωλόν του συνηρτῆσθαι τῷ ἀρχετύπῳ – ἔστι γὰρ καὶ εἰκόνα εἶναι ἀπόντος τοῦ ἀρχετύπου, ἀφ' οὗ ἡ εἰκών, καὶ τοῦ πυρὸς ἀπελθόντος τὴν θερμότητα εἶναι ἐν τῷ θερμανθέντι – *[5]* πρῶτον μὲν ἐπὶ τοῦ ἀρχετύπου καὶ τῆς εἰκόνος, εἰ τὴν παρὰ τοῦ ζωγράφου εἰκόνα λέγοι τις, οὐ τὸ ἀρχέτυπον φήσομεν τὴν εἰκόνα πεποιηκέναι, ἀλλὰ τὸν ζωγράφον, οὐκ οὖσαν αὐτοῦ εἰκόνα οὐδ' εἰ αὐτόν τις γράφει· τὸ γὰρ γράφον ἦν οὐ τὸ σῶμα τοῦ ζωγράφου οὐδὲ τὸ εἶδος τὸ μεμιμημένον· *[10]* καὶ οὐ τὸν ζωγράφον, ἀλλὰ τὴν θέσιν τὴν οὑτωσὶ τῶν χρωμάτων λεκτέον ποιεῖν τὴν τοιαύτην εἰκόνα. Οὐδὲ κυρίως ἡ τῆς εἰκόνος καὶ τοῦ ἰνδάλματος ποίησις οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς – ἐνταῦθα ὑφίσταταί τε παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ *[15]* ἔστιν ἀφ' ἑαυτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γενόμενα εἶναι. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι. Τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πυρὸς λεγόμενον οὐκ εἰκόνα τὴν θερμότητα τοῦ πυρὸς λεκτέον εἶναι, εἰ μή τις λέγοι καὶ πῦρ ἐν τῇ θερμότητι εἶναι· εἰ γὰρ τοῦτο, *[20]* χωρὶς πυρὸς ποιήσει τὴν θερμότητα. Εἶτα κἂν εἰ μὴ αὐτίκα, ἀλλ' οὖν παύεται καὶ ψύχεται τὸ σῶμα τὸ θερμανθὲν ἀποστάντος τοῦ πυρός. Εἰ δὲ καὶ οὗτοι ταύτας τὰς δυνάμεις σβεννύοιεν, πρῶτον μὲν ἓν μόνον ἄφθαρτον φήσουσι, τὰς δὲ ψυχὰς καὶ τὸν νοῦν φθαρτὰ ποιήσουσιν. Εἶτα καὶ *[25]* οὐκ ἐκ ῥεούσης οὐσίας ῥέοντα τὰ ἐξ αὐτῆς ποιήσουσι. Καίτοι, εἰ μένοι ἱδρυθεὶς ἥλιος ὁπουοῦν, τὸ αὐτὸ φῶς ἂν παρέχοι τοῖς αὐτοῖς τόποις· εἰ δὲ λέγοι τις μὴ τὸ αὐτό, τούτῳ ἂν πιστῷτο τὸ τὸ σῶμα ῥεῖν τοῦ ἡλίου. Ἀλλ' ὅτι μὲν μὴ φθαρτὰ τὰ παρ' ἐκείνου, ἀθάνατοι δὲ καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ *[30]* νοῦς πᾶς, καὶ ἐν ἄλλοις διὰ πλειόνων εἴρηται.

11. Ἀλλὰ διὰ τί, εἴπερ ὅλον πανταχοῦ, οὐχ ὅλου πάντα μεταλαμβάνει τοῦ νοητοῦ; Πῶς δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐκεῖ, τὸ δὲ ἔτι

esistente qualora lo si separi da esso: così anche queste potenze che derivano dall'Essere superiore non esisterebbero più se ne venissero separate. Se è così, là dove esse sono, dev'essere nello stesso tempo anche Colui dal quale esse derivano: sicché, diremo ancora una volta, Egli dev'essere da per tutto e nello stesso tempo, indiviso *[45]* e tutt'intero.

10. *[Gli esseri che procedono dall'Uno sono incorruttibili]*

Qualcuno potrebbe obiettare: non è necessario che l'immagine dipenda dal modello; un ritratto può sussistere anche se l'originale, da cui dipende il ritratto, non c'è più; e in un oggetto riscaldato il calore dura anche dopo che il fuoco è stato allontanato. *[5]*

Rispondiamo anzitutto nei riguardi del modello e del ritratto; se parliamo di un ritratto eseguito da un pittore, non diremo che il modello abbia fatto il ritratto, ma il pittore, il quale non ha dipinto il proprio ritratto anche se dipinga se stesso. Infatti chi dipinge non è né il corpo del pittore né la forma imitata, *[10]* ma quella certa disposizione di colori in cui consiste il quadro. In realtà, la produzione di un ritratto o di altra immagine non assomiglia all'immagine che si forma nell'acqua, negli specchi o nelle ombre[298], dov'essa trae la sua esistenza dal modello e deriva da esso e non *[15]* può affatto esistere se ne viene allontanata. In questo modo dobbiamo riconoscere che le potenze più deboli derivano dalle potenze anteriori.

Riguardo poi al fuoco, dobbiamo rispondere che il calore non è un'immagine del fuoco, a meno che non si dica che nel calore c'è ancora del fuoco; se così fosse, *[20]* il calore si produrrebbe senza il fuoco. E poi, quando il fuoco si allontana, il corpo riscaldato cessa, anche se non subito, di riscaldarsi e si raffredda. Ma se costoro sostengono che tali potenze vadano estinguendosi, attribuiranno l'incorruttibilità soltanto all'Uno-Primo e faranno corruttibili le anime e l'Intelligenza. Costoro, poi, *[25]* faranno derivare le cose divenienti da una sostanza che non diviene; eppure, se il sole fosse fermo in un punto qualsiasi, diffonderebbe la stessa luce negli stessi luoghi; e se si dicesse che non è la stessa luce, dovremmo ammettere che anche il corpo del sole diviene. Ma noi abbiamo già dimostrato altrove[299], e con molti argomenti, che gli esseri che provengono dall'Uno sono indistruttibili e che le anime e *[30]* le intelligenze sono immortali.

11. *[L'Essere è vario, ma di una varietà semplice]*

Ma se l'Essere intelligibile è presente tutto in ogni luogo, perché tutte le cose non partecipano interamente di Lui? Perché esiste un essere di primo grado, un essere di secondo grado ed altri dopo di Lui?

δεύτερον καὶ μετ' ἐκεῖνο ἄλλα; Ἢ τὸ παρὸν ἐπιτηδειότητι τοῦ δεχομένου ‹παρ›εῖναι νομιστέον, *[5]* καὶ εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὂν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρεῖναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι, καὶ καθόσον δύναται κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόπῳ παρεῖναι, οἷον τῷ φωτὶ τὸ διαφανές, τῷ δὲ τεθολωμένῳ ἡ μετάληψις ἄλλως. Καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ *[10]* δυνάμει καὶ διαφοραῖς, οὐ τόποις. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὁμοῦ εἶναι τὰ διάφορα, οἷον ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ πάσας ἐπιστήμας μείζους τε καὶ ὑφιεμένας. Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ὀφθαλμὸς εἶδε τὸ χρῶμα, ἡ δὲ ὄσφρησις τὸ εὐῶδες, ἄλλη δὲ αἴσθησις ἄλλο, ὁμοῦ πάντων, ἀλλ' οὐ χωρὶς ὄντων. *[15]* Οὐκοῦν ἐκεῖνο ποικίλον καὶ πολύ; Ἢ τὸ ποικίλον ἁπλοῦν αὖ, καὶ τὰ πολλὰ ἕν. Λόγος γὰρ εἷς καὶ πολύς, καὶ πᾶν τὸ ὂν ἕν. Καὶ γὰρ τὸ ἕτερον ἑαυτῷ καὶ ἡ ἑτερότης αὐτοῦ. οὐ γὰρ δὴ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ τὸ ὂν δὲ τοῦ ἑνὸς οὐ κεχωρισμένου, καὶ ὅπου ἂν ᾖ τὸ ὄν, πάρεστιν αὐτῷ καὶ τὸ αὐτοῦ *[20]* ἕν, καὶ τὸ ἓν ὂν αὖ ἐφ' ἑαυτοῦ. Ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὄν. Ἄλλως δὲ τὰ αἰσθητὰ τοῖς νοητοῖς πάρεστιν, ὅσα πάρεστιν αὐτῶν καὶ οἷς πάρεισιν, ἄλλως τὰ νοητὰ αὐτοῖς· ἐπεὶ καὶ ἄλλως ψυχῇ σῶμα, ἄλλως ἐπιστήμη ψυχῇ καὶ ἐπιστήμη ἐπιστήμῃ ἐν τῷ αὐτῷ ἑκατέρα οὖσα· σῶμα δὲ *[25]* σώματι παρὰ ταῦτα ἑτέρως.

12. Ὥσπερ δὲ φωνῆς οὔσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ οὖς μὲν παρὸν ἐδέξατο καὶ ᾔσθετο, καὶ εἰ ἕτερον θείης μεταξὺ τῆς ἐρημίας, ἦλθε καὶ πρὸς αὐτὸ ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή, μᾶλλον δὲ τὸ οὖς ἦλθε πρὸς τὸν *[5]* λόγον, καὶ ὀφθαλμοὶ πολλοὶ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδον καὶ πάντες ἐπλήσθησαν τῆς θέας καίτοι ἐναφωρισμένου τοῦ θεάματος κειμένου, ὅτι ὁ μὲν ὀφθαλμός, ὁ δὲ οὖς ἦν, οὕτω τοι καὶ τὸ δυνάμενον ψυχὴν ἔχειν ἕξει καὶ ἄλλο αὖ καὶ ἕτερον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ. Ἦν δὲ ἡ φωνὴ πανταχοῦ τοῦ ἀέρος οὐ μία *[10]* μεμερισμένη, ἀλλὰ μία πανταχοῦ ὅλη· καὶ τὸ τῆς ὄψεως δέ, εἰ παθὼν ὁ ἀὴρ τὴν μορφὴν ἔχει, ἔχει οὐ μεμερισμένην· οὗ γὰρ ἂν ὄψις τεθῇ, ἔχει ἐκεῖ τὴν μορφήν. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐ πᾶσα δόξα συγχωρεῖ, εἰρήσθω δ' οὖν δι' ἐκεῖνο, ὅτι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς ἡ μετάληψις. Τὸ δὲ ἐπὶ τῆς φωνῆς *[15]* ἐναργέστερον, ὡς

È perché bisogna giudicarne la presenza secondo la capacità di chi è disposto ad accoglierlo. *[5]* L'Essere infatti è sempre presente a se stesso e non viene mai meno a se stesso, ma la cosa che è capace di essergli presente, gli è presente secondo le sue possibilità, non spazialmente, ma come un mezzo trasparente è presente alla luce, mentre la partecipazione di un corpo opaco è molto diversa[300].

Le cose di primo, secondo e terzo grado *[10]* si differenziano fra loro per potenza e diversità, non per luogo. Nulla infatti impedisce che questi esseri differenti siano in uno stesso punto come l'anima, l'Intelligenza e tutte le scienze superiori e inferiori. Poiché, in virtù di un'unica facoltà l'occhio vede il colore, l'olfatto sente l'odore e ogni altro senso percepisce il proprio oggetto, e tutto avviene nello stesso tempo e non separatamente. *[15]*

L'Essere dunque è vario e molteplice? Sì, ma di una varietà semplice e di una molteplicità unitaria. L'Essere infatti è forma una e molteplice e l'Essere universale è uno. Anche l'«altro» è in lui e l'alterità gli appartiene, poiché essa non appartiene al non-essere. L'Essere, poi, rientra nell'Uno che non è separato; ovunque sia l'essere, vicina gli è anche la sua *[20]* unità[301], e, d'altra parte, l'Essere in sé è uno, poiché presenza e distinzione possono coesistere.

Tuttavia le cose sensibili sono presenti agli esseri intelligibili in un certo modo (sempre che essi siano vicendevolmente presenti), e in un altro modo gli esseri intelligibili sono presenti l'uno all'altro; in un'altra maniera è presente il corpo all'anima, la scienza all'anima e la scienza alla scienza, quando sono ambedue in uno stesso soggetto; e ancor diversamente è presente un corpo *[25]* a un altro corpo.

12. *[L'esempio della voce e del sonno]*

Spesso, quando una voce corre per l'aria e nella voce una parola, un orecchio che sia lì presente la riceve e la intende; e se un altro orecchio si trovi lì nell'intervallo vuoto, la parola e il suono giungono anche ad esso, o meglio è l'orecchio che va *[5]* alla parola; allo stesso modo molti occhi vedono la stessa cosa e tutti sono pieni della stessa visione, benché l'oggetto si trovi in uno spazio diverso; e tutto ciò avviene perché l'uno è occhio e l'altro è orecchio; allo stesso modo, ogni essere capace di ricevere un'Anima la riceverà, e poi verranno altri ancora a ricevere dalla stessa fonte.

La voce è in ogni luogo nell'aria, è una *[10]* e indivisa, una e intera da per tutto. La vista, poi, poiché l'aria che riceve l'impressione della forma la conserva, è indivisa anch'essa; l'occhio infatti, ovunque si posti, s'impadronisce della forma. Questa, veramente, non è un'opinione accettata da tutti[302]; ma qui accogliamola per mostrare per suo mezzo come molte cose possano partecipare di una sola. Il suono invece *[15]*

ἐν παντὶ τῷ ἀέρι ὅλον τὸ εἶδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἂν ἤκουσε πᾶς τὸ αὐτὸ μὴ ἑκασταχοῦ ὅλου ὄντος τοῦ φωνηθέντος λόγου καὶ ἑκάστης ἀκοῆς τὸ πᾶν ὁμοίως δεδεγμένης. Εἰ δὲ μηδ' ἐνταῦθα ἡ ὅλη φωνὴ καθ' ὅλον τὸν ἀέρα παρατέταται, ὡς τόδε μὲν τὸ μέρος αὐτῆς τῷδε *[20]* τῷ μέρει συνεζεῦχθαι, τόδε δὲ τῷδε συμμεμερίσθαι, τί δεῖ ἀπιστεῖν, εἰ ψυχὴ μὴ μία τέταται συμμεριζομένη, ἀλλὰ πανταχοῦ οὗ ἂν παρῇ πάρεστι καὶ ἔστι πανταχοῦ τοῦ παντὸς οὐ μεμερισμένη; Καὶ γενομένη μὲν ἐν σώμασιν, ὡς ἂν γένοιτο, ἀνάλογον ἕξει τῇ ἤδη ἐν τῷ ἀέρι φωνηθείσῃ *[25]* φωνῇ, πρὸ δὲ τῶν σωμάτων τῷ φωνοῦντι καὶ φωνήσοντι· καίτοι καὶ γενομένη ἐν σώματι οὐδ' ὣς ἀπέστη τοῦ κατὰ τὸν φωνοῦντα εἶναι, ὅστις φωνῶν καὶ ἔχει τὴν φωνὴν καὶ δίδωσι. Τὰ μὲν οὖν τῆς φωνῆς ταὐτότητα μὲν οὐκ ἔχει τοῖς πρὸς ἃ εἴληπται, ἔχει δ' οὖν ὁμοιότητα κατά τι· τὰ *[30]* δὲ τῆς ψυχῆς ἅτε καὶ φύσεως ὄντα τῆς ἑτέρας δεῖ λαμβάνειν ὡς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὖ φανταζομένου. Καὶ αὖ ἦλθεν ἄλλο εἰς τὸ λαβεῖν ψυχὴν καὶ ἐξ ἀφανοῦς αὖ καὶ τοῦτο ἔχει, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις. Οὐδὲ γὰρ *[35]* οὕτω προητοίμαστο, ὥστε μέρος αὐτῆς ὡδὶ κείμενον εἰς τοῦτο ἐλθεῖν, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον ἥκειν ἦν ἐν παντὶ ἐν ἑαυτῷ καὶ ἔστιν ἐν ἑαυτῷ, καίτοι δοκοῦν ἐνταῦθα ἐλθεῖν. Πῶς γὰρ καὶ ἦλθεν; Εἰ οὖν μὴ ἦλθεν, ὤφθη δὲ νῦν παροῦσα καὶ παροῦσα οὐ τῷ ἀναμεῖναι τὸ μεταληψόμενον, δηλονότι *[40]* οὖσα ἐφ' ἑαυτῆς πάρεστι καὶ τούτῳ. Εἰ δ' οὖσα ἐφ' ἑαυτῆς τούτῳ πάρεστι, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν. Εἰ δὲ τοῦτο ἔξω ὂν τοῦ οὕτως ὄντος ἦλθε πρὸς τὸ οὕτως ὂν καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ, ἦν δὲ ὁ κόσμος ὁ τῆς ζωῆς ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ πᾶς δὴ ἦν ἐφ' ἑαυτοῦ οὐ διειλημμένος εἰς τὸν *[45]* ἑαυτοῦ ὄγκον – οὐδὲ γὰρ ὄγκος ἦν – καὶ τὸ ἐληλυθὸς δὲ οὐκ εἰς ὄγκον ἦλθε· μετέλαβεν ἄρα αὐτοῦ οὐ μέρους [ὅλου]· ἀλλὰ κἂν ἄλλο ἥκῃ εἰς τὸν τοιοῦτον κόσμον, ὅλου αὐτοῦ μεταλήψεται. Ὁμοίως ἄρα, εἰ λέγοιτο ἐκεῖνος ἐν τούτοις ὅλος, ἐν παντὶ ἑκάστῳ ἔσται. Καὶ πανταχοῦ ἄρα ὁ αὐτὸς εἷς *[50]* ἀριθμῷ οὐ μεμερισμένος, ἀλλ' ὅλος ἔσται.

13. Πόθεν οὖν ἡ ἔκτασις ἡ ἐπὶ πάντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ

mostra in modo ancor più evidente come la forma esista tutta in ogni parte dell'aria, perché non tutti udirebbero la stessa parola, se la parola pronunciata non esistesse intera in ogni punto dello spazio e se ogni orecchio non la ricevesse tutta allo stesso modo.

Ma se, anche quaggiù, la voce non si espande interamente per tutta l'aria in modo che una sua parte si congiunga *[20]* con una parte d'aria e, insieme, un'altra sua parte si suddivida con un'altra parte d'aria, perché dovremo sospettare che l'Anima si espanda nello spazio dividendosi con esso e non credere invece che essa, ovunque sia presente – ed essa è presente in tutto l'universo – è presente indivisa? L'Anima, una volta venuta nei corpi, comunque vi sia discesa, presenta una certa analogia con la voce che è risonata nell'aria; *[25]* prima di scendere nei corpi, l'Anima è simile a chi pronuncia o sta per pronunciare una parola (benché, anche quando si è unita a un corpo, essa non desista dal rassomigliare a uno che parla, il quale, mentre parla, possiede la propria voce e insieme la emette).

I caratteri del suono non sono affatto identici alle cose, alle quali ci siamo riferiti, però presentano una certa somiglianza. *[30]* Ma poiché l'Anima è di natura ben diversa, è necessario comprendere che essa non si divide in maniera che un suo pezzo sia nei corpi e un altro in se stesso; essa invece è tutta in se stessa ed è nei «molti» solo in apparenza.

A seconda che un nuovo corpo procede per ricevere un'Anima, esso ottiene, invisibilmente, ciò che già esisteva negli altri corpi. *[35]* Le cose non sono state disposte in modo che un frammento di Anima, posto in un certo luogo, giunga poi in un certo corpo; il frammento che, si dice[303], è venuto quaggiù, era già nell'universo in se stesso e vi è ancora, benché sia disceso apparentemente quaggiù. Come infatti sarebbe venuto? Se infatti essa non venne e tuttavia fu vista presente – presente senza aver aspettato un corpo che partecipasse di lei –, *[40]* è evidente che essa è in se stessa pur essendo presente in quel corpo. Ma se essa è in sé e tuttavia è presente in esso, vuol dire che il corpo è andato da lei. Ma se il corpo, che è fuori dell'Essere reale, è venuto sino all'Essere reale e ha preso posto nel cosmo vivente, questo cosmo vivente era già in se stesso e tutt'intero in se stesso e per nulla diviso *[45]* nella sua massa; esso infatti non era una massa, e chi vi giunse non entrò in una massa e partecipò di esso interamente, non parzialmente; e se anche qualcosa di estraneo giunga in questo cosmo, parteciperà di esso interamente. Perciò, se si dice che il cosmo è tutt'intero nell'insieme dei corpi, esso sarà intero in ogni singola cosa. E così, esso è identico in ogni luogo, *[50]* numericamente uno e indiviso e perciò intero.

13. *[Ciò di cui il diviso partecipa non è quantità]*

Perché dunque si estende su tutto il cielo e sui viventi? No, non si

ζῷα; Ἢ οὐκ ἐξετάθη. Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις, ᾗ προσέχοντες ἀπιστοῦμεν τοῖς λεγομένοις, λέγει ὅτι ὧδε καὶ ὧδε, ὁ δὲ λόγος τὸ ὧδε καὶ ὧδέ φησιν οὐκ ἐκταθεῖσαν ὧδε καὶ *[5]* ὧδε γεγονέναι, ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μετειληφέναι ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ. Εἰ οὖν τι μεταλήψεταί τινος, δῆλον ὅτι οὐχ αὐτοῦ μεταλήψεται· ἢ οὐ μετειληφὸς ἔσται, ἀλλ' αὐτὸ ἔσται. Δεῖ οὖν σῶμα μεταλαμβάνον τινὸς οὐ σώματος μεταλαμβάνειν· ἔχει γὰρ ἤδη. Σῶμα δὴ οὐ σώματος *[10]* μεταλήψεται. Οὐδὲ μέγεθος τοίνυν μεγέθους μεταλήψεται· ἔχει γὰρ ἤδη. Οὐδὲ γὰρ εἰ προσθήκην λάβοι, τὸ μέγεθος ἐκεῖνο, ὃ πρότερον ἦν, μεγέθους μεταλήψεται· οὐ γὰρ τὸ δίπηχυ τρίπηχυ γίνεται, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἄλλο ποσὸν ἔχον ἄλλο ἔσχεν· ἐπεὶ οὕτω γε αὐτὰ τὰ δύο τρία ἔσται. Εἰ *[15]* οὖν τὸ διειλημμένον καὶ τὸ ἐκτεταμένον εἰς τόσον ἄλλου γένους μεταλήψεται ἢ ὅλως ἄλλου, δεῖ τὸ οὗ μεταλαμβάνει μήτε διειλημμένον εἶναι μήτε ἐκτεταμένον μήτε ὅλως ποσόν τι εἶναι. Ὅλον ἄρα δεῖ τὸ παρεσόμενον αὐτῷ πανταχοῦ ἀμερὲς ὂν παρεῖναι, οὐχ οὕτω δὲ ἀμερές, ὡς μικρόν· *[20]* οὕτω γὰρ οὐδὲν ἧττον καὶ μεριστὸν ἔσται καὶ οὐ παντὶ αὐτῷ ἐφαρμόσει οὐδ' αὖ αὐξομένῳ τὸ αὐτὸ συνέσται. Ἀλλ' οὐδ' οὕτως, ὡς σημεῖον· οὐ γὰρ ἓν σημεῖον ὁ ὄγκος, ἀλλ' ἄπειρα ἐν αὐτῷ· ὥστε καὶ τοῦτο ἄπειρα σημεῖα ἔσται, εἴπερ ἔσται, καὶ οὐ συνεχές· ὥστε οὐδ' ὧς ἐφαρμόσει. Εἰ *[25]* οὖν ὁ ὄγκος ὁ πᾶς ἕξει αὐτὸ ὅλον, ἕξει αὐτὸ κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ.

14. Ἀλλ' εἰ ἡ αὐτὴ ἑκασταχοῦ ψυχή, πῶς ἰδία ἑκάστου; Καὶ πῶς ἡ μὲν ἀγαθή, ἡ δὲ κακή; Ἢ ἐξαρκεῖ καὶ ἑκάστῳ καὶ πάσας ψυχὰς ἔχει καὶ πάντας νοῦς. Καὶ γὰρ ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει *[5]* διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς. Πῶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον ἢ οὕτω λέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα; Ἕκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὖ καὶ ἕν. Οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ' ἄπειρον, καὶ αὖ μίαν καὶ τὴν *[10]* μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἕν, ἀλλ' ἀφ' ἑνὸς ἀρξαμένας καὶ μενούσας ὅθεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ' οὕτως εἶχεν ἀεί· οὐδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεῖ·

estende. La sensazione, alla quale siamo legati e che ci impedisce di credere alle cose che abbiamo dette, ci parla di questo e di quel luogo; ma la ragione afferma che questo e quel luogo non vogliono dire che la vita si estenda a questo *[5]* e a quel luogo, ma soltanto che il tutto, che è esteso, partecipa di una vita che è inestesa.

Se una cosa partecipa, è evidente che non partecipa di se stessa, altrimenti non sarà «partecipante» ma sarà essa stessa; se un corpo partecipa, non deve partecipare di un corpo, perché lo possiede già, ma di un non-corpo. *[10]* E nemmeno una grandezza può partecipare della grandezza, perché la possiede già. Anche quando a una grandezza se ne aggiunga un'altra, quella di prima non si può dire che venga a partecipare della grandezza: infatti non è il bicubito che diventa tricubito; è, invece, il soggetto, il quale prima aveva una grandezza ed ora ne ha un'altra: poiché, altrimenti, il due sarebbe tre. *[15]*

Se dunque il «diviso» e l'«esteso quantitativamente» partecipano di un altro genere o di altra cosa, allora ciò di cui partecipano non dev'essere né «diviso» né «esteso», né dotato di altra quantità. Perciò quello che vuol essere presente domani, dev'essere presente interamente oggi, quando è già completamente indivisibile, ma non indivisibile nel senso di piccolo; *[20]* poiché anche una cosa piccola può essere divisibile e non potrebbe adattarsi al tutto, né coesistere identica accanto a ciò che aumenta; ma nemmeno deve ridursi a un punto, poiché la massa non è un punto ma contiene infiniti punti; sicché anche ciò che vuol esistere deve ridursi a infiniti punti e non essere un continuo, e allora non potrebbe adattarsi. Se *[25]* dunque la massa corporea tutt'intera possederà interamente quell'essere, lo dovrà possedere in ogni parte di se stessa.

14. *[La vita dell'Essere è una e infinita]*

Ma se l'anima è la stessa in ogni luogo, come mai è propria di ciascuno? E come avviene che un'anima sia buona e una cattiva? L'Essere basta a tutti i corpi e contiene in sé tutte le anime e tutte le intelligenze. Poiché Egli è uno ed è anche infinito; è insieme tutto e contiene in sé il singolo, *[5]* distinto e insieme non-distinto, separatamente. Come potremo dirlo infinito se non perché contiene insieme tutto[304], cioè ogni vita, ogni anima, ogni intelligenza? Perciò questi esseri sono separati tra loro da confini; e perciò l'Essere è anche uno.

L'Essere non deve possedere un'unica vita ma una vita infinita e insieme unica; e *[10]* questa unica vita dev'essere una così da comprendere insieme tutte le vite, non gettate in un solo ammasso, ma procedenti da un unico punto e stabili là donde hanno il loro principio: o meglio, esse non ebbero alcun principio, ma sono state così eternamente;

οὐδὲ μεριζόμενον τοίνυν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. Τὸ δὲ ἐκεῖ τὸ ἔκπαλαι καὶ ἐξ *[15]* ἀρχῆς· τὸ δὲ γινόμενον πελάζει καὶ συνάπτεσθαι δοκεῖ καὶ ἐξήρτηται ἐκείνου. Ἡμεῖς δέ – τίνες δὲ ἡμεῖς; Ἆρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καί τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος *[20]* τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὑρὼν ἡμᾶς – ἦμεν γὰρ τοῦ παντὸς οὐκ ἔξω – περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ *[25]* προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε· οἷον εἰ φωνῆς οὔσης μιᾶς καὶ λόγου ἑνὸς ἄλλος ἄλλοθεν παραθεὶς τὸ οὖς ἀκούσειε καὶ δέξαιτο, καὶ γένοιτο κατ' ἐνέργειαν ἀκοή τις ἔχουσα τὸ ἐνεργοῦν εἰς αὐτὴν παρόν· καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον *[30]* ἦμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος.

15. Ἀλλὰ πῶς προσελήλυθε τὸ προσεληλυθός; ἢ ἐπειδὴ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτήδειον· ἦν δὲ γενόμενον οὕτως, ὡς δέξασθαι ψυχήν. Τὸ δὲ γίνεται ὡς μὴ δέξασθαι πᾶσαν καίτοι παροῦσαν πᾶσαν, ἀλλ' οὐχ *[5]* αὐτῷ, οἷον καὶ ζῷα τὰ ἄλλα καὶ τὰ φυτὰ τοσοῦτον ἔχει, ὅσον δύναται λαβεῖν· οἷον φωνῆς λόγον σημαινούσης τὰ μὲν καὶ τοῦ λόγου μετέσχε μετὰ τῆς κατὰ φωνὴν ἠχῆς, τὰ δὲ τῆς φωνῆς καὶ τῆς πληγῆς μόνον. Γενομένου δὴ ζῴου, ὃ ἔχει μὲν παροῦσαν αὐτῷ ἐκ τοῦ ὄντος ψυχήν, καθ' *[10]* ἣν δὴ ἀνήρτηται εἰς πᾶν τὸ ὄν, παρόντος δὲ καὶ σώματος οὐ κενοῦ οὐδὲ ψυχῆς ἀμοίρου, ὃ ἔκειτο μὲν οὐδὲ πρότερον ἐν τῷ ἀψύχῳ, ἔτι δὲ μᾶλλον οἷον ἐγγὺς γενόμενον τῇ ἐπιτηδειότητι, καὶ γενομένου οὐκέτι σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ζῶντος σώματος, καὶ τῇ οἷον γειτονείᾳ καρπωσαμένου *[15]* τι ἴχνος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ' οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης, γένεσις ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν καὶ ἀλγηδόνων ἐν αὐτῷ ἐξέφυ· ἦν δὲ οὐκ ἀλλότριον τὸ σῶμα τοῦ ζῴου τοῦ γεγενημένου. Ἡ μὲν δὴ ἐκ τοῦ θείου ψυχὴ ἥσυχος ἦν κατὰ τὸ ἦθος τὸ ἑαυτῆς ἐφ' *[20]* ἑαυτῆς βεβῶσα, τὸ δὲ ὑπ' ἀσθενείας τὸ σῶμα θορυβούμενον καὶ ῥέον τε αὐτὸ καὶ πληγαῖς κρουόμενον ταῖς ἔξω, πρῶτον αὐτὸ εἰς

poiché lassù non c'è divenire, e perciò nulla che si divida; soltanto a chi lo riceve sembra che si divida. Ciò che è lassù esiste dal tempo più lontano, anzi, sin dal principio; *[15]* ciò che diviene, invece, si avvicina ad esso e sembra che gli si congiunga e dipenda da Lui.

E noi? Chi siamo noi? Forse che noi siamo quell'Essere oppure siamo ciò che si avvicina all'Essere e diviene nel tempo? Ancor prima che nascessimo, noi eravamo lassù, uomini alcuni ed altri anche dei, anime pure e intelligenze unite *[20]* all'Essenza intera, parti del mondo intelligibile, né separate né divise, ma appartenenti al Tutto: infatti, anche oggi non ne siamo separati.

Oggi, purtroppo, a quell'uomo spirituale si è aggiunto un altro uomo che vuole esistere; egli ci ha trovati poiché non eravamo fuori dell'universo e si è accostato a noi *[25]* e si è rivestito di quell'Uomo che ciascuno di noi era allora. È come un'unica voce e un'unica parola: tutti, chi da un luogo chi da un altro, tendono l'orecchio e la odono e la ricevono, e così si giunge ad ascoltare in atto ciò che si è presentato all'orecchio. Noi siamo diventati così una coppia di due uomini e non siamo più quello che eravamo prima; *[30]* anzi, qualche volta, siamo soltanto quel secondo uomo che si aggiunge quando quel primo uomo non opera più ed è, in un certo senso, lontano.

15. *[Anima e corpo nell'uomo]*

Ma in che modo esso si è avvicinato?

È, certamente, perché ha una certa attitudine per cui riceve ciò che corrisponde alle sue possibilità: ma esso era fatto per ricevere un'anima. Ma ciò che non nasce per ricevere tutta un'anima – quantunque l'anima sia tutta presente ma non *[5]* per esso – accoglie soltanto, come gli altri animali e le piante, quel tanto di anima che è capace di ricevere. Per esempio, un suono che significa una parola è ricevuto da alcuni come una parola insieme col suono, da altri soltanto come un suono e un rumore. Quando un animale è nato, ha presente in sé un'anima che viene dall'essere *[10]* e per la quale esso si ricongiunge all'Essere universale; esso possiede anche un corpo, il quale non è né vuoto né privo d'anima, e questo corpo non si trovava certamente, prima di nascere, in un luogo inanimato; ora esso le si è fatto sempre più vicino, appunto per la sua potenzialità, ed allora non è più corpo solamente, ma è anche corpo vivente che gode, per la sua vicinanza, *[15]* di una traccia di anima, non certo di una sua parte, ma piuttosto di un suo calore o irradiamento; soltanto allora nascono in esso i desideri e i piaceri e i dolori. Il corpo dell'essere vivente, nato in tal modo, non è dunque una cosa estranea!

L'anima, che viene dal Divino, è serena, ferma in se stessa se-condo il suo carattere; *[20]* il corpo, invece, scorre per sua natura ed è colpito

τὸ κοινὸν τοῦ ζῴου ἐφθέγγετο, καὶ τὴν αὐτοῦ ταραχὴν ἐδίδου τῷ ὅλῳ. Οἷον ἐκκλησίᾳ δημογερόντων καθημένων ἐφ' ἡσύχῳ συννοίᾳ δῆμος ἄτακτος, *[25]* τροφῆς δεόμενος καὶ ἄλλα ἃ δὴ πάσχει αἰτιώμενος, τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν εἰς θόρυβον ἀσχήμονα ἐμβάλλοι. Ὅταν μὲν οὖν ἡσυχίαν ἀγόντων τῶν τοιούτων ἀπὸ τοῦ φρονοῦντος ἥκῃ εἰς αὐτοὺς λόγος, κατέστη εἰς τάξιν μετρίαν τὸ πλῆθος, καὶ οὐ κεκράτηκε τὸ χεῖρον· εἰ δὲ μή, *[30]* κρατεῖ τὸ χεῖρον ἡσυχίαν ἄγοντος τοῦ βελτίονος, ὅτι μὴ ἠδυνήθη τὸ θορυβοῦν δέξασθαι τὸν ἄνωθεν λόγον, καὶ τοῦτό ἐστι πόλεως καὶ ἐκκλησίας κακία. Τοῦτο δὲ καὶ ἀνθρώπου κακία αὖ ἔχοντος δῆμον ἐν αὐτῷ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων κρατησάντων συνδόντος ἑαυτὸν τοῦ *[35]* τοιούτου ἀνθρώπου δήμῳ τῷ τοιούτῳ· ὃς δ' ἂν τοῦτον τὸν ὄχλον δουλώσηται καὶ ἀναδράμῃ εἰς ἐκεῖνον, ὅς ποτε ἦν, κατ' ἐκεῖνόν τε ζῇ καὶ ἔστιν ἐκεῖνος διδοὺς τῷ σώματι, ὅσα δίδωσιν ὡς ἑτέρῳ ὄντι ἑαυτοῦ· ἄλλος δέ τις ὁτὲ μὲν οὕτως, ὁτὲ δὲ ἄλλως ζῇ, μικτός τις ἐξ ἀγαθοῦ ἑαυτοῦ καὶ *[40]* κακοῦ ἑτέρου γεγενημένος.

16. Ἀλλ' εἰ ἐκείνη ἡ φύσις οὐκ ἂν γένοιτο κακὴ καὶ οὗτος τρόπος ψυχῆς εἰς σῶμα ἰούσης καὶ παρούσης, τίς ἡ κάθοδος ἡ ἐν περιόδοις καὶ ἄνοδος αὖ καὶ αἱ δίκαι καὶ αἱ εἰς ἄλλων ζῴων σώματα εἰσκρίσεις; Ταῦτα γὰρ παρὰ τῶν *[5]* πάλαι περὶ ψυχῆς ἄριστα πεφιλοσοφηκότων παρειλήφαμεν, οἷς πειρᾶσθαι προσήκει σύμφωνον ἢ μὴ διάφωνόν γε ἐπιδεῖξαι τὸν νῦν προκείμενον λόγον. Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ μεταλαμβάνειν ἐκείνης τῆς φύσεως ἦν οὐ τὸ ἐλθεῖν ἐκείνην εἰς τὰ τῇδε ἀποστᾶσαν ἑαυτῆς, ἀλλὰ τὸ τήνδε ἐν ἐκείνῃ *[10]* γίνεσθαι καὶ μεταλαβεῖν, δῆλον ὅτι ὃ λέγουσιν ἐκεῖνοι «ἥκειν» λεκτέον εἶναι τὴν σώματος φύσιν ἐκεῖ γενέσθαι καὶ μεταλαβεῖν ζωῆς καὶ ψυχῆς, καὶ ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἥκειν, ἀλλ' ὅστις τρόπος τῆς τοιαύτης κοινωνίας. Ὥστε τὸ μὲν κατελθεῖν τὸ ἐν σώματι γενέσθαι, ὥς φαμεν ψυχὴν *[15]* ἐν σώματι γενέσθαι, τὸ τούτῳ δοῦναί τι παρ' αὐτῆς, οὐκ ἐκείνου γενέσθαι, τὸ δ' ἀπελθεῖν τὸ μηδαμῇ τὸ σῶμα ἐπικοινωνεῖν αὐτῆς· τάξιν δὲ εἶναι τῆς τοιαύτης κοινωνίας τοῖς τοῦδε τοῦ παντὸς μέρεσι, τὴν δὲ οἷον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάκις διδόναι ἑαυτῆς ἅτε πλησίον τῇ *[20]* δυνάμει οὖσαν καὶ ἐν βραχυτέροις διαστήμασι φύσεως τῆς τοιαύτης νόμῳ· κακὸν δὲ εἶναι τὴν τοιαύτην κοινωνίαν

per primo dalle scosse esterne e fa intendere il suo grido da ciò che ha in comune con il vivente e comunica il suo turbamento all'insieme[305].

Così, mentre gli anziani del popolo siedono nell'assemblea in tranquilla riflessione, il popolo si ribella *[25]* all'ordine perché ha bisogno di cibo e, accusando l'assemblea degli altri mali che soffre, suscita un selvaggio tumulto. Ma se dal mezzo di quegli uomini tranquilli sorge la parola di un saggio, ecco allora l'ordine tornare tra la folla e l'elemento peggiore non ha più il sopravvento[306]. Altrimenti, *[30]* l'elemento peggiore predomina su quello migliore che rimane silenzioso: non può infatti il popolo tumultuante accogliere la parola che viene dall'alto; e questa è la sventura di una città e di un'assemblea.

E questa è anche la sventura dell'uomo che contiene in sé una folla di piaceri, di desideri e di timori, i quali hanno il sopravvento quando egli, *[35]* che è un uomo, si abbandona a una simile folla. Ma chi sottomette questa folla[307] e torna ad essere l'Uomo che era una volta, egli vive in accordo con lui e concede al corpo ciò che è lecito concedere a un essere che gli è estraneo. Ce ne sono poi di quelli che vivono ora in un modo, ora in un altro; essi sono fatti di un miscuglio del bene, che è loro stessi, e del male, *[40]* che è diverso da loro.

16. *[Che cosa significa la «discesa» dell'anima]*

Ma se l'anima superiore non può diventar cattiva, se è questo il suo modo di entrare e di essere presente nel corpo, cosa vogliono dire la «discesa periodica» e la «salita» e i «giudizi» e la «trasmigrazione» nei corpi di altri animali[308]? Tutte queste cose noi *[5]* le abbiamo ricevute dagli antichi che hanno filosofato nel modo migliore sull'anima; dobbiamo perciò cercar di dimostrare che questo nostro ragionamento è d'accordo, o almeno, non in disaccordo con loro.

Ora, poiché partecipare di quella natura non vuol dire che quella essenza si distacchi da sé per discendere quaggiù ma che l'essenza inferiore entri in quella superiore *[10]* e partecipi di essa, è chiaro che quando quegli antichi dicono «venire» intendono dire che la «natura corporea entra lassù»[309] e partecipa della vita e dell'anima e non l'intendono come un venire locale, ma come un modo, tutto particolare, di comunione. Perciò il «discendere» e l'entrare in un corpo, così come diciamo noi, vuol dire che l'anima *[15]* dà al corpo qualcosa di sé, ma non diventa sua; e l'«andarsene» vuol dire che il corpo non ha più nessuna comunione con essa.

Ma c'è un ordine di questa comunione fra le parti di questo universo; l'anima, che è in certo modo all'estremo limite del mondo intelligibile[310], dona spesso ad esse qualcosa di sé perché è più vicina *[20]* per la sua forza e perché più breve è la distanza per la legge che appartiene alla sua natura.

καὶ ἀγαθὸν τὴν ἀπαλλαγήν. Διὰ τί; Ὅτι, κἂν μὴ τοῦδε ᾖ, ἀλλ' οὖν ψυχὴ τοῦδε λεγομένη ὁπωσοῦν μερική πως ἐκ τοῦ παντὸς γίνεται· ἡ γὰρ ἐνέργεια αὐτῆς οὐκέτι πρὸς τὸ ὅλον *[25]* καίπερ τοῦ ὅλου οὔσης, ὥσπερ ἂν εἰ ἐπιστήμης ὅλης οὔσης κατά τι θεώρημα ὁ ἐπιστήμων ἐνεργεῖ· τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ ἦν τῷ ἐπιστήμονι οὐ κατά τι τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ κατὰ τὴν πᾶσαν ἣν ἔχει. Καὶ τοίνυν αὕτη τοῦ παντὸς οὖσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα οἷον ἐξέθορεν ἐκ τοῦ παντὸς *[30]* εἰς μέρος, εἰς ὃ ἐνεργεῖ ἑαυτὴν μέρος ὄν, οἷον εἰ πῦρ πᾶν καίειν δυνάμενον μικρόν τι καίειν ἀναγκάζοιτο καίτοι πᾶσαν ἔχον τὴν δύναμιν. Ἔστι γὰρ ἡ ψυχὴ χωρὶς πάντη οὖσα ἑκάστη οὐχ ἑκάστη, ὅταν δὲ διακριθῇ οὐ τόπῳ, ἀλλ' ἐνεργείᾳ γένηται τὸ καθέκαστον, μοῖρά τίς ἐστιν, οὐ *[35]* πᾶσα, καίτοι καὶ ὣς πᾶσα τρόπον ἄλλον· οὐδενὶ δὲ ἐπιστατοῦσα πάντη πᾶσα, οἷον δυνάμει τότε τὸ μέρος οὖσα. Τὸ δὲ εἰς Ἅιδου γίνεσθαι, εἰ μὲν ἐν τῷ ἀιδεῖ, τὸ χωρὶς λέγεται· εἰ δέ τινα χείρω τόπον, τί θαυμαστόν; Ἐπεὶ καὶ νῦν, οὗ τὸ σῶμα ἡμῶν καὶ ἐν ᾧ τόπῳ, κἀκείνη λέγεται ἐκεῖ. Ἀλλ' οὐκ ὄντος *[40]* ἔτι τοῦ σώματος; Ἢ τὸ εἴδωλον εἰ μὴ ἀποσπασθείη, πῶς οὐκ ἐκεῖ, οὗ τὸ εἴδωλον; Εἰ δὲ παντελῶς λύσειε φιλοσοφία, καὶ ἀπέλθοι τὸ εἴδωλον εἰς τὸν χείρω τόπον μόνον, αὐτὴ δὲ καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὐδενὸς ἐξῃρημένου αὐτῆς. Τὸ μὲν οὖν ἐκ τοῦ τοιοῦδε εἴδωλον γενόμενον οὕτως· ὅταν δ' *[45]* αὐτὴ οἷον ἐλλάμψῃ πρὸς αὐτήν, τῇ νεύσει τῇ ἐπὶ θάτερα πρὸς τὸ ὅλον συνέσταλται καὶ οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ οὐδ' αὖ ἀπόλωλεν. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ταῦτα· πάλιν δὲ ἀναλαβόντες τὸν ἐξ ἀρχῆς λόγον λέγωμεν.

Questa comunione, però, è un male, e il distacco è un bene. Perché? Ecco perché: benché l'anima non appartenga a questo corpo e tuttavia si dica che essa è l'anima di questo corpo, essa è pur sempre una parte avulsa dal Tutto: la sua attività infatti non è più diretta verso il Tutto, *[25]* benché appartenga ancora al Tutto: è come se uno scienziato operasse soltanto secondo un particolare punto di vista, mentre la scienza consiste nella sua totalità: il bene per lui sarebbe di agire secondo la scienza totale che egli possiede, non secondo una parte della scienza. Così, quest'anima, benché appartenga al mondo intelligibile e nasconda nel Tutto la sua particolarità, balza fuori, diciamo così, dal Tutto *[30]* nella parte, sulla quale esercita una sua determinata attività: simile al fuoco, che, pur potendo bruciare tutto, sia costretto a bruciare poca cosa conservando intera la sua potenza.

L'anima, quando è completamente «separata», è singola e non è singola; ma quando si allontana non spazialmente ma diventa in atto un essere particolare, è una certa parte e non è *[35]* intera, benché in un altro senso sia intera; ma se non presiede a nessun corpo, essa è veramente universale ed è parte, diciamo così, solo in potenza. «Andare nell'Ade»[311], poi, se vuol dire «nell'invisibile», significa «separarsi»; se poi significa un luogo ancor peggiore, che c'è da meravigliarsi? Anche oggi si dice che l'anima è nello stesso luogo dov'è il nostro corpo. E se il corpo non esiste più? *[40]* Se essa non si libera con forza del fantasma corporeo, come non diremo che essa è là dov'è il fantasma? Se invece la filosofia l'ha liberata del tutto, il fantasma se ne va, solo, «nel luogo peggiore», mentre essa ritorna, tutta pura, nel mondo intelligibile, senza essere stata spogliata di nulla. Ecco ciò che accade del suo fantasma; *[45]* ma se essa volge, diciamo così, la sua luce su se stessa e, inclinandosi dall'altra parte, si congiunge al Tutto, non è più anima particolare in atto e neppure muore.

Su questo basti così; ma ora, tornando al discorso di prima, ricominciamo da principio[312].

VI 5 (23) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟ ΟΝ ΕΝ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΝ ΟΝ ΑΜΑ ΠΑΝΤΑΧΟΥ ΕΙΝΑΙ ΟΛΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

1. Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μέν τις ἔννοιά φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν. Καὶ εἴ τις αὐτοὺς τὸν τρόπον μὴ ἀπαιτοῖ μηδὲ *[5]* λόγῳ ἐξετάζειν τὴν δόξαν αὐτῶν ἐθέλοι, οὕτως ἂν καὶ θεῖντο καὶ ἐνεργοῦντες τοῦτο τῇ διανοίᾳ οὕτως ἀναπαύοιντο εἰς ἕν πως συνερείδοντες καὶ ταὐτόν, καὶ οὐδ' ἂν ἐθέλοιεν ταύτης τῆς ἑνότητος ἀποσχίζεσθαι. Καὶ ἔστι πάντων βεβαιοτάτη ἀρχή, ἣν ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθέγγονται, *[10]* μὴ ἐκ τῶν καθέκαστα συγκεφαλαιωθεῖσα, ἀλλὰ πρὸ τῶν καθέκαστα πάντων προελθοῦσα καὶ πρὸ ἐκείνης τῆς τοῦ ἀγαθοῦ πάντα ὀρέγεσθαι τιθεμένης τε καὶ λεγούσης. Οὕτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὲς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι καὶ ἓν εἴη, καὶ τούτου ἡ ὄρεξις εἴη. Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο προϊὸν *[15]* μὲν ἐπὶ θάτερα, ἐφ' ὅσον προελθεῖν αὐτῷ οἷόν τε, πολλὰ ἂν φανείη τε καί πως καὶ εἴη, ἡ δ' ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ' ἑαυτήν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν· *[20]* τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν. Οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶς εἶναι λέγεται οἰκεῖον· διὸ οὐδὲ ἔξω ζητεῖν αὐτὸ δεῖ. Ποῦ γὰρ ἂν εἴη ἔξω τοῦ ὄντος περιπεπτωκός; Ἢ πῶς ἄν τις ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐξεύροι αὐτό; Ἀλλὰ δηλονότι ἐν τῷ ὄντι οὐκ ὂν αὐτὸ μὴ ὄν. Εἰ δὲ ὂν καὶ ἐν τῷ ὄντι ἐκεῖνο, ἐν ἑαυτῷ *[25]* ἂν εἴη ἑκάστῳ. Οὐκ ἀπέστημεν ἄρα τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν αὐτῷ, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο ἡμῶν· ἓν ἄρα πάντα τὰ ὄντα.

2. Λόγος δὲ ἐπιχειρήσας ἐξέτασιν ποιεῖσθαι τοῦ λεγομένου οὐχ ἕν τι ὤν, ἀλλά τι μεμερισμένον, παραλαμβάνων τε εἰς τὴν ζήτησιν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν καὶ ἐντεῦθεν τὰς ἀρχὰς λαμβάνων ἐμέρισέ τε τὴν οὐσίαν τοιαύτην εἶναι *[5]* νομίσας, καὶ τῇ ἑνότητι ἠπίστησεν αὐτῆς ἅτε μὴ ἐξ ἀρχῶν τῶν οἰκείων τὴν ὁρμὴν τῆς ζητήσεως πεποιημένος. Ἡμῖν δὲ ληπτέον εἰς τὸν ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς καὶ πάντῃ ὄντος λόγον οἰκείας εἰς πίστιν ἀρχάς· τοῦτο δ' ἐστὶ νοητὰς νοητῶν καὶ τῆς ἀληθινῆς οὐσίας ἐχομένας. Ἐπεὶ γὰρ τὸ μέν *[10]* ἐστι πεφορημένον καὶ παντοίας δεχόμενον μεταβολὰς καὶ εἰς πάντα τόπον διειλημμένον[a], ὃ δὴ γένεσιν ἂν

1. *[Ogni essere tende all'Uno, cioè a se stesso]*

Che ciò che è «uno e numericamente identico» possa essere tutt'intero sempre e in ogni luogo lo ammette la nozione comune[313], quando tutti, spontaneamente, parlano del dio che è in ciascuno di noi come di un «uno e identico». E poiché non si può chiedere a loro il modo in cui quel dio è presente, *[5]* e nemmeno si ha la voglia di esaminare criticamente la loro opinione, essi sostengono semplicemente che è così e, fermandosi a questo pensiero, si basano sull'uno e identico e mai vorrebbero essere separati da questa unità. Ed è questo il più solido principio di tutti[314] che le nostre anime in qualche modo enunciano; *[10]* è un principio che non viene dedotto da casi particolari ma che è anteriore ad essi ed è anzi anteriore al principio che sostiene e afferma che tutte le cose tendono al Bene. E infatti questo principio sarà vero soltanto a condizione che tutto aspiri all'Uno e l'Uno esista e l'aspirazione tenda a Lui. Questo Uno, certamente, procede, *[15]* per quanto gli è possibile, verso le altre cose, appare molteplice e in qualche modo anche lo è; ma l'antica natura[315] e l'aspirazione al Bene, vale a dire a se stesso, conducono realmente all'Uno, e a Lui – e cioè a se stessa – tende ogni natura. Per ogni singola natura, infatti, il bene consiste nell'appartenere a se stessa e nell'essere se stessa: *[20]* cioè nell'essere una.

Altrettanto con ragione si dice che il Bene è proprio dell'Essere: perciò non bisogna cercarlo al di fuori[316]. Dove infatti potremmo trovare un bene che sia fuori dell'essere? E come si potrebbe trovare il proprio bene nel non-essere? È ovvio che esso va trovato nell'essere perché non è non-essere. Se esso esiste ed è nell'essere, esso sarà in ogni cosa in se stessa. *[25]* Noi dunque non siamo separati dall'essere ma siamo in Lui ed Egli non è separato da noi: tutti gli esseri sono perciò Uno[317].

2. *[Essere e divenire]*

Ma la ragione che sta per esaminare ciò che abbiamo esposto non è qualcosa di unitario, bensì qualcosa di diviso e si rifà, per la sua ricerca, alla natura corporea e prende da essa il suo avvio: essa divide l'Essere *[5]* perché lo crede simile a se stessa e non crede all'unità dell'Essere perché non ha cominciato la sua indagine da giusti principi. Ma noi, per ragionare sull'«Essere e sull'Uno» dobbiamo avvalerci di principi adatti a farci credere, cioè di principi intellettuali, collegati all'essenza vera. C'è infatti, da un lato, *[10]* l'essere che è mosso qua e là, soggetto a qualsiasi specie di cambiamenti, situato in ogni luogo, che è più giusto

προσήκοι ὀνομάζειν, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν, τὸ δὲ ὂν ἀεί [διειλημμένον],[b] ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχον, οὔτε γινόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὐδέ τινα χώραν οὐδὲ τόπον οὐδέ τινα ἕδραν *[15]* ἔχον οὐδ' ἐξιόν ποθεν οὐδ' αὖ εἰσιὸν εἰς ὁτιοῦν, ἀλλ' ἐν αὐτῷ μένον, περὶ μὲν ἐκείνων λέγων ἄν τις ἐξ ἐκείνης τῆς φύσεως καὶ τῶν ὑπὲρ αὐτῆς ἀξιουμένων συλλογίζοιτο ἂν εἰκότως δι' εἰκότων εἰκότας καὶ τοὺς συλλογισμοὺς ποιούμενος. Ὅταν δ' αὖ τοὺς περὶ τῶν νοητῶν λόγους τις ποιῆται, *[20]* λαμβάνων τὴν τῆς οὐσίας φύσιν περὶ ἧς πραγματεύεται τὰς ἀρχὰς τῶν λόγων δικαίως ἂν ποιοῖτο μὴ παρεκβαίνων ὥσπερ ἐπιλελησμένος ἐπ' ἄλλην φύσιν, ἀλλ' ὑπ' αὐτῆς ἐκείνης περὶ αὐτῆς τὴν κατανόησιν ποιούμενος, ἐπειδὴ πανταχοῦ τὸ τί ἐστιν ἀρχή, καὶ τοῖς καλῶς ὁρισαμένοις *[25]* λέγεται καὶ τῶν συμβεβηκότων τὰ πολλὰ γινώσκεσθαι· οἷς δὲ καὶ πάντα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, πολλῷ μᾶλλον ἐν τούτοις ἔχεσθαι δεῖ τούτου, καὶ εἰς τοῦτο βλεπτέον καὶ πρὸς τοῦτο πάντα ἀνενεκτέον.

3. Εἰ δὴ τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ καὶ γένεσις περὶ αὐτὸ οὐδεμία οὐδ' ἐν τόπῳ ἐλέγετο εἶναι, ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον ἀεί τε σὺν αὐτῷ εἶναι, καὶ μὴ διεστάναι ἀφ' αὑτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν *[5]* ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ εἶναι, μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ· ἤδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη, καὶ ὅλως ἔν τινι εἴη, καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ οὐδ' ἀπαθές· πάθοι γὰρ ἄν, εἰ ἐν ἄλλῳ· εἰ δ' ἐν ἀπαθεῖ ἔσται, οὐκ ἐν ἄλλῳ. Εἰ οὖν μὴ ἀποστὰν ἑαυτοῦ μηδὲ μερισθὲν μηδὲ μεταβάλλον αὐτὸ μηδεμίαν *[10]* μεταβολὴν ἐν πολλοῖς ἅμα εἴη ἓν ὅλον ἅμα ἑαυτῷ ὄν, τὸ αὐτὸ ὂν πανταχοῦ ἑαυτῷ τὸ ἐν πολλοῖς εἶναι ἂν ἔχοι· τοῦτο δέ ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν μὴ αὖ ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι. Λείπεται τοίνυν λέγειν αὐτὸ μὲν ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν, ὅσα δύναται αὐτῷ παρεῖναι, καὶ *[15]* καθόσον ἐστὶ δυνατὰ αὐτῷ παρεῖναι. Ἀνάγκη τοίνυν ἢ τὰς ὑποθέσεις καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκείνας ἀναιρεῖν μηδεμίαν εἶναι τοιαύτην φύσιν λέγοντας ἤ, εἰ τοῦτό ἐστιν ἀδύνατον καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τοιαύτη φύσις καὶ οὐσία, παραδέχεσθαι τὸ ἐξ ἀρχῆς, τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ μὴ μεμερισμένον, *[20]* ἀλλὰ ὅλον ὄν, τῶν ἄλλων τῶν παρ' αὐτὸ μηδενὸς ἀποστατεῖν, οὐδὲν τοῦ χεῖσθαι δεηθὲν οὐδὲ τῷ μοίρας τινὰς ἀπ' αὐτοῦ ἐλθεῖν μηδ' αὖ τῷ αὐτὸ μὲν μεῖναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἄλλο δέ τι ἀπ' αὐτοῦ γεγονὸς καταλελοιπὸς αὐτὸ ἥκειν εἰς τὰ ἄλλα πολλαχῇ. Ἔσται τε γὰρ οὕτως τὸ μὲν ἄλλοθι, τὸ *[25]* δ' ἀπ' αὐτοῦ

chiamare «divenire» e non «essere»; dall'altro v'è l'Essere eterno, indiviso, sempre eguale a se stesso, che non nasce e non muore, non ha spazio né luogo né un sito suo proprio, *[15]* non esce da un posto per entrare in un altro, ma permane in se stesso[318].

Quando si parla delle cose divenienti, bisogna partire dalla loro natura e dai principi che la riguardano e ricavare da essi, con argomenti verosimili, delle conclusioni soltanto verosimili[319]. Ma quando si parla degli esseri intelligibili, *[20]* è necessario prendere come punto di partenza la natura dell'Essere di cui stiamo trattando e ricordarsi di non abbandonare questa natura per passare a un'altra, ma esercitare su di essa e per essa la nostra riflessione; poiché l'essenza è sempre il principio del ragionamento[320] e chi l'abbia ben definita *[25]* riesce a conoscere – così si dice – anche la maggior parte degli accidenti; ma nelle cose, nella cui essenza tutto è presente, è necessario attenersi ad essa, guardare ad essa e ricondurre ad essa ogni altra cosa.

3. *[L'Essere non è nelle cose, ma le cose ne partecipano]*

Se si tratta, dunque, dell'Essere vero e proprio, che è sempre allo stesso modo, non si separa mai da se stesso, non è soggetto al divenire e non occupa alcun luogo, è necessario che esso, in quanto tale, sia sempre con se stesso e non si separi da sé e non abbia una parte qui *[5]* e un'altra là e che da esso non esca nulla: in questo caso, esso sarebbe in un luogo e in un altro e, in generale, in qualcosa e non più in se stesso; e nemmeno sarebbe impassibile, poiché patirebbe se fosse in un altro, e non sarebbe in un altro se fosse impassibile.

Se dunque esso non si separa mai da sé e non si divide e non è soggetto a nessun *[10]* cambiamento ed è tuttavia, nello stesso tempo, «uno e tutto», nei molti, poiché deve essere, con sé e in ogni luogo, identico a se stesso, esso dovrebbe possedere l'«essere nei molti»: come dire che dovrebbe essere in sé e non essere in sé. Rimane dunque da dire che esso non è in nessuna cosa, ma che le altre cose partecipano di lui, quelle almeno che possono essergli presenti e *[15]* nelle misura in cui possono essergli presenti[321].

È necessario perciò o negare le ipotesi e i principi stabiliti e dire senz'altro che tale essere non esiste, oppure, se ciò non è possibile e questa natura ed essenza esiste necessariamente, ammettere ciò che abbiamo affermato sin dall'inizio[322]: cioè che l'«Uno numericamente identico» non è diviso *[20]* ma esiste intero e non di meno non è lontano dalle altre cose che esistono dopo di lui[323]; e che non ha bisogno di riversarsi in esse né che suoi frammenti si stacchino da lui o che – dal momento che esso rimane interamente in se stesso – qualcosa d'altro nasca da Lui e lo abbandoni per andare, ovunque sia, nelle altre cose. Se fosse così, esso sarebbe in un luogo *[25]* e la cosa nata da Lui sarebbe

ἄλλοθι, καὶ τόπον ἕξει διεστηκὸς ἀπὸ τῶν ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ ἐπ' ἐκείνων αὖ, εἰ ἕκαστον ὅλον ἢ μέρος – καὶ εἰ μὲν μέρος, οὐ τὴν τοῦ ὅλου ἀποσώσει φύσιν, ὅπερ δὴ εἴρηται· εἰ δὲ ὅλον ἕκαστον, ἢ ἕκαστον μεριοῦμεν ἴσα μέρη τῷ ἐν ᾧ ἐστιν ἢ ταὐτὸν ὅλον πανταχοῦ συγχωρήσομεν *[30]* δύνασθαι εἶναι. Οὗτος δὴ ὁ λόγος ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος καὶ τῆς οὐσίας ἀλλότριον οὐδὲν οὐδ' ἐκ τῆς ἑτέρας φύσεως ἑλκύσας.

4. Ἰδὲ δέ, εἰ βούλει, καὶ τόνδε· τὸν θεὸν οὐ πῇ μὲν εἶναι, πῇ δ' οὐκ εἶναί φαμεν. Ἔστι γὰρ ἀξιούμενόν τε παρὰ πᾶσι τοῖς ἔννοιαν ἔχουσι θεῶν οὐ μόνον περὶ ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ περὶ πάντων λέγειν θεῶν, ὡς πανταχοῦ πάρεισι, *[5]* καὶ ὁ λόγος δέ φησι δεῖν οὕτω τίθεσθαι. Εἰ οὖν πανταχοῦ, οὐχ οἷόν τε μεμερισμένον· οὐ γὰρ ἂν ἔτι πανταχοῦ αὐτὸς εἴη, ἀλλ' ἕκαστον αὐτοῦ μέρος τὸ μὲν ὡδί, τὸ δὲ ὡδὶ ἔσται, αὐτός τε οὐχ εἷς ἔτι ἔσται, ὥσπερ εἰ τμηθείη τι μέγεθος εἰς πολλά, ἀπολλύμενόν τε ἔσται καὶ τὰ μέρη πάντα οὐκέτι *[10]* τὸ ὅλον ἐκεῖνο ἔσται· πρὸς τούτοις δὲ καὶ σῶμα ἔσται. Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, πάλιν αὖ ἀνεφάνη τὸ ἀπιστούμενον ἐν πάσῃ φύσει ἀνθρώπου ὁμοῦ τῷ θεὸν νομίζειν καὶ πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ἅμα ὅλον εἶναι. Πάλιν δέ, εἰ ἄπειρον λέγομεν ἐκείνην τὴν φύσιν – οὐ γὰρ δὴ πεπερασμένην – τί ἂν ἄλλο *[15]* εἴη, ἢ ὅτι οὐκ ἐπιλείψει; Εἰ δὲ μὴ ἐπιλείψει, ὅτι πάρεστιν ἑκάστῳ. Εἰ γὰρ[a] μὴ δύναιτο παρεῖναι, ἐπιλείψει τε καὶ ἔσται ὅπου οὔ. Καὶ γὰρ εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἕν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ, ὥστε τὸ μετέχον *[20]* τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι. Πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε καὶ δευτέρων καὶ τρίτων, καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἁπάντων, ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα, καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι.

5. Καὶ σαφηνείας μὲν ἕνεκα ὁ λόγος πολλάκις οἷον ἐκ κέντρου ἑνὸς πολλὰς γραμμὰς ποιήσας εἰς ἔννοιαν τοῦ πλήθους

in un altro: esso avrebbe perciò un luogo, in quanto sarebbe distaccato dalle cose che derivano da Lui.

E poi, ciascuna di queste sarebbe l'essere tutt'intero o ne sarebbe una parte. Se ne fosse una parte, non potrà conservare la natura del tutto, come abbiamo già detto[324]; e se ciascuna fosse il tutto, o noi la divideremo in tante parti quante sono quelle del soggetto in cui essa è, oppure ammetteremo che un medesimo essere possa essere tutt'intero in ogni dove. *[30]* Questo è un argomento dedotto dalla cosa stessa: esso non considera nulla che sia estraneo alla sostanza o che provenga da una natura diversa.

4. *[L'onnipresenza dell'Essere]*

Considera ora, se vuoi, anche questo argomento: di Dio noi non diciamo che egli è qui e non altrove. Tutti coloro che hanno una nozione degli dei pensano che non solo del dio supremo ma anche di tutti gli altri dei si dice che essi sono presenti in ogni dove[325]; *[5]* ed anche la ragione dimostra che dev'essere così. Ora, se Dio è in ogni luogo, non può essere diviso, perché, in questo caso, Egli non potrebbe essere da per tutto, ma le sue parti sarebbero l'una qui e l'altra là; ed Egli non sarebbe più uno, ma sarebbe simile a una grandezza, la quale, se fosse divisa in molte parti, verrebbe distrutta e le sue parti non sarebbero più *[10]* il tutto di prima; e inoltre, egli sarebbe un corpo.

Ma se questo è impossibile, si fa di nuovo manifesto ciò di cui si dubitava: cioè che, nella natura umana, alla fede in Dio si accompagna il pensiero che un identico sia da per tutto e interamente nello stesso tempo. E poi, se diciamo che la natura divina è infinita – essa infatti non è certamente limitata! –, ciò che cosa può significare *[15]* se non che essa è inesauribile? Ma se non può esaurirsi, vuol dire che essa è presente in ogni cosa. Infatti, se non potesse essere presente, essa si esaurirebbe, e allora ci sarebbe un punto nel quale essa non sarebbe.

Se anche dicessimo che dopo l'Uno in sé c'è un altro essere, anche questo essere è simultaneo all'Uno ed è posteriore a Lui, è intorno a Lui ed è rivolto a Lui come una sua prole ed è unito a Lui a tal punto che chi partecipi dell'essere *[20]* posteriore all'Uno partecipa anche dell'Uno.

Sono molti gli esseri del mondo intelligibile, e sono di primo, di secondo e di terzo grado; ma poiché sono tutti sospesi a un centro unico come i raggi di una sfera e non sono separati da nessun intervallo ma sono tutt'insieme, là dove sono gli esseri di terzo grado, ivi sono anche gli esseri di secondo e di primo grado[326].

5. *[L'immagine del centro e dei raggi]*

Per chiarire le nostre idee, noi ci siamo spesso serviti[327] dell'immagine di molti raggi che partono da un unico centro e in tal modo abbiamo

τοῦ γενομένου ἐθέλει ἄγειν. Δεῖ δὲ τηροῦντας ὁμοῦ πάντα τὰ λεγόμενα πολλὰ γεγονέναι λέγειν, ὡς κἀκεῖ *[5]* ἐπὶ τοῦ κύκλου οὐκ οὔσας γραμμὰς ἀφωρισμένας ἔστι λαμβάνειν· ἐπίπεδον γὰρ ἕν. Οὗ δὲ οὐδὲ κατ' ἐπίπεδον ἓν διάστημά τι, ἀλλ' ἀδιάστατοι δυνάμεις καὶ οὐσίαι, πάντα ἂν εἰκότως κατὰ κέντρα λέγοιτο ἐν ἑνὶ ὁμοῦ κέντρῳ ἡνωμένα, οἷον ἀφέντα τὰς γραμμὰς τὰ πέρατα αὐτῶν τὰ *[10]* πρὸς τῷ κέντρῳ κείμενα, ὅτε δὴ καὶ ἕν ἐστι πάντα. Πάλιν δέ, εἰ προσθείης τὰς γραμμάς, αἱ μὲν ἐξάψονται τῶν κέντρων αὐτῶν ἃ κατέλιπον ἑκάστη, ἔσται γε μὴν οὐδὲν ἧττον κέντρον ἕκαστον οὐκ ἀποτετμημένον τοῦ ἑνὸς πρώτου κέντρου, ἀλλ' ὁμοῦ ὄντα ἐκείνῳ ἕκαστον αὖ εἶναι, *[15]* καὶ τοσαῦτα ὅσαι αἱ γραμμαὶ αἷς ἔδοσαν αὐτὰ πέρατα εἶναι ἐκείνων, ὥστε ὅσων μὲν ἐφάπτεται γραμμῶν τοσαῦτα φανῆναι, ἓν δὲ ὁμοῦ πάντα ἐκεῖνα εἶναι. Εἰ δ' οὖν κέντροις πολλοῖς ἀπεικάσαμεν πάντα τὰ νοητὰ [εἶναι] εἰς ἓν κέντρον ἀναφερομένοις καὶ ἑνουμένοις, πολλὰ δὲ φανεῖσι διὰ *[20]* τὰς γραμμὰς οὐ τῶν γραμμῶν γεννησασῶν αὐτά, ἀλλὰ δειξασῶν, αἱ γραμμαὶ παρεχέτωσαν ἡμῖν χρείαν ἐν τῷ παρόντι ἀνάλογον εἶναι ὧν ἐφαπτομένη ἡ νοητὴ φύσις πολλὰ καὶ πολλαχῇ φαίνεται παρεῖναι.

6. Πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἕν ἐστι, καὶ ἓν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλά ἐστι, καὶ πολλὰ ἐν ἑνὶ καὶ ἓν ἐπὶ πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου. *[5]* Δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὡς μέρους πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον· οἷον εἰ ὁ ἄνθρωπος ἐλθὼν εἰς τόν τινα ἄνθρωπον τὶς ἄνθρωπος γίνοιτο ὢν αὖ ἄνθρωπος. Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ ἀφ' ἑνὸς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ κατὰ τὴν ἰδέαν πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους, *[10]* καὶ ἔστιν ἓν τὸ αὐτὸ ἐν πολλοῖς οὕτως, ὅτι ἐστὶν ἕν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς αὐτό. Αὐτὸ δὲ ἄνθρωπος καὶ αὐτὸ ἕκαστον[a] καὶ ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό. Ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ λευκὸν πανταχοῦ καὶ ἡ ψυχὴ ἑκάστου ἐν παντὶ *[15]* μέρει τοῦ σώματος ἡ αὐτή· οὕτω γὰρ καὶ τὸ ὂν πανταχοῦ.

7. Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο καὶ τὸ πρῶτον ἀπ' ἐκείνου, καὶ νοοῦμεν

fatto capire come nasca la molteplicità. Dobbiamo però ricordarci che questa molteplicità è sorta tutta insieme, poiché anche lì, *[5]* nell'esempio del cerchio, non è possibile concepire raggi che siano separati. Il cerchio infatti è una superficie. Ma là dove non ci sono né superfici né intervalli, ma soltanto potenze ed essenze inestese, si potrebbe dire che tutte le cose sono come tanti centri uniti insieme in un unico centro, come se i raggi fossero ridotti all'estremità *[10]* che è dalla parte del centro, là dove sono ormai un unico punto. Ma se tu tracci i raggi, essi rimarranno attaccati ai loro centri che essi abbandonarono; e tuttavia ogni singolo centro non viene perciò eliminato dall'unico centro primitivo, ma coinciderà, ciascuno, con esso; *[15]* e così vi saranno tanti centri quanti sono i raggi ai quali essi servirono da estremità. Perciò i centri vengono ad essere tanti quanti sono i raggi che essi toccano; essi tuttavia costituiscono un'unità.

Noi dunque abbiamo paragonato tutti gli esseri intelligibili ai molti centri, che coincidono e si uniscono in un unico centro ma appaiono molteplici *[20]* a causa dei raggi, i quali non li generano ma li evidenziano soltanto: l'esempio dei raggi ci serva, per ora, a rappresentarci analogicamente quelle cose che, toccate dalla natura intelligibile, fanno sì che essa appaia molteplice e in molti luoghi.

6. *[Gli intelligibili sono «uno in molti»]*

Gli esseri intelligibili, infatti, benché siano molti, sono «uno» e, pur essendo «uno», sono «molti», poiché la loro natura è infinita: «molti in uno» e «uno in molti» e «tutt'insieme»[328]. Il loro atto, se riguarda l'universale, si compie con tutto il loro essere, ed anche se riguarda il particolare si compie con tutto il loro essere. *[5]* La parte accoglie in sé l'atto, all'inizio, come quello di una parte, ma il tutto ne è la conseguenza; come se l'Uomo in sé, disceso in un uomo singolo, divenga un certo uomo, pur restando Uomo in sé. L'uomo che è nella materia, derivato dall'unico Uomo che è nell'idea, produce molti uomini identici, *[10]* e ciò che è uno è identico in molti, poiché ciò che è uno s'imprime, come un sigillo, in molti. Ma l'Uomo in sé e ogni altra cosa in sé e l'universo intero non esistono in questo modo nella molteplicità; ma è la molteplicità che è in quell'idea, o meglio, intorno a quell'idea: in una maniera infatti il bianco è in ogni punto di un corpo; e in un'altra maniera l'anima è presente in ogni *[15]* parte del corpo: allo stesso modo l'Essere è in ogni dove.

7. *[Noi siamo tutti gli esseri]*

All'Essere risalgono ciò che è nostro e il nostro io, e noi ci eleviamo ad esso e a ciò che è primo dopo di esso e pensiamo quegli Esseri senza bisogno di loro impronte ed immagini. E se non ne abbiamo bisogno,

ἐκεῖνα οὐκ εἴδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα. Εἰ οὖν ἀληθινῆς ἐπιστήμης *[5]* μετέχομεν, ἐκεῖνά ἐσμεν οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες. Ὄντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν, ἐκεῖνα, πάντες ἐσμὲν ἐκεῖνα. Ὁμοῦ ἄρα ὄντες μετὰ πάντων ἐσμὲν ἐκεῖνα· πάντα ἄρα ἐσμὲν ἕν. Ἔξω μὲν οὖν ὁρῶντες ἢ ὅθεν ἐξήμμεθα ἀγνοοῦμεν ἓν *[10]* ὄντες, οἷον πρόσωπα πολλὰ[a] εἰς τὸ ἔξω πολλά, κορυφὴν ἔχοντα εἰς τὸ εἴσω μίαν. Εἰ δέ τις ἐπιστραφῆναι δύναιτο ἢ παρ' αὐτοῦ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εὐτυχήσας τῆς ἕλξεως, θεόν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται· ὄψεται δὲ τὰ μὲν πρῶτα οὐχ ὡς τὸ πᾶν, εἶτ' οὐκ ἔχων ὅπῃ αὐτὸν στήσας ὁριεῖ καὶ *[15]* μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφεὶς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος αὐτὸν εἰς ἅπαν τὸ πᾶν ἥξει προελθὼν οὐδαμοῦ, ἀλλ' αὐτοῦ μείνας, οὗ ἵδρυται τὸ πᾶν.

8. Οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ εἴ τις ἐπισκέψαιτο τὴν τῆς ὕλης τῶν εἰδῶν μετάληψιν, μᾶλλον ἂν εἰς πίστιν ἐλθεῖν τοῦ λεγομένου καὶ μὴ ἂν ἔτι ὡς ἀδυνάτῳ ἀπιστεῖν ἢ αὖ ἀπορεῖν. Εὔλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον, οἶμαι, μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν *[5]* χωρὶς καὶ αὖ τῆς ὕλης πόρρωθεν ἄνωθέν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγονέναι· μὴ γὰρ ᾖ κενὸν τοῦτο λεγόμενον· τί γὰρ ἂν εἴη τὸ «πόρρω» ἐν τούτοις καὶ τὸ «χωρίς»; Καὶ οὐκ αὖ τὸ δύσφραστον καὶ τὸ ἀπορώτατον ἦν τὸ τῆς μεταλήψεως λεγόμενον, ἀλλ' εἴρητο ἂν προχειρότατα *[10]* γνώριμον ὂν τοῖς παραδείγμασιν. Ἀλλὰ κἂν ἔλλαμψιν λέγωμέν ποτε, οὐχ οὕτως ἐροῦμεν, ὡς ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν λέγομεν εἰς αἰσθητὸν τὰς ἐλλάμψεις· ἀλλ' ἐπεὶ εἴδωλα τὰ ἐν τῇ ὕλῃ, ἀρχετύπων δὲ τάξιν ἔχει τὰ εἴδη, τὸ δὲ τῆς ἐλλάμψεως τοιοῦτον οἷον χωρὶς ἔχειν τὸ ἐλλαμπόμενον, *[15]* οὕτω λέγομεν. Δεῖ δὲ νῦν ἀκριβέστερον λέγοντας μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς ὄντος τόπῳ τοῦ εἴδους εἶθ' ὥσπερ ἐν ὕδατι ἐνορᾶσθαι τῇ ὕλῃ τὴν ἰδέαν, ἀλλὰ τὴν ὕλην [εἶναι] πανταχόθεν οἷον ἐφαπτομένην καὶ αὖ οὐκ ἐφαπτομένην τῆς ἰδέας κατὰ πᾶν ἑαυτῆς ἴσχειν παρὰ τοῦ εἴδους τῷ *[20]* πλησιασμῷ ὅσον δύναται λαβεῖν οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος, οὐ τῆς ἰδέας διὰ πάσης διεξελθούσης καὶ ἐπιδραμούσης, ἀλλ' ἐν αὐτῇ μενούσης. Εἰ γὰρ μὴ ἐν τῇ ὕλῃ ἐστὶν οἷον πυρὸς ἡ ἰδέα – τὴν γὰρ τοῖς στοιχείοις ὕλην ὑποβεβλημένην ὁ λόγος λαμβανέτω – αὐτὸ δὴ πῦρ τῇ ὕλῃ οὐκ ἐγγενόμενον αὐτὸ *[25]* [τῇ

vuol dire che noi stessi siamo quegli Esseri. Perciò, se partecipiamo della vera essenza, *[5]* noi siamo quegli stessi Esseri, non in quanto li riceviamo in noi, ma in quanto noi siamo in essi. Ma poiché anche gli altri, e non noi soltanto, sono quegli Esseri, tutti siamo quegli Esseri. E così, mentre noi siamo insieme con tutti gli altri, siamo veramente quegli Esseri: siamo dunque tutte le cose e siamo un'unità.

Noi però, quando guardiamo al di fuori di Colui dal quale dipendiamo, ignoriamo di essere un'unità *[10]* e siamo come delle facce, numerose all'esterno, che hanno verso l'interno una testa unica in comune. Ma chi potesse voltarsi o avesse la fortuna di esser tirato da Atena[329], vedrebbe come un dio se stesso e l'universo: certo, egli non vedrà dapprima se stesso come universo, ma in seguito, poiché non sa dove collocare se stesso e *[15]* come segnare i confini del proprio io, rinuncerà a delimitarsi rispetto all'Essere universale e raggiungerà l'universo intero senza aver bisogno di farsi avanti ma restando immobile dove il tutto ha il suo fondamento.

8. *[L'idea è una e informa di sé il non-uno]*

Io penso però che, se si esamina la partecipazione della materia alle idee, si arriverà a una prova ancor più convincente della nostra tesi e non la si rigetterà più come impossibile o come difficile. È infatti ragionevole e, direi, necessario, che le idee siano separate da un lato *[5]* e che, dall'altro, la materia sia lontana e che su di essa scenda di lassù irraggiamento[330]. Io temo però che queste siano parole vuote: cosa vogliono dire qui «lontano» e «separato»[331]? In questo caso la teoria della partecipazione non sarebbe oscura e molto difficile, ma si potrebbe spiegarla facilmente *[10]* per mezzo di esempi.

Se qualche volta parliamo di irraggiamento, non lo intendiamo come quando parliamo di irraggiamenti di cosa sensibile su cosa sensibile; ma poiché nella materia ci sono soltanto le immagini, mentre le idee sono i modelli, noi parliamo di irraggiamento in quanto l'oggetto illuminato sia «separato». *[15]*

Ora però dobbiamo esprimerci più esattamente e non considerare la forma come se fosse «separata» e l'idea diventasse visibile nella materia come un riflesso sull'acqua, bensì come se la materia toccasse, per così dire, l'idea da tutti i lati – e tuttavia non la toccasse – e accogliesse poi dall'idea, *[20]* in ogni sua parte, a causa di questa vicinanza, tutto ciò che può ricevere, senza che nulla faccia da mediatore, mentre l'idea non attraversa né percorre tutta la materia ma rimane immobile in se stessa.

Se, per esempio, l'idea di fuoco non è nella materia (noi qui intendiamo la materia che è soggetto degli elementi), allora il fuoco in sé, non essendo venuto proprio esso nella materia, *[25]* può fornire la

ὕλη] μορφὴν πυρὸς κατὰ πᾶσαν τὴν πυρωθεῖσαν ὕλην παρέξεται. Ὄγκος δὲ πολὺς πῦρ τὸ πρῶτον ἔνυλον ὑποκείσθω γενόμενον· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν λεγομένων στοιχείων ἁρμόσει. Εἰ οὖν τὸ ἓν ἐκεῖνο πῦρ – ἡ ἰδέα – ἐν πᾶσι[a] θεωρεῖται παρέχον εἰκόνα ἑαυτοῦ, καὶ[b] τόπῳ *[30]* χωρὶς ὂν οὐ παρέξει ὡς ἡ ἔλλαμψις ἡ ὁρωμένη· ἤδη γὰρ εἴη που πᾶν τοῦτο τὸ πῦρ τὸ ἐν αἰσθήσει, εἰ πᾶν αὐτὸ πολλά, ᾗ ἑαυτοῦ[c] τῆς ἰδέας αὐτῆς μενούσης ἐν ἀτόπῳ αὐτὸ τόπους γεννῆσαν ἐξ αὐτοῦ, ἐπείπερ[d] ἔδει τὸ αὐτὸ πολὺ γενόμενον φυγεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἵν' ᾖ πολὺ οὕτως καὶ πολλάκις μεταλάβῃ *[35]* τοῦ αὐτοῦ. Καὶ οὐκ ἔδωκε μὲν ἑαυτῆς οὐδὲν τῇ ὕλῃ ἡ ἰδέα ἀσκέδαστος οὖσα, οὐ μὴν ἀδύνατος γέγονεν ἓν οὖσα τὸ μὴ ἓν τῷ ἑνὶ αὐτῆς μορφῶσαι καὶ παντὶ αὐτοῦ οὕτω τοι παρεῖναι, ὡς <μὴ> ἄλλῳ μὲν μέρει αὐτῆς τόδε, ἄλλῳ δὲ ἄλλο μορφῶσαι, ἀλλὰ παντὶ ἕκαστον καὶ πᾶν. Γελοῖον γὰρ *[40]* τὸ πολλὰς ἰδέας πυρὸς ἐπεισφέρειν, ἵν' ἕκαστον πῦρ ὑφ' ἑκάστης ἄλλης, τὸ δὲ ἄλλης, μορφοῖτο· ἄπειροι γὰρ οὕτως ἔσονται αἱ ἰδέαι. Εἶτα πῶς καὶ μεριεῖς τὰ γινόμενα συνεχοῦς ἑνὸς πυρὸς ὄντος; Καὶ εἰ προσθείημεν τῇ ὕλῃ ταύτῃ ἄλλο πῦρ μεῖζον ποιήσαντες αὐτό, καὶ κατ' ἐκεῖνο *[45]* αὖ τὸ μέρος τῆς ὕλης φατέον τὴν αὐτὴν ἰδέαν τὰ αὐτὰ εἰργάσθαι· οὐ γὰρ δὴ ἄλλην.

9. Καὶ τοίνυν εἰ πάντα γενόμενα ἤδη τὰ στοιχεῖα τῷ λόγῳ τις εἰς ἓν σφαιρικὸν σχῆμα ἄγοι, οὐ πολλοὺς φατέον τὴν σφαῖραν ποιεῖν κατὰ μέρη ἄλλον ἄλλῃ ἀποτεμνόμενον αὐτῷ εἰς τὸ ποιεῖν μέρος, ἀλλ' ἓν εἶναι τὸ αἴτιον τῆς *[5]* ποιήσεως ὅλῳ ἑαυτῷ ποιοῦν οὐ μέρους αὐτοῦ ἄλλου ἄλλο ποιοῦντος· οὕτω γὰρ ἂν πάλιν πολλοὶ εἶεν, εἰ μὴ εἰς ἓν ἀμερὲς ἀναφέροις τὴν ποίησιν, μᾶλλον δ' εἰ ἓν ἀμερὲς τὸ ποιοῦν τὴν σφαῖραν εἴη οὐκ αὐτοῦ χυθέντος εἰς τὴν σφαῖραν τοῦ ποιοῦντος, ἀλλὰ τῆς σφαίρας ὅλης εἰς τὸ *[10]* ποιοῦν ἀνηρτημένης. Καὶ ζωὴ τοίνυν μία τὴν σφαῖραν ἔχει ἡ αὐτή, τῆς σφαίρας αὐτῆς τεθείσης ἐν ζωῇ μιᾷ· καὶ τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ τοίνυν πάντα εἰς μίαν ζωήν· καὶ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοίνυν μία, οὕτω δὲ μία, ὡς ἄπειρος αὖ. Διὸ καὶ οἱ μὲν ἀριθμὸν ἔλεγον, οἱ δὲ ‹λόγον› αὐτὸν αὔξοντα τὴν *[15]* φύσιν αὐτῆς, φαντασθέντες ταύτῃ ἴσως, ὡς οὐδενὶ ἐπιλείπει, ἀλλ' ἐπὶ πάντα εἶσιν ὅ ἐστι μένουσα, καὶ

forma di fuoco a tutta la materia in tutti i punti in cui è infocata (noi supponiamo qui che il fuoco che entra per primo nella materia abbia una massa considerevole; e lo stesso si può dire per gli altri cosiddetti elementi).

Ora, se quell'unico fuoco-idea si rende visibile in tutte le cose dove offre un'immagine di sé, esso non può offrirla, anche se fosse spazialmente *[30]* separato, come la dà l'irraggiamento delle cose visibili, poiché questo fuoco sensibile sarebbe già in qualche luogo il fuoco intero, se il fuoco in sé fosse tutto molteplicità; e mentre l'idea rimane nel non-luogo, esso genera da sé i suoi luoghi; altrimenti, per diventare da se stesso molteplice, dovrebbe fuggire da se stesso ed essere in tal modo molteplice e partecipare più volte *[35]* di se stesso. L'idea, cioè, non dà nulla di sé alla materia poiché non può dissolversi[332], ma può, finché è una, informare con la sua unità il non-uno ed essere presente interamente ad esso, così da informare, non già un punto con una sua parte e un altro con un'altra, ma ogni punto e il tutto con tutta se stessa.

Sarebbe ridicolo *[40]* ammettere parecchie idee del fuoco, cosicché un fuoco particolare accolga la sua forma da una idea e un altro fuoco da un'altra: in questo modo le idee sarebbero infinite. E poi, come potresti separare i singoli fuochi, dal momento che il fuoco è un'unità continua? E se anche lo facessimo più grande aggiungendo a questa materia accesa dell'altro fuoco, *[45]* dovremmo ammettere che anche in questa nuova porzione di materia la stessa idea ha operato allo stesso modo, e non un'altra!

9. *[L'Uno è infinito e onnipresente]*

Se qualcuno, ragionando, volesse ridurre tutti gli elementi divenienti a un'unica figura sferica, egli non dovrebbe dire che siano molti quelli che hanno creato quella sfera, come se ciascuno di essi se ne ritagliasse un pezzo per poterlo poi foggiare per conto suo; no, la causa *[5]* di quella creazione è una sola ed essa opera con tutta se stessa e non parzialmente con le sue singole parti; in questo caso i creatori sarebbero ancor più numerosi, a meno che tu non voglia ricondurre la creazione ad un «Uno indivisibile», o meglio qualora non sia un'unità indivisibile Colui che crea la sfera, non nel senso che il creatore stesso si riversi nella sfera, ma nel senso che la sfera sia sospesa tutta *[10]* al suo creatore.

Un'unica e identica vita anima la sfera, e la sfera, a sua volta, è inserita dentro quest'unica vita e tutto ciò che è nella sfera concorre all'unità della vita; e così tutte le anime sono un'Anima sola, in quanto essa è anche infinita. Ecco perché alcuni dicevano che l'anima è un «numero»[333] ed altri dicevano che la sua natura è un «numero crescente»[334], *[15]* intendendo forse con questa immagine che essa non vien mai meno, ma si estende a tutto pur restando in se stessa; e se il mondo

εἰ πλείων ὁ κόσμος ἦν, οὐκ ἂν ἐπέλιπεν ἡ δύναμις μὴ οὐκ ἐπὶ πάντα αὖ ἐλθεῖν, μᾶλλον δὲ τοῦτον ἐν πάσῃ αὐτῇ εἶναι. Δεῖ δῆτα λαβεῖν τὸ «αὔξων» οὐχ ὡς τῷ ῥήματι λέγεται, ἀλλ' ὅτι *[20]* οὐκ ἐπιλείπει εἰς τὸ πανταχοῦ ἓν οὖσα· τοιοῦτον γὰρ αὐτῆς τὸ ἓν ὡς μὴ τοιοῦτον εἶναι οἷον μεμετρῆσθαι ὅσον· τοῦτο γὰρ φύσεως ἄλλης τῆς τὸ ἓν ψευδομένης καὶ μεταλήψει ἓν φανταζομένης. Τὸ δ' ἀληθείας ἐχόμενον ἓν οἷον μήτε συγκεῖσθαι ἐκ πολλῶν ἕν, ἵν' ἀφαιρεθέντος τινὸς ἀπ' *[25]* αὐτοῦ ἀπολωλὸς ᾖ ἐκεῖνο τὸ ὅλον ἕν, μήτε διειλῆφθαι πέρασιν, ἵνα μὴ ἐναρμοζομένων αὐτῷ τῶν ἄλλων ἢ ἐλαττοῖτο αὐτῶν μειζόνων ὄντων ἢ διασπῷτο βουλόμενον ἐπὶ πάντα ἰέναι, παρῇ τε οὐχ ὅλον πᾶσιν, ἀλλὰ μέρεσιν αὐτοῦ μέρεσιν ἐκείνων· καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἀγνοεῖ ὅπου *[30]* ἐστὶ γῆς εἰς μίαν τινὰ συντέλειαν οὐ δυνάμενον ἰέναι ἅτε διεσπασμένον ἑαυτοῦ. Εἴπερ οὖν ἀληθεύσει τὸ ἓν τοῦτο, καθ' οὗ δὴ καὶ κατηγορεῖν ἐστιν ὡς οὐσίας τὸ ἕν, δεῖ αὐτὸ φανῆναι τρόπον τινὰ τὴν ἐναντίαν αὐτῷ φύσιν ἔχον τὴν τοῦ πλήθους ἐν τῇ δυνάμει, τῷ δὲ μὴ ἔξωθεν αὖ τὸ πλῆθος *[35]* τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ, τούτῳ ἓν ὄντως εἶναι, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ ἔχειν τὸ εἶναι ἄπειρόν τε καὶ πλῆθος, τοιοῦτον δὲ ὂν πανταχοῦ ὅλον φαίνεσθαι ἕνα λόγον ὄντα ἑαυτὸν περιέχοντα, καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν εἶναι, καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν[a] οὐδαμοῦ αὐτοῦ ἀποστατοῦντα, *[40]* ἀλλ' ἐν αὐτῷ πανταχοῦ ὄντα. Οὐ δή ἐστιν αὐτὸ οὕτω ἄλλου τόπῳ διειλημμένον· πρὸ γὰρ τῶν ἐν τόπῳ ἁπάντων ἦν καὶ οὐδὲν ἐδεῖτο αὐτὸ τούτων, ἀλλὰ ταῦτα ἐκείνου, ἵνα ἱδρυθῇ. Ἱδρυθέντα δὲ οὐκ ἀπέστησεν ἐκεῖνο τῆς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἕδρας· κινηθείσης γὰρ ἐκείνης ἀπώλετο ἂν αὐτὰ ἀπολομένης *[45]* αὐτῶν τῆς βάσεως καὶ τοῦ στηρίζοντος αὐτά, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο οὕτως ἀνόητον ἦν, ὥστε ἀπαλλαγὲν αὐτὸ ἑαυτοῦ διασπασθῆναι καὶ σῳζόμενον ἐν ἑαυτῷ ἀπίστῳ δοῦναι ἑαυτὸ τόπῳ τῷ αὐτοῦ πρὸς τὸ σῴζεσθαι δεομένῳ.

10. Μένει οὖν ἐν ἑαυτῷ σωφρονοῦν καὶ οὐκ ἂν ἐν ἄλλῳ γένοιτο· ἐκεῖνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ οὗ ἐστι πόθῳ ἐξευρόντα. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ θυραυλῶν Ἔρως παρὼν ἔξωθεν ἀεὶ καὶ ἐφιέμενος τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαπῶν ἀεὶ *[5]* οὕτως ὡς δύναιτο[a]

diventasse più grande, la sua potenza non cesserebbe di estendersi su tutto, o meglio, il tutto sarebbe completamente in essa.

Certo, non bisogna prendere alla lettera la parola «crescente»: *[20]* con essa si vuol dire che l'anima, pur restando una, non vien meno in nessun luogo: la sua unità non è tale da essere misurabile quantitativamente; è misurabile, invece, quell'altra natura che è menzognera quanto all'unità vera ed appare una soltanto per partecipazione. Ma l'unità vera non è composta di molte parti, altrimenti, se si eliminasse qualcuna di esse, *[25]* la sua totalità unitaria sarebbe perduta; e nemmeno è chiusa da confini, sicché, se anche le altre cose non si accordassero con essa, l'unità diventerebbe minore col loro aumentare, oppure, volendo estendersi su tutto, si dissolverebbe; in tal modo sarebbe presente a tutte le cose, non interamente, ma con le sue parti alle loro parti; e così, come si dice, essa non saprebbe in quale luogo *[30]* del mondo venga a trovarsi, poiché non potrebbe più riunirsi a se stessa e si troverebbe in uno stato di dispersione[335].

Se quest'Uno, di cui si può predicare l'unità come essenziale, è unità vera, è necessario che esso, in un certo modo, dimostri di contenere nella sua potenzialità la natura contraria alla sua, cioè la molteplicità; ma poiché esso non viene ad avere dal di fuori questa molteplicità *[35]* ma solo per sé e da sé, esso è veramente uno e racchiude nella propria unità l'infinitezza e la molteplicità.

L'Uno è dunque tale e perciò si manifesta tutt'intero da per tutto, poiché possiede un'unica forma razionale che contiene se stessa, e questa ragione che si contiene non può affatto allontanarsi da lui *[40]* ma è in lui in ogni dove[336].

Questa unità non è dunque separata spazialmente da altre cose, poiché essa esisteva prima delle cose che sono nello spazio e non ne aveva per nulla bisogno; erano esse invece che avevano bisogno dell'unità per trovare in essa un fondamento. Le cose, però, una volta trovato in essa il loro fondamento, non possono smuoverla dal fondamento che è in lei stessa, poiché, se questo venisse rimosso, esse crollerebbero *[45]* insieme con la loro base e il loro sostegno; né, d'altra parte, quell'Uno era così insensato al punto da allontanarsi da sé e dissolversi per abbandonarsi, mentre era sicuro in se stesso, a un luogo perfido che proprio a lui deve la sua conservazione.

10. *[Noi vediamo l'Uno finché siamo nell'Intelligenza]*

Esso dunque rimane in sé perché è saggio, né potrebbe andare altrove; le altre cose, invece, sono sospese a lui come se avessero scoperto, con il loro desiderio, dove egli si trova. Questo desiderio è Eros che veglia alla porta[337]: esso è sempre fuori della Bellezza e tende ad essa ed è lieto *[5]* di parteciparne per quanto gli è possibile: perché

μετασχεῖν· ἐπεὶ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἐραστὴς οὐ δεχόμενος τὸ κάλλος, ἀλλὰ παρακείμενος οὕτως ἔχει. Τὸ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ μένει, καὶ οἱ ἑνὸς ἐρασταὶ πολλοὶ ὅλου ἐρῶντες ὅλον ἔχουσιν οὕτως, ὅταν ἔχωσι· τὸ γὰρ ὅλον ἦν τὸ ἐρώμενον. Πῶς ἂν οὖν ἐκεῖνο οὐκ ἂν πᾶσιν ἀρκοῖ *[10]* μένον; Ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο ἀρκεῖ, ὅτι μένει, καὶ καλόν, ὅτι πᾶσιν ὅλον. Καὶ γὰρ καὶ τὸ φρονεῖν πᾶσιν ὅλον· διὸ καὶ ξυνὸν τὸ φρονεῖν, οὐ τὸ μὲν ὧδε, τὸ δὲ ὡδὶ ὄν· γελοῖον γάρ, καὶ τόπου δεόμενον τὸ φρονεῖν ἔσται. Καὶ οὐχ οὕτω τὸ φρονεῖν, ὡς τὸ λευκόν· οὐ γὰρ σώματος τὸ *[15]* φρονεῖν· ἀλλ' εἴπερ ὄντως μετέχομεν τοῦ φρονεῖν, ἓν δεῖ εἶναι τὸ αὐτὸ πᾶν ἑαυτῷ συνόν. Καὶ οὕτως ἐκεῖθεν, οὐ μοίρας αὐτοῦ λαβόντες, οὐδὲ ὅλον ἐγώ, ὅλον δὲ καὶ σύ, ἀποσπασθὲν ἑκάτερον ἑκατέρου. Μιμοῦνται δὲ καὶ ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος ὡς εἰς ἓν τὸ φρονεῖν ἰόντων· καὶ *[20]* χωρὶς ἕκαστος εἰς τὸ φρονεῖν ἀσθενής, συμβάλλων δὲ εἰς ἓν πᾶς ἐν τῇ συνόδῳ καὶ τῇ ὡς ἀληθῶς συνέσει τὸ φρονεῖν ἐγέννησε καὶ εὗρε· τί γὰρ δὴ καὶ διείρξει, ὡς μὴ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι νοῦν ἀπ' ἄλλου; Ἀλλ' ὁμοῦ ὄντες ἡμῖν οὐχ ὁμοῦ δοκοῦσιν εἶναι· οἷον εἴ τις πολλοῖς τοῖς *[25]* δακτύλοις ἐφαπτόμενος τοῦ αὐτοῦ ἄλλου καὶ ἄλλου ἐφάπτεσθαι νομίζοι, ἢ τὴν αὐτὴν χορδὴν μὴ ὁρῶν κρούοι. Καίτοι καὶ ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐφαπτόμεθα τοῦ ἀγαθοῦ ἐχρῆν ἐνθυμεῖσθαι. Οὐ γὰρ ἄλλου μὲν ἐγώ, ἄλλου δὲ σὺ ἐφάπτῃ, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ μέν, προσελθόντος δέ μοι *[30]* ῥεύματος ἐκεῖθεν ἄλλου, σοὶ δὲ ἄλλου, ὥστε τὸ μὲν εἶναί που ἄνω, τὰ δὲ παρ' αὐτοῦ ἐνταῦθα. Καὶ ‹δίδωσι› τὸ διδὸν τοῖς λαμβάνουσιν, ἵνα ὄντως λαμβάνωσι, [καὶ δίδωσι τὸ διδὸν] οὐ τοῖς ἀλλοτρίοις, ἀλλὰ τοῖς ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐ πόμπιος ἡ νοερὰ δόσις. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς διεστηκόσιν ἀπ' *[35]* ἀλλήλων τοῖς τόποις σώμασιν ἡ δόσις ἄλλου ἄλλου συγγενής, καὶ εἰς αὐτὸ ἡ δόσις καὶ ἡ ποίησις, καὶ τό γε σωματικὸν τοῦ παντὸς δρᾷ καὶ πάσχει ἐν αὐτῷ, καὶ οὐδὲν ἔξωθεν εἰς αὐτό. Εἰ δὴ ἐπὶ σώματος οὐδὲν ἔξωθεν τοῦ ἐκ φύσεως οἷον φεύγοντος ἑαυτό, ἐπὶ πράγματος *[40]* ἀδιαστάτου πῶς τὸ ἔξωθεν; Ἐν τῷ αὐτῷ ἄρα ὄντες καὶ ὁρῶμεν τἀγαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα αὐτοῦ ὁμοῦ ὄντες τοῖς ἡμετέροις νοητοῖς. Καὶ κόσμος εἷς πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ· ἢ δύο κόσμοι αἰσθητοὶ ἔσονται ὅμοια μεμερισμένοι, καὶ ἡ σφαῖρα ἡ νοητή, εἰ οὕτως ἕν, ὡς αὕτη· ὥστε διοίσει ἢ *[45]* γελοιοτέρα

anche l'amante di quaggiù non riceve la bellezza ma le è soltanto vicino.

Egli però rimane in se stesso, e i molti amanti dell'Uno che lo amano tutt'intero, lo posseggono interamente quando lo posseggano: essi infatti lo amano nella sua totalità. Perché dunque Egli non dovrebbe bastare a tutti, dal momento che rimane in sé? *[10]* E basta proprio perché rimane in sé ed è bello perché è intero per tutti.

Anche il pensare è un intero per tutti[338]; perciò il pensare è un tutto in se stesso e non è in parte qui e in parte là: sarebbe ridicolo che il pensare abbia bisogno di un luogo. Il pensare non è come il bianco, poiché il pensiero non è proprietà di un corpo. *[15]* Se noi partecipiamo veramente del pensare, questo dev'essere un'unità congiunta a se stessa in un solo tutto; soltanto così noi ne partecipiamo e non prendendo una sua parte; e se io la prendo tutta e anche tu la prendi tutta, queste due totalità non saranno affatto separate l'una dall'altra. Ne sono immagini le assemblee e tutte le riunioni di persone che raggiungono l'unanimità del pensare; *[20]* ciascuno di loro, da sé solo, è debole nel pensare, ma se ognuno concorre a un'unica intesa e a una reciproca comprensione, egli genera e scopre il pensare.

Che cosa infatti potrà impedire che il pensiero di diverse persone s'incontri nello stesso punto? In realtà questi pensieri sono insieme, benché sembri che non siano insieme: è come se uno, toccando con più *[25]* dita lo stesso oggetto, creda di toccare parecchi oggetti, o batta sempre, senza vederla, la stessa corda.

E poi, bisognerebbe riflettere sul modo in cui le nostre anime raggiungono il Bene: non è vero che io raggiungo un bene e tu un altro; noi raggiungiamo ambedue lo stesso bene, e lo raggiungiamo non perché una corrente scenda di lassù su di me *[30]* e un'altra su di te, in modo che il Bene sia in alto e le sue derivazioni siano quaggiù; no, ma è necessario che Colui che dona sia presso coloro che ricevono affinché questi ricevano realmente; e Colui che dona, non dona ad estranei, ma ai suoi.

Il dono dell'Intelligenza non è cosa che si trasporti! Anche nei corpi che sono spazialmente lontani *[35]* fra loro, il dono dell'uno è affine al dono dell'altro; e questi doni e azioni concorrono allo stesso fine. Persino il corpo dell'universo opera e patisce in se stesso e non riceve nulla dal di fuori[339]. Perciò, se in un corpo che per sua natura fugge, diciamo così, se stesso, nulla viene dal di fuori, come può, in una cosa *[40]* che non ha estensione, entrare qualcosa dal di fuori? Noi siamo dunque nell'identità e vediamo il Bene e lo tocchiamo, in quanto siamo con Lui con le nostre attività spirituali.

Anche il mondo intelligibile è molto più unitario, altrimenti ci sarebbero due mondi sensibili, divisi allo stesso modo, e la sfera intelligibile sarebbe assolutamente eguale a quella sensibile, se avesse la stessa unità di questa; poiché questa *[45]* possiede di necessità e giu-

ἔσται, εἴπερ τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης ὄγκος καὶ εὔλογος, ἡ δὲ μηδὲν δεομένη ἐκτενεῖ ἑαυτὴν καὶ ἑαυτῆς ἐκστήσεται. Τί δὲ καὶ ἐμπόδιον τοῦ εἰς ἕν; Οὐ γὰρ δὴ τὸ ἕτερον ἀπωθεῖ θάτερον τόπον οὐ παρέχον – ὥσπερ οὐχ ὁρῶντες πᾶν μάθημα καὶ θεώρημα καὶ ὅλως ἐπιστήμας πάσας ἐπὶ *[50]* ψυχῆς οὐ στενοχωρουμένας. Ἀλλ' ἐπὶ οὐσιῶν φήσει τις οὐ δυνατόν. Ἀλλ' οὐ δυνατὸν ἦν ἄν, εἴπερ ὄγκοι ἦσαν αἱ ἀληθιναὶ οὐσίαι.

11. Ἀλλὰ πῶς τὸ ἀδιάστατον παρήκει παρὰ πᾶν σῶμα μέγεθος τοσοῦτον ἔχον; Καὶ πῶς οὐ διασπᾶται ἓν ὂν καὶ ταὐτό; Ὃ πολλάκις ἠπόρηται, παύειν τοῦ λόγου τὸ ἄπορον τῆς διανοίας περιττῇ προθυμίᾳ βουλομένου. *[5]* Ἀποδέδεικται μὲν οὖν ἤδη πολλαχῇ, ὅτι οὕτως· δεῖ δέ τινων καὶ παραμυθίων, καίτοι οὐκ ἐλάχιστον, ἀλλὰ μέγιστον εἰς πειθὼ ἦν ἐκείνη ἡ φύσις οἵα ἐστὶ διδαχθεῖσα, ὅτι οὐκ ἔστιν οἷα λίθος, οἷον κύβος τις μέγας κείμενος οὗ κεῖται τοσοῦτον ἐπέχων, ὅσος ἐστίν, ἐκβαίνειν οὐκ ἔχων *[10]* τοὺς αὐτοῦ ὅρους μετρηθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τῷ ὄγκῳ καὶ τῇ συμπεριγραφείσῃ ἐν αὐτῷ τῇ τοῦ λίθου δυνάμει. Ἀλλὰ οὖσα πρώτη φύσις καὶ οὐ μετρηθεῖσα οὐδὲ ὁρισθεῖσα ὁπόσον δεῖ εἶναι – ταύτῃ γὰρ αὖ ‹ἡ› ἑτέρα[a] μετρηθήσεται – πᾶσά ἐστι δύναμις οὐδαμοῦ τοσήδε. Διὸ οὐδ' ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ *[15]* παντὸς χρόνου ἔξω, τοῦ μὲν χρόνου σκιδναμένου ἀεὶ πρὸς διάστασιν, τοῦ δ' αἰῶνος ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος καὶ κρατοῦντος καὶ πλείονος ὄντος δυνάμει ἀιδίῳ τοῦ ἐπὶ πολλὰ δοκοῦντος ἰέναι χρόνου, οἷον εἰ γραμμῆς εἰς ἄπειρον ἰέναι δοκούσης εἰς σημεῖον ἀνηρτημένης καὶ περὶ αὐτὸ θεούσης *[20]* πανταχῇ οὗ ἂν δράμῃ τοῦ σημείου αὐτῇ ἐμφανταζομένου αὐτοῦ οὐ θέοντος, ἀλλὰ περὶ αὐτὸ ἐκείνης κυκλουμένης. Εἰ τοίνυν χρόνος πρὸς τὸ ἐν τῷ αὐτῷ μένον ἐν οὐσίᾳ ἔχει τὴν ἀναλογίαν, ἔστι δὲ ἐκείνη ἡ φύσις οὐ μόνον τῷ ἀεὶ ἄπειρος, ἀλλὰ καὶ τῇ δυνάμει, χρὴ καὶ πρὸς ταύτην τὴν *[25]* ἀπειρίαν τῆς δυνάμεως ἀντιπαραθέουσαν ἀποδοῦναι φύσιν ἀνταιωρουμένην καὶ ἐξηρτημένην ἐκείνης· ταύτης τὰ ἴσα πως τῷ χρόνῳ θεούσης πρὸς μένουσαν δύναμιν πλείω οὖσαν τῷ ποιεῖν, ἐκείνη ἐστὶν ὅσον παρετάθη ἡτισοῦν αὕτη ἐστὶν ἡ μεταλαμβάνουσα ταύτης τῆς φύσεως καθόσον *[30]* οἷόν τε αὐτῇ μεταλαβεῖν, πάσης μὲν παρούσης, οὐ

stamente una sua massa, sarebbe davvero ridicolo che quella si estenda senza averne bisogno ed esca da se stessa.

Ma quale ostacolo impedisce l'unificazione? Lassù infatti una cosa non ne spinge via un'altra per occupare il suo posto, così come non vediamo, quaggiù, teoremi e scienze in genere trovarsi alla rinfusa *[50]* nell'anima. Sì, dirà qualcuno, ma la cosa è impossibile, poiché si tratta di essenze.

Certamente sarebbe impossibile, se le vere essenze fossero masse.

11. *[La natura suprema non è massa, ma forza]*

Ma come ciò che è inesteso può distendersi sopra tutto il corpo del mondo, che ha una così notevole grandezza? E come questo essere, che è uno e identico, non finisce per disperdersi? Questa difficoltà si è presentata molte volte e il nostro ragionamento intende dissipare il dubbio del pensiero su questo punto. *[5]* Eppure, noi abbiamo dimostrato più volte che è così, ma c'è bisogno ancora di qualche aggiunta. Noi infatti abbiamo contribuito molto, anzi moltissimo, per creare una persuasione su quella natura suprema: essa non è simile a una pietra o a un enorme cubo che giace dove giace, occupa uno spazio eguale alla sua mole e non può sorpassare *[10]* i suoi limiti: la sua misura va soltanto sino a un certo punto sia perché è una massa, sia perché il peso della pietra è proporzionato a quella massa. Essa, invece, è una natura prima e non è soggetta né a misura né a limiti relativi alla sua grandezza: anzi, è con essa che si possono misurare le altre cose. Essa è totalmente forza, di cui non si può affatto determinare la quantità.

Perciò essa non è nemmeno nel tempo, ma *[15]* è fuori d'ogni tempo, poiché il tempo si espande continuamente in estensione, ma l'eterno resta identico a se stesso[340] e domina il tempo e con la sua infinita potenza vale di più del tempo che sembra correre senza tregua, simile a una linea che sembra estendersi all'infinito, mentre invece dipende da un punto e gli corre intorno; *[20]* ovunque essa corre, il punto le appare come un'immagine e, mentre questo punto non corre, essa gli gira intorno.

Se è questo il rapporto analogico del tempo rispetto a ciò che resta identico nella sua essenza, se quella suprema natura è infinita non solo per durata ma anche per forza, è necessario ammettere per contrasto, di fronte *[25]* a questa potenza infinita, una natura che è sospesa ad essa e dipende da essa; e mentre questa corre, in un certo modo, parallela al tempo intorno alla più grande potenza che è immobile, quella con la sua attività creativa si estende quanto è il suo essere.

Cos'è dunque questa natura che partecipa della natura superiore *[30]* finché può parteciparne, mentre questa è tutta presente ma non può essere completamente visibile per la impotenza del substrato? Essa

παντὶ δὲ πάσης ἐνορωμένης ἀδυναμίᾳ τοῦ ὑποκειμένου. Πάρεστι δὲ ταὐτὸν[b] πάντῃ, οὐχ ὡς τὸ ἔνυλον τρίγωνον ἐν πολλοῖς πλείω ὂν ἀριθμῷ ταὐτόν[c], ἀλλ' ὡς τὸ ἄυλον αὐτό, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἐν ὕλῃ. Διὰ τί οὖν οὐ πανταχοῦ τρίγωνον ἔνυλον, *[35]* εἴπερ πανταχοῦ τὸ ἄυλον; Ὅτι οὐ πᾶσα μετέσχεν ὕλη, ἀλλὰ ἄλλο τι ἔχει, καὶ οὐ πᾶσα πρὸς πᾶν. Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ πρώτη πᾶσα πρὸς πᾶν, ἀλλὰ πρὸς τὰ πρῶτα τῶν γενῶν, εἶτ' ἐπὶ τούτοις ἄλλα. Παρῆν μέν τι παντί.

12. Πάρεστιν οὖν πῶς; Ὡς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῴῳ ἡ ζωή, εἶτ' οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθάσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ. Εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως, ὅτι μὴ ποσή, ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ *[5]* ἀεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσόθεν ἄπειρον· οὐ γὰρ † ἔνει ὕλην, ἵνα τῷ μεγέθει τοῦ ὄγκου συνεπιλείπῃ εἰς μικρὸν ἐλθοῦσα. Ἐὰν οὖν λάβῃς ἀέναον ἐν αὐτῇ ἀπειρίαν, φύσιν ἀκάματον καὶ ἄτρυτον καὶ οὐδαμῇ ἐλλείπουσαν ἐν αὐτῇ, οἷον ὑπερζέουσαν ζωῇ, ἤ που ἐπιβαλὼν *[10]* ἤ πρός τι ἀτενίσας οὐχ εὑρήσεις ἐκεῖ, τοὐναντίον δ' ἄν σοι γένοιτο. Οὐ γὰρ σύ γε ὑπερβήσῃ παρελθὼν οὐδὲ αὖ στήσῃ εἰς μικρὸν ὡς οὐκέτι ἐχούσης διδόναι ἐν τῷ κατὰ μικρὸν ἐπιλιπεῖν· ἀλλ' ἢ συνθεῖν δυνηθείς, μᾶλλον δὲ ἐν τῷ παντὶ γενόμενος οὐδὲν ἔτι ζητήσεις, ἢ ἀπειπὼν παρεκβήσῃ εἰς *[15]* ἄλλο καὶ πεσῇ παρὸν οὐκ ἰδὼν τῷ εἰς ἄλλον βλέπειν. Ἀλλ' εἰ «οὐδὲν ἔτι ζητήσεις», πῶς ποτε τοῦτο πείσει; Ἢ ὅτι παντὶ προσῆλθες καὶ οὐκ ἔμεινας ἐν μέρει αὐτοῦ οὐδ' εἶπας οὐδὲ σὺ «τοσοῦτός εἰμι», ἀφεὶς δὲ τὸ «τοσοῦτος» γέγονας πᾶς, καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς· ἀλλ' ὅτι καὶ *[20]* ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ «πᾶς», ἐλάττων ἐγίνου τῇ προσθήκῃ· οὐ γὰρ ἐκ τοῦ παντὸς[a] ἦν ἡ προσθήκη – οὐδὲν γὰρ ἐκείνῳ προσθήσεις – ἀλλὰ τοῦ μὴ ὄντος. Γενόμενος δέ τις καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐστὶν οὐ πᾶς, ἀλλ' ὅταν τὸ μὴ ὂν ἀφῇ. Αὔξεις τοίνυν σεαυτὸν ἀφεὶς τὰ ἄλλα καὶ πάρεστί σοι τὸ *[25]* πᾶν ἀφέντι· εἰ δὲ πάρεστι μὲν ἀφέντι, μετὰ δὲ ἄλλων ὄντι οὐ φαίνεται, οὐκ ἦλθεν, ἵνα παρῇ, ἀλλὰ σὺ ἀπῆλθες, ὅτε οὐ πάρεστιν. Εἰ δ' ἀπῆλθες,

è assolutamente identica, non come il triangolo materiale che rimane identico pur apparendo molteplice in tanti substrati, ma come il triangolo immateriale, dal quale soltanto derivano i triangoli materiali. Perché il triangolo materiale non è in ogni luogo, *[35]* mentre il triangolo immateriale è in ogni dove? È perché non ogni materia ne partecipa ma ognuna è disposta a suo modo e non tutte si prestano a qualsiasi forma; però, nemmeno la materia prima si presta a qualsiasi forma, ma, in un primo momento, ai generi primi e poi, oltre a questi, alle altre cose. Ma la natura suprema è presente a tutto.

12. *[L'uomo accresce se stesso quando rigetta la quantità]*

E come è presente? Come vita unitaria. In un vivente, infatti, la vita non arriva sino a un certo punto e poi non si estende al tutto: essa invece è in ogni dove. Ma se qualcuno si domanda ancora in qual modo, si ricordi che la potenza non è una certa quantità ma che, dividendola col pensiero all'infinito, *[5]* egli viene ad avere sempre la stessa potenza profonda e infinita, poiché essa non ha materia così da dover diminuire con la grandezza della massa e diventare più piccola.

Se tu vuoi intuire l'inesauribile infinitezza che è in lei, la sua natura infaticabile, possente e indefettibile che ferve, diciamo così, di vita[341], sia che tu ti volga in qualche parte *[10]* o guardi a qualche cosa, non la troverai; anzi, ti accadrà il contrario, poiché non potrai, benché ti accompagni ad essa, sorpassarla, e nemmeno potrai con diminuzioni successive fermarla, come se essa, esaurendosi a poco a poco, non riuscisse a darti più nulla. Anzi, o tu riuscirai a correre insieme con essa – meglio se ti stabilisci nell'universo –, e allora non cercherai più nulla; oppure rinuncerai e ti rivolgerai *[15]* ad altro, e cadrai e non vedrai più la sua presenza perché guarderai qualcosa d'altro.

E se non cercherai più nulla, come potrai credere ancora a cosa tanto grande?

Tu sei già arrivato nel Tutto e non indugi più in una sua parte e non dici più di te stesso: «Come sono grande!», ma lasci da parte questa grandezza per diventare «tutto». Eppure eri «tutto» anche prima; ma poiché *[20]* ti sei aggiunto qualcosa d'altro oltre il tutto, tu, proprio per questa aggiunta, sei diventato piccolo, poiché l'aggiunta non veniva dal Tutto – al quale non si può aggiungere nulla! – bensì dal non-tutto. Ma se uno s'è fatto qualcuno per mezzo del non-essere, egli è non-tutto, e sarà tutto quando avrà eliminato il non-essere.

Tu dunque aumenti te stesso quando getti via le altre cose e il Tutto ti si fa presente *[25]* quando le hai eliminate; ma a chi resta con le altre cose, esso non si manifesta. Egli però non è venuto per starti vicino, ma sei tu che te ne vai quando Egli non ti è presente.

E se tu te ne sei andato, non sei andato via da Lui – poiché Egli è

οὐκ ἀπ' αὐτοῦ – αὐτὸ γὰρ πάρεστιν – οὐδὲ τότε ἀπῆλθες, ἀλλὰ παρὼν ἐπὶ τὰ ἐναντία ἐστράφης. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ πολλῶν παρόντων [30] ἑνὶ φαίνονται πολλάκις, ὅτι ὁ εἷς ἐκεῖνος μόνος δύναται βλέπειν. Ἀλλ' οὗτοι μὲν οἱ θεοί, ὅτι παντοῖοι τελέθοντες ἐπιστρωφῶσι τὰς πόλεις, εἰς ἐκεῖνον δὲ αἱ πόλεις ἐπιστρέφονται καὶ πᾶσα γῆ καὶ πᾶς οὐρανός, πανταχοῦ ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ μένοντα καὶ ἔχοντα ἐξ [35] αὐτοῦ τὸ ὂν καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα μέχρι ψυχῆς καὶ ζωῆς ἐξηρτημένα καὶ εἰς ἓν ἄπειρον ἰόντα ἀμεγέθει τῷ ἀπείρῳ.

sempre presente – e nemmeno sei andato altrove, ma, pur restando presente, ti sei voltato dall'altra parte.

Così avviene che anche gli altri dei, benché molti uomini siano presenti, *[30]* si manifestano talvolta a uno solo, poiché soltanto questi sa guardare. Ma questi dei

sotto molti aspetti percorrono le città[342],

ma al Dio supremo si rivolgono le città e tutta la terra e tutto il cielo; per Lui e in Lui essi sussistono e *[35]* da Lui traggono il loro essere; gli enti reali, sino all'Anima e alla Vita, sono sospesi a Lui e, nell'inestesa infinitezza, arrivano all'Uno.

VI 6 (34) ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΩΝ

1. Ἆρ' ἐστὶ τὸ πλῆθος ἀπόστασις τοῦ ἑνὸς καὶ ἡ ἀπειρία ἀπόστασις παντελὴς τῷ πλῆθος ἀνάριθμον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο κακὸν [εἶναι] ἡ ἀπειρία καὶ ἡμεῖς[a] κακοί, ὅταν πλῆθος; Καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ νεύειν *[5]* χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντῃ μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἑνὸς πλῆθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἑνοῦντος· εἰ δέ τι γένοιτο ἀεὶ χεόμενον μένον, μέγεθος γίνεται. Ἀλλὰ τί δεινὸν τῷ μεγέθει; Ἢ εἰ ᾐσθάνετο, ἦν ἄν· ἀφ' ἑαυτοῦ γὰρ γινόμενον *[10]* καὶ ἀφιστάμενον εἰς τὸ πόρρω ᾐσθάνετο. Ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' αὐτὸ ζητεῖ, ἡ δ' ἔξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαία. Μᾶλλον δέ ἐστιν ἕκαστον, οὐχ ὅταν γένηται πολὺ ἢ μέγα, ἀλλ' ὅταν ἑαυτοῦ ᾖ· ἑαυτοῦ δ' ἐστὶ πρὸς αὐτὸ νενευκός. Ἡ δὲ ἔφεσις ἡ πρὸς τὸ οὕτως μέγα ἀγνοοῦντός ἐστι *[15]* τὸ ὄντως μέγα καὶ σπεύδοντος οὐχ οὗ δεῖ, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἔξω· τὸ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ἔνδον ἦν. Μαρτύριον δὲ τὸ γενόμενον μεγέθει, εἰ μὲν ἀπηρτημένον, ὡς ἕκαστον τῶν μερῶν αὐτοῦ εἶναι, ἐκεῖνα εἶναι ἕκαστα, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἐξ ἀρχῆς· εἰ δ' ἔσται αὐτό, δεῖ τὰ πάντα μέρη πρὸς *[20]* ἕν· ὥστε εἶναι αὐτό, ὅταν ἀμηγέπῃ ἕν, μὴ μέγα, ᾖ. Γίνεται τοίνυν διὰ μὲν τὸ μέγεθος, καὶ ὅσον ἐπὶ τῷ μεγέθει ἀπολλύμενον αὐτοῦ· ὅ τι δὲ ἔχει ἕν, ἔχει ἑαυτό. Καὶ μὴν τὸ πᾶν μέγα καὶ καλόν. Ἢ ὅτι οὐκ ἀφείθη φυγεῖν εἰς τὴν ἀπειρίαν, ἀλλὰ περιελήφθη ἑνί· καὶ καλὸν οὐ τῷ *[25]* μέγα, ἀλλὰ τῷ καλῷ· καὶ ἐδεήθη τοῦ καλοῦ, ὅτι ἐγένετο μέγα. Ἐπεὶ ἔρημον ὂν τοῦτο ὅσῳ μέγα[b], τόσῳ ἂν κατεφάνη αἰσχρόν· καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ, ὅτι πολὺ τὸ δεόμενον κόσμου. Μᾶλλον οὖν ἄκοσμον τὸ μέγα καὶ μᾶλλον αἰσχρόν.

2. Τί οὖν ἐπὶ τοῦ λεγομένου ἀριθμοῦ τῆς ἀπειρίας; Ἀλλὰ πρῶτον πῶς ἀριθμός, εἰ ἄπειρος; Οὔτε γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἄπειρα, ὥστε οὐδὲ ὁ ἐπ' αὐτοῖς ἀριθμός, οὔτε ὁ ἀριθμῶν τὴν ἀπειρίαν

1. *[Ogni cosa non cerca un'altra, ma se stessa]*

La molteplicità è una defezione dall'uno e l'infinità è una defezione completa, poiché essa è una molteplicità innumerabile? E perciò l'infinità è un male e noi siamo cattivi quando siamo molteplicità?

Una cosa diventa molteplicità quando, incapace di essere d'accordo con se stessa, *[5]* esce da sé e si disperde; e se in questo suo disperdersi viene privata totalmente dell'uno, essa diventa molteplicità, in quanto viene a mancare chi unifichi ogni sua parte con le altre; se, invece, disperdendosi sempre, persiste, diventa grandezza.

Ma che c'è di grave per una cosa nel diventare grandezza? Sarebbe grave se ne avesse coscienza, perché allora *[10]* si accorgerebbe di aver defezionato da se stessa e di esser andata lontano. Ogni cosa, infatti, non cerca un'altra, ma se stessa, perché il viaggio fuori di sé è vano, a meno che non si faccia per necessità.

Ognuno è maggiormente se stesso, non quando sia molteplice e grande, ma quando appartenga a se stesso; ed egli appartiene a se stesso quando si ripiega su se stesso. Il desiderio di grandezza in questo senso è proprio di chi ignora *[15]* la vera grandezza e tende a ciò che non è necessario ma all'esteriore. Quando dicevamo «su se stesso», intendevamo appunto l'interiorità.

Ce lo prova il fatto che, se ciò che è diventato grandezza viene ridotto a pezzi in modo che ciascuna delle sue parti persista, allora i singoli pezzi rimangono ma non sono più la cosa di prima; e se questa vuol tornare com'era, è necessario che tutte le parti tendano all'unità: *[20]* perciò essa è se stessa qualora sia, comunque, una, non grande. È dunque a causa della grandezza e in quanto è nella grandezza che un essere si corrompe; ma qualora possegga unità, possiede se stesso.

Eppure, l'universo è bello, pur essendo grande! È perché non gli fu concesso di fuggire verso l'infinità e perché accolse l'Uno; ed è bello non per *[25]* la grandezza ma per la bellezza, ed ebbe bisogno del bello perché diventò grande. E così il mondo, se rimanesse privo del bello, quanto più fosse grande, tanto più apparirebbe brutto: perciò la grandezza è materia del bello, poiché è molteplice ciò che ha bisogno di ordine. Il grande, quanto più è disordinato, tanto più è brutto.

2. *[Il numero come può essere numero se è infinito?]*

Che diremo dunque di quello che è chiamato «numero dell'infinità»[343]? Ma, anzitutto, come può essere numero, se è infinito? Di fatto, né le cose sensibili sono infinite, e perciò nemmeno il numero in esse;

ἀριθμεῖ· ἀλλὰ κἂν διπλασιά [5] ἢ πολλαπλάσια ποιῇ, ὁρίζει ταῦτα, κἂν πρὸς τὸ μέλλον ἢ τὸ παρεληλυθὸς λαμβάνῃ ἢ καὶ ὁμοῦ, ὁρίζει ταῦτα. Ἆρ' οὖν οὐχ ἁπλῶς ἄπειρος, οὕτω δέ, ὥστε ἀεὶ ἐξεῖναι λαμβάνειν; Ἢ οὐκ ἐπὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὸ γεννᾶν, ἀλλ' ἤδη ὥρισται καὶ ἕστηκεν. Ἢ ἐν μὲν τῷ νοητῷ ὥσπερ [10] τὰ ὄντα οὕτω καὶ ὁ ἀριθμὸς ὡρισμένος ὅσος τὰ ὄντα. Ἡμεῖς δὲ ὡς τὸν ἄνθρωπον πολλὰ ποιοῦμεν ἐφαρμόζοντες πολλάκις καὶ τὸ καλὸν καὶ τὰ ἄλλα, οὕτω μετὰ τοῦ εἰδώλου ἑκάστου καὶ εἴδωλον ἀριθμοῦ συναπογεννῶμεν, καὶ ὡς τὸ ἄστυ πολλαπλασιοῦμεν οὐχ ὑφεστὸς οὕτως, τὸν αὐτὸν [15] τρόπον καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πολυπλασίους ποιοῦμεν· καὶ εἰ τοὺς χρόνους δὲ ἀριθμοῖμεν, ἀφ' ὧν ἔχομεν ἀριθμῶν ἐπάγομεν ἐπὶ τοὺς χρόνους μενόντων ἐν ἡμῖν ἐκείνων.

3. Ἀλλὰ τὸ ἄπειρον δὴ τοῦτο πῶς ὑφέστηκεν ὂν ἄπειρον; Ὃ γὰρ ὑφέστηκε καὶ ἔστιν, ἀριθμῷ κατείληπται ἤδη. Ἀλλὰ πρότερον, εἰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντως πλῆθος, πῶς κακὸν τὸ πλῆθος; Ἢ ὅτι ἥνωται τὸ πλῆθος καὶ κεκώλυται [5] πάντη πλῆθος εἶναι ἓν ὂν πλῆθος. Καὶ διὰ τοῦτο δὲ ἐλαττοῦται τοῦ ἑνός, ὅτι πλῆθος ἔχει, καὶ ὅσον πρὸς τὸ ἓν χεῖρον· καὶ οὐκ ἔχον δὲ τὴν φύσιν ἐκείνου, ἀλλὰ ἐκβεβηκός, ἠλάττωται, τῷ δ' ἑνὶ παρ' ἐκείνῳ τὸ σεμνὸν ἔχει, καὶ ἀνέστρεψε δὲ τὸ πλῆθος εἰς ἓν καὶ ἔμεινεν. Ἀλλ' ἡ [10] ἀπειρία πῶς; Ἡ γὰρ οὖσα ἐν τοῖς οὖσιν ἤδη ὥρισται, ἢ εἰ μὴ ὥρισται, οὐκ ἐν τοῖς οὖσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς γινομένοις ἴσως, ὡς καὶ ‹ἐν› τῷ χρόνῳ[a]. Ἢ κἂν ὁρισθῇ, τούτῳ γε ἄπειρος· οὐ γὰρ τὸ πέρας, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον ὁρίζεται· οὐ γὰρ δὴ ἄλλο τι μεταξὺ πέρατος καὶ ἀπείρου, ὃ τὴν τοῦ ὅρου δέχεται [15] φύσιν. Τοῦτο δὴ τὸ ἄπειρον φεύγει μὲν αὐτὸ τὴν τοῦ πέρατος ἰδέαν, ἁλίσκεται δὲ περιληφθὲν ἔξωθεν. Φεύγει δὲ οὐκ εἰς τόπον ἄλλον ἐξ ἑτέρου· οὐ γὰρ οὐδ' ἔχει τόπον· ἀλλ' ὅταν ἁλῷ, ὑπέστη τόπος. Διὸ οὐδὲ τὴν λεγομένην κίνησιν αὐτῆς τοπικὴν θετέον οὐδέ τινα ἄλλην τῶν [20] λεγομένων αὐτῇ παρ' αὐτῆς ὑπάρχειν· ὥστε οὐδ' ἂν κινοῖτο. Ἀλλ' οὐδ' ἕστηκεν αὖ· ποῦ γὰρ τοῦ ποῦ ὕστερον γενομένου; Ἀλλ' ἔοικεν ἡ κίνησις αὐτῆς τῆς ἀπειρίας οὕτω λέγεσθαι, ὅτι μὴ μένει. Ἆρ' οὖν οὕτως ἔχει, ὡς μετέωρος εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ αἰωρεῖσθαι ἐκεῖσε καὶ

né chi conta può contare l'infinità, ma, sia che le raddoppi [5] o le moltiplichi, arriva sempre a un termine, e se pur si estenda al futuro o al passato o li prenda ambedue, sempre si trova di fronte a un limite.

Forse, il numero non è infinito in senso assoluto, ma solo in quanto può essere aumentato ulteriormente[344]?

No, non dipende da colui che conta produrre il numero, il quale, invece, è già determinato e fisso in se stesso. Nel mondo intelligibile, [10] gli esseri sono ben determinati com'è il numero che corrisponde ad essi; ma noi, come facciamo dell'uomo una molteplicità attribuendogli spesso la bellezza e altre qualità, così, insieme con l'immagine di ogni cosa, produciamo l'immagine del numero; e come riduciamo la città a una molteplicità che non è reale, [15] così riduciamo a molteplicità anche i numeri; e quando contiamo i vari tempi secondo i numeri che abbiamo in noi, noi li applichiamo ai vari tempi, mentre essi, in realtà, rimangono in noi.

3. *[Il numero è movimento e riposo]*

E questo «infinito» come può esistere se è infinito? Infatti, ciò che esiste ed è, è già compreso dal numero.

Ma anzitutto chiediamoci: se la molteplicità esiste negli esseri reali, come può essere un male la molteplicità?

È perché la molteplicità è unificata ed è impedita [5] dall'essere molteplicità assoluta per il fatto che è molteplicità unificata[345]: proprio per questo il mondo intelligibile è inferiore all'Uno perché ha molteplicità e proprio per questa è inferiore rispetto all'Uno. Perciò, non conservando la natura dell'Uno ma deviando da essa, l'Intelligenza vien meno, ma conserva la sua dignità a causa dell'Uno da cui deriva[346]: in tale modo essa rivolge la molteplicità verso l'unità e sa persistere in essa.

E [10] che diremo dell'infinità? Se essa è nell'essere, è delimitata; se non è delimitata, non è nell'essere, ma, forse, è nelle cose divenienti e, allora, anche nel tempo[347]. Se anche è delimitata, proprio perciò è infinita, perché non è il limite che viene delimitato, ma l'infinito: infatti, tra finito e infinito non c'è altra cosa che possa avere la natura del limite. [15] L'infinito, come tale, sfugge all'idea del limite, ed è afferrato e assalito dal di fuori da essa: fugge tuttavia, non da un luogo a un altro, poiché non possiede un luogo; ma quando sia afferrato, esiste il luogo.

Perciò il cosiddetto movimento locale non va attribuito all'infinità, né le appartiene nessun altro di quelli [20] che son detti movimenti: sicché l'infinito non può muoversi affatto[348]. Ma nemmeno può stare fermo: dove, infatti, starebbe fermo, se il «dove» è nato dopo? Sembra, tuttavia, che il movimento sia stato attribuito alla stessa infinità solo in quanto essa non persiste.

Si trova essa sospesa sempre nello stesso luogo, oppure oscilla qua

δεῦρο; Οὐδαμῶς· ἄμφω [25] γὰρ πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον κρίνεται, τό τε μετέωρον οὐ παρεγκλῖνον πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον[b] καὶ τὸ παρεγκλῖνον. Τί ἂν οὖν τις ἐπινοήσειεν αὐτήν; Ἢ χωρίσας τὸ εἶδος τῇ διανοίᾳ. Τί οὖν νοήσει; Ἢ τὰ ἐναντία ἅμα καὶ οὐ τὰ ἐναντία· καὶ γὰρ μέγα καὶ σμικρὸν νοήσει – γίνεται γὰρ ἄμφω καὶ [30] ἑστὼς καὶ κινούμενον – καὶ γὰρ ταῦτα γίνεται. Ἀλλὰ πρὸ τοῦ γίνεσθαι δῆλον, ὅτι οὐδέτερον ὡρισμένως· εἰ δὲ μή, ὥρισας. Εἰ οὖν ἄπειρος καὶ ταῦτα ἀπείρως καὶ ἀορίστως, φαντασθείη γ' ἂν ἑκάτερα. Καὶ προσελθὼν ἐγγὺς μὴ ἐπιβάλλων τι πέρας ὥσπερ δίκτυον ὑπεκφεύγουσαν ἕξεις καὶ [35] οὐδὲ ἓν εὑρήσεις· ἤδη γὰρ ὥρισας. Ἀλλ' εἴ τῳ προσέλθοις ὡς ἑνί, πολλὰ φανεῖται· κἂν πολλὰ εἴπῃς, πάλιν αὖ ψεύσῃ· οὐκ ὄντος γὰρ ἑκάστου ἑνὸς οὐδὲ πολλὰ τὰ πάντα. Καὶ αὕτη ἡ φύσις αὐτῆς καθ' ἕτερον τῶν φαντασμάτων κίνησις, καί, καθὸ προσῆλθεν ἡ φαντασία, στάσις. [40] Καὶ τὸ μὴ δύνασθαι δι' αὐτῆς αὐτὴν ἰδεῖν, κίνησις ἀπὸ νοῦ καὶ ἀπολίσθησις· τὸ δὲ μὴ ἀποδρᾶναι ἔχειν, εἴργεσθαι δὲ ἔξωθεν καὶ κύκλῳ καὶ μὴ ἐξεῖναι προχωρεῖν, στάσις ἂν εἴη· ὥστε μὴ μόνον ἐξεῖναι κινεῖσθαι λέγειν.

4. Περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅπως ἔχουσιν ἐν τῷ νοητῷ σκεπτέον, πότερα ὡς ἐπιγινομένων τοῖς ἄλλοις εἴδεσιν ἢ καὶ παρακολουθούντων ἀεί· οἷον ἐπειδὴ τὸ ὂν τοιοῦτον οἷον πρῶτον αὐτὸ εἶναι, ἐνοήσαμεν μονάδα, εἶτ' ἐπεὶ [5] κίνησις ἐξ αὐτοῦ καὶ στάσις, τρία ἤδη, καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων ἕκαστον. Ἢ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ συνεγεννήθη ἑκάστῳ μονὰς μία, ἢ ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου ὄντος μονάς, ἐπὶ δὲ τοῦ μετ' ἐκεῖνο, εἰ τάξις ἐστί, δυὰς ἢ καὶ ὅσον τὸ πλῆθος ἑκάστου, οἷον εἰ δέκα, δεκάς. Ἢ οὐχ οὕτως, ἀλλ' [10] αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ὁ ἀριθμὸς ἐνοήθη· καὶ εἰ οὕτως, πότερα πρότερος τῶν ἄλλων, ἢ ὕστερος. Ὁ μὲν οὖν Πλάτων εἰς ἔννοιαν ἀριθμοῦ τοὺς ἀνθρώπους ἐληλυθέναι εἰπὼν ἡμερῶν πρὸς νύκτας τῇ παραλλαγῇ, τῇ τῶν πραγμάτων ἑτερότητι διδοὺς τὴν νόησιν, τάχ' ἂν τὰ ἀριθμητὰ πρότερον δι' ἑτερότητος [15] ποιεῖν ἀριθμὸν λέγοι, καὶ εἶναι αὐτὸν συνιστάμενον ἐν μεταβάσει ψυχῆς

e là? No affatto, poiché le due condizioni *[25]* vanno giudicate rispetto al medesimo spazio, sia la sospensione senza deviazione[349], sia la deviazione.

Ma come allora uno potrà rappresentarsi l'infinità? Astraendo col pensiero l'idea. E come la penseremo? Come i contrari e, insieme, i noncontrari: la si deve pensare infatti come grande e come piccola (essa infatti diventa l'una e l'altra cosa), *[30]* come stabile e come mossa (diventa infatti ambedue le cose). È evidente che prima di diventare l'una o l'altra cosa, essa non è, di fatto, né l'una né l'altra, se no, l'avresti già definita; ma se essa è infinita e, per di più, lo è infinitamente e indeterminatamente, essa può essere immaginata come ambedue i contrari insieme.

Perciò, se tu ti accosti all'infinito senza gettarvi sopra, come una rete, alcuna delimitazione, *[35]* esso ti sfuggirà di mano e non ci troverai nulla di unitario, poiché in questo caso l'avresti già definito. Ma se ti avvicini a qualche suo aspetto come se fosse uno, esso ti apparirà molteplice; ed anche se lo dirai molteplice, di nuovo sarai nel falso, poiché, se non è una la singola parte, non sarà molteplice nemmeno l'insieme.

E poi, la natura dell'infinito, in quanto porta in sé ambedue gli aspetti contrari, è movimento; in quanto l'immaginazione le si accosta, è riposo. *[40]* E ancora, l'impossibilità di vedere l'infinito per mezzo dell'infinito stesso, è un «movimento» fuori dell'Intelligenza, uno scivolar via; e l'impossibilità di sfuggire e l'esser impedito e circondato dall'esterno così da non poter più avanzare vuol dire «riposo»: perciò non è concesso di attribuirgli soltanto il movimento.

4. *[Il numero non ha un'origine soggettiva]*

In quanto ai numeri, bisogna esaminare in che modo siano nel mondo intelligibile, se si aggiungano alle altre forme, o se si accompagnino sempre ad esse. Per esempio: poiché l'essere è tale da presentarsi come primo, noi abbiamo l'idea di unità; e poiché *[5]* da esso derivano il movimento e il riposo[350], pensiamo il tre; e così via per ciascuno degli altri. Oppure non è così; ma insieme con il singolo essere intelligibile fu generata l'unità e con il primo essere nacque l'uno; con quel che vien dopo – dal momento che c'è un ordine –, il due, e così via, secondo la molteplicità della singola idea: per esempio, se sono dieci, nasce il dieci. Oppure, non è nemmeno così; ma *[10]* il numero è pensato per se stesso: in questo caso, è prima o dopo gli altri Intelligibili?

Platone[351] afferma che gli uomini sono arrivati alla nozione di numero attraverso la vicenda dei giorni e delle notti e ne riconduce il pensiero all'alterità delle cose; forse egli vuol dire che le cose contate esistono prima e creano, a causa dell'alterità, *[15]* il numero, e che perciò questo trae la sua esistenza dal passaggio che l'anima fa da una cosa

ἐπεξιούσης ἄλλο μετ' ἄλλο πρᾶγμα καὶ τότε γίνεσθαι, ὅταν ἀριθμῇ ψυχή· τοῦτο δ' ἐστίν, ὅταν αὐτὰ διεξίῃ καὶ λέγῃ παρ' αὐτῇ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὡς, ἕως γε ταὐτόν τι καὶ μὴ ἕτερον μετ' αὐτὸ νοεῖ, *[20]* ἓν λεγούσης. Ἀλλὰ μὴν ὅταν λέγῃ «ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ» καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐν οὐσίᾳ, πάλιν αὖ ὑπόστασίν τινα ἂν ἀφ' ἑαυτοῦ τοῦ ἀριθμοῦ λέγοι καὶ οὐκ ἐν τῇ ἀριθμούσῃ ὑφίστασθαι ψυχῇ, ἀλλὰ ἀνακινεῖσθαι ἐν ἑαυτῇ ἐκ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ παραλλαγῆς τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀριθμοῦ.

5. Τίς οὖν ἡ φύσις αὐτοῦ; Ἆρα παρακολούθημα καὶ οἷον ἐπιθεωρούμενον ἑκάστῃ οὐσίᾳ, οἷον ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος, καὶ ὂν καὶ ἓν ὄν, καὶ τὰ πάντα ἕκαστα τὰ νοητὰ καὶ πᾶς ὁ ἀριθμός; Ἀλλὰ πῶς δυὰς καὶ τριὰς καὶ πῶς τὰ *[5]* πάντα καθ' ἓν καὶ ὁ τοιοῦτος ἀριθμὸς εἰς ἓν ἂν συνάγοιτο; Οὕτω γὰρ ἔσται πλῆθος μὲν ἑνάδων, εἰς ἓν δὲ οὐδεὶς παρὰ τὸ ἁπλοῦν ἕν· εἰ μή τις λέγοι, ὡς δυὰς μέν ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πρᾶγμα, μᾶλλον δὲ τὸ ἐπὶ τῷ πράγματι θεωρούμενον, ὃ δύο ἔχει δυνάμεις συνειλημμένας οἷον σύνθετον εἰς ἕν. *[10]* Ἢ οἵους ἔλεγον οἱ Πυθαγόρειοι, οἳ ἐδόκουν λέγειν ἀριθμοὺς ἐκ τοῦ ἀνάλογον, οἷον δικαιοσύνην τετράδα καὶ ἄλλον ἄλλως· ἐκείνως δὲ μᾶλλον τῷ πλήθει τοῦ πράγματος ἑνὸς ὄντος ὅμως καὶ τὸν ἀριθμὸν συζυγῆ, τοσοῦτον ἕν, οἷον δεκάδα. Καίτοι ἡμεῖς οὐχ οὕτω τὰ δέκα, ἀλλὰ συνάγοντες καὶ *[15]* τὰ διεστῶτα δέκα λέγομεν. Ἢ οὕτω μὲν δέκα λέγομεν, ὅταν δὲ ἐκ πολλῶν γίνηται ἕν, δεκάδα, ὡς κἀκεῖ οὕτως. Ἀλλ' εἰ οὕτως, ἆρ' ἔτι ὑπόστασις ἀριθμοῦ ἔσται ἐπὶ τοῖς πράγμασιν αὐτοῦ θεωρουμένου; Ἀλλὰ τί κωλύει, φαίη ἄν τις, καὶ τοῦ λευκοῦ ἐπὶ τοῖς πράγμασι θεωρουμένου ὑπόστασιν τοῦ λευκοῦ *[20]* ἐν τοῖς πράγμασιν εἶναι; Ἐπεὶ καὶ κινήσεως ἐπὶ τῷ ὄντι θεωρουμένης ὑπόστασις ἦν κινήσεως ἐν τῷ ὄντι οὔσης. [ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις] Ἀλλ' ὅτι ἡ κίνησίς τι, οὕτως ἓν ἐπ' αὐτῆς ἐθεωρήθη· ‹ὁ δ' ἀριθμὸς οὐχ ὡς ἡ κίνησις› λέγεται. Εἶτα καὶ ἡ τοιαύτη ὑπόστασις ἀφίστησι τὸν *[25]* ἀριθμὸν τοῦ οὐσίαν εἶναι, συμβεβηκὸς δὲ μᾶλλον ποιεῖ. Καίτοι οὐδὲ συμβεβηκὸς ὅλως· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς δεῖ τι εἶναι πρὸ τοῦ συμβεβηκέναι, κἂν ἀχώριστον ᾖ, ὅμως εἶναί

all'altra, e che il numero nasce quando l'anima conta, cioè quando essa passa in rassegna le cose e dice fra sé; «questa è una cosa e questa è un'altra»; finché pensa una cosa sola e non pensa quella che vien dopo, *[20]* essa ne dice una sola.

Ma quando dice che l'essenza è «nel vero numero»[352] e che il numero è nell'essenza, Platone torna ad affermare che il numero ha una sua esistenza, e non lo fa più risalire all'anima che conta, ma fa nascere in essa la nozione di numero dalla differenza delle cose sensibili.

5. *[Il numero uno precede le cose]*

Qual è dunque la sua natura? Forse è un qualcosa che aderisce, o un qualcosa che si vede, in un secondo momento, in ciascuna essenza: come «uomo» e poi «un uomo», «ente» e poi «un ente»[353], e così via per tutti gli altri Intelligibili e per ogni numero?

Ma come si spiega allora il due e il tre, e come *[5]* tutti gli esseri si riportano all'unità e come il numero, così concepito, potrebbe risolversi nell'uno? Così sarebbe infatti una moltitudine di unità; ma nessun numero che fosse raccolto in una vera unità, ad eccezione dell'Uno assoluto. A meno che non si dica che il due è quella data cosa – o meglio, ciò che viene osservato in essa – la quale abbia in sé due forze unite insieme e sia come una sintesi unitaria; *[10]* o si concepiscano, come facevano i Pitagorici, i quali concepivano i numeri sulla base dell'analogia: come, ad esempio, il «quattro» quale giustizia, e così via diversamente per ogni altro numero[354].

In tal modo, si accoppia il numero alla molteplicità della cosa – che tuttavia rimane una – e si ha un uno moltiplicato tante volte quant'è la molteplicità della cosa, per esempio, dieci. Eppure noi non ce lo rappresentiamo così il dieci, ma, mettendo insieme *[15]* delle cose separate, diciamo «dieci». Certamente, in questo caso, diciamo «dieci», ma se dai molti risulta un'unità diciamo «decade»; ed è così anche nel mondo intelligibile.

E allora, ci sarà ancora un'esistenza del numero se esso viene osservato nelle cose solo in un secondo tempo? Ma che cosa impedisce – si dirà – che il bianco, il quale viene osservato soltanto nelle cose, *[20]* abbia nondimeno nelle cose la sua esistenza? Anche il movimento, che è osservato solo nell'essere, ha anch'esso la sua esistenza, poiché è nell'essere.

Il numero, però, non è come il movimento: il movimento è «qualcosa» e solo perciò possiamo dire[355] che in esso si osserva l'unità.

E poi, una simile esistenza allontana *[25]* il numero dall'essere sostanza e lo riduce piuttosto ad accidente; anzi, nemmeno ad accidente vero e proprio, poiché l'accidente non può non essere qualcosa prima di essere accidente e, se pure è inseparabile dalla sua sostanza, dev'es-

τι ἐφ' ἑαυτοῦ φύσιν τινά, ὡς τὸ λευκόν, καὶ κατηγορεῖσθαι κατ' ἄλλου ἤδη ὂν ὃ κατηγορηθήσεται. Ὥστε, εἰ περὶ ἕκαστον *[30]* τὸ ἓν καὶ οὐ ταὐτὸν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ «εἷς ἄνθρωπος», ἀλλ' ἕτερον τὸ ἓν τοῦ ἀνθρώπου καὶ κοινὸν τὸ ἓν καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων, πρότερον ἂν εἴη τὸ ἓν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων, ἵνα καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων τύχῃ ἕκαστον τοῦ ἓν εἶναι. Καὶ πρὸ κινήσεως *[35]* τοίνυν, εἴπερ καὶ ἡ κίνησις ἕν, καὶ πρὸ τοῦ ὄντος, ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦ ἓν εἶναι τύχῃ· λέγω δὲ οὐ τὸ ἓν ἐκεῖνο, ὃ δὴ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος φαμέν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἓν ὃ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἑκάστου. Καὶ δεκὰς τοίνυν πρὸ τοῦ καθ' οὗ κατηγορεῖται δεκάς· καὶ τοῦτο ἔσται αὐτοδεκάς· οὐ *[40]* γὰρ δὴ ᾧ πράγματι ἐπιθεωρεῖται δεκὰς αὐτοδεκὰς ἔσται. Ἀλλ' ἆρα συνεγένετο καὶ συνέστη τοῖς οὖσιν; Ἀλλ' εἰ συνεγεννήθη ὡς μὲν συμβεβηκός, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ ὑγίεια – δεῖ καὶ καθ' αὑτὸ ὑγίειαν εἶναι. Καὶ εἰ ὡς στοιχεῖον δὲ συνθέτου τὸ ἕν, δεῖ πρότερον εἶναι ἓν αὐτὸ τὸ ἕν, ἵνα σὺν ἄλλῳ· *[45]* εἶτα [εἰ πρότερον εἶναι] συμμιχθὲν ἄλλῳ τῷ γενομένῳ δι' αὐτὸ ἓν ἐκεῖνο ποιήσει ψευδῶς ἕν, δύο ποιοῦν αὐτό. Ἐπὶ δὲ τῆς δεκάδος πῶς; Τί γὰρ δεῖ ἐκείνῳ τῆς δεκάδος, ὃ ἔσται διὰ τὴν τοσαύτην δύναμιν δεκάς; Ἀλλ' εἰ εἰδοποιήσει αὐτὸ ὥσπερ ὕλην καὶ ἔσται παρουσίᾳ δεκάδος δέκα καὶ δεκάς, *[50]* δεῖ πρότερον ἐφ' ἑαυτῆς τὴν δεκάδα οὐκ ἄλλο τι οὖσαν ἢ δεκάδα μόνον εἶναι.

6. Ἀλλ' εἰ ἄνευ τῶν πραγμάτων τὸ ἓν αὐτὸ καὶ ἡ δεκὰς αὐτή, εἶτα τὰ πράγματα τὰ νοητὰ μετὰ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶ τὰ μὲν ἑνάδες ἔσονται, τὰ δὲ καὶ δυάδες καὶ τριάδες, τίς ἂν εἴη ἡ φύσις αὐτῶν καὶ πῶς συστᾶσα; Λόγῳ δὲ δεῖ *[5]* νομίζειν τὴν γένεσιν αὐτῶν ποιεῖσθαι. Πρῶτον τοίνυν δεῖ λαβεῖν τὴν οὐσίαν καθόλου τῶν εἰδῶν, ὅτι ἐστὶν οὐχὶ νοήσαντος ἕκαστον τοῦ νενοηκότος, εἶτ' αὐτῇ τῇ νοήσει τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν παρασχομένου. Οὐ γάρ, ὅτι ἐνόησε τί ποτ' ἐστὶ δικαιοσύνη, δικαιοσύνη ἐγένετο, οὐδ' ὅτι ἐνόησε *[10]* τί ποτ' ἐστὶ κίνησις, κίνησις ὑπέστη. Οὕτω γὰρ ἔμελλε τοῦτο τὸ νόημα καὶ ὕστερον εἶναι τοῦ πράγματος αὐτοῦ τοῦ νοηθέντος – δικαιοσύνης αὐτῆς

sere nondimeno «qualcosa in sé», una certa natura: per esempio, il bianco può essere detto di un'altra cosa poiché è già, di per sé, ciò che poi sarà predicato come bianco.

Perciò, *[30]* se l'unità c'è in ogni cosa, se «un uomo» non è lo stesso che «uomo», ma «uno» è diverso da «uomo»; se «uno» è comune a tutte le altre cose, allora «uno» deve precedere «uomo» e tutte le altre cose, perché solo in questo modo l'uomo e ciascun'altra cosa parteciperanno dell'«esser-uno».

L'uno dunque precede anche il movimento, *[35]* in quanto anche il movimento è uno ed è prima dell'essere affinché anch'esso sia partecipe dell'«esser-uno». Non intendo parlare di quell'Uno che abbiamo detto «al di là dell'essere»[356], ma di quell'uno che vien predicato di ciascuna idea. Anche la decade è prima di ciò di cui si predica il dieci; e tale dev'essere la decade in sé, *[40]* poiché la cosa, nella quale la decade viene osservata, non può essere la decade in sé.

Ma questo «uno» poté nascere e persistere con gli esseri? E se fu generato nello stesso tempo come loro accidente – come la salute per l'uomo – è pur necessario che esso esista in sé e per sé; se invece l'uno è come l'elemento di un composto, bisogna che esso in un primo tempo sia «uno», cioè «uno in sé», per essere insieme con un altro[357]; *[45]* in un secondo momento, unitosi con quest'altro che per opera sua è diventato uno, esso ne farà un «uno» falso, poiché lo cambia in «due».

Che diremo della decade? Che bisogno ha della decade quella cosa che è già dieci per la sua propria potenza?

È perché, se la decade deve informarla come materia sua propria e la cosa diventerà dieci e decade per la presenza della decade, *[50]* è necessario che prima esista la decade in sé, la quale altro non è che l'essere-dieci solamente.

6. *[Le idee esistono prima del pensiero che le pensa]*

Ma se esistono già l'uno in sé e il dieci in sé senza le cose, e se soltanto in un secondo tempo, cioè dopo di essere quello che sono, le cose intelligibili saranno, alcune unità, altre diadi e triadi, come sarà la loro unità e come sarà costituita? Naturalmente, *[5]* se noi parliamo qui di genesi delle idee, la si deve intendere soltanto da un punto di vista logico.

Anzitutto, dobbiamo comprendere, in via generale, che l'essenza delle idee non esiste perché un pensante le abbia prima pensate e poi, col suo pensiero, abbia dato ad esse l'esistenza. La giustizia non nacque perché uno abbia pensato che cosa sia la giustizia, né ebbe origine il movimento perché uno abbia pensato *[10]* che cosa sia il movimento. Questo pensiero, infatti, deve essere posteriore alla cosa pensata – cioè il pensiero della giustizia rispetto alla giustizia stessa – e, d'altra parte,

ἡ νόησις αὐτῆς – καὶ πάλιν αὖ ἡ νόησις προτέρα τοῦ ἐκ τῆς νοήσεως ὑποστάντος, εἰ τῷ νενοηκέναι ὑπέστη. Εἰ δὲ τῇ νοήσει τῇ τοιαύτῃ *[15]* ταὐτὸν ἡ δικαιοσύνη, πρῶτον μὲν ἄτοπον μηδὲν εἶναι δικαιοσύνην ἢ τὸν οἷον ὁρισμὸν αὐτῆς· τί γάρ ἐστι τὸ νενοηκέναι δικαιοσύνην ἢ κίνησιν ἢ τὸ τί ἐστιν αὐτῶν λαβόντα; Τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ μὴ ὑφεστῶτος πράγματος λόγον λαβεῖν, ὅπερ ἀδύνατον. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ *[20]* αὐτό ἐστιν ἡ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἐκείνως χρὴ νοεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς οὐ τὴν ἐπιστήμην τὸ πρᾶγμα λέγει εἶναι οὐδὲ τὸν λόγον τὸν θεωροῦντα τὸ πρᾶγμα αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀνάπαλιν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ ἄνευ ὕλης ὂν νοητόν τε καὶ νόησιν εἶναι, οὐχ οἷαν λόγον εἶναι τοῦ πράγματος *[25]* οὐδ' ἐπιβολὴν πρὸς αὐτό, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐν τῷ νοητῷ ὂν τί ἄλλο ἢ νοῦν καὶ ἐπιστήμην εἶναι. Οὐ γὰρ[a] ἡ ἐπιστήμη πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ἐκεῖ τὴν ἐπιστήμην οὐ μένουσαν, οἵα ἐστὶν ἡ τοῦ ἐν ὕλῃ πράγματος, ἑτέραν ἐποίησεν εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀληθινὴν ἐπιστήμην· τοῦτο δ' ἐστὶν *[30]* οὐκ εἰκόνα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα αὐτό. Ἡ νόησις τοίνυν τῆς κινήσεως οὐ πεποίηκεν αὐτοκίνησιν, ἀλλ' ἡ αὐτοκίνησις πεποίηκε τὴν νόησιν, ὥστε αὐτὴ ἑαυτὴν κίνησιν καὶ νόησιν· ἡ γὰρ κίνησις ἡ ἐκεῖ κἀκείνου νόησις, καὶ αὐτὸ δὲ κίνησις, ὅτι πρώτη – οὐ γὰρ ἄλλη πρὸ αὐτῆς – *[35]* καὶ ἡ ὄντως, ὅτι μὴ συμβέβηκεν ἄλλῳ, ἀλλὰ τοῦ κινουμένου ἐνέργεια ὄντος ἐνεργείᾳ. Ὥστε αὖ καὶ οὐσία· ἐπίνοια δὲ τοῦ ὄντος ἑτέρα. Καὶ δικαιοσύνη δὲ οὐ νόησις δικαιοσύνης, ἀλλὰ νοῦ οἷον διάθεσις, μᾶλλον δὲ ἐνέργεια τοιάδε, ἧς ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον καὶ οὔτε ἕσπερος ‹οὔτε *[40]* ἑῷος οὕτω καλὰ› οὐδ' ὅλως τι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' οἷον ἄγαλμά τι νοερόν, οἷον ἐξ αὐτοῦ ἑστηκὸς καὶ προφανὲν ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ὂν ἐν αὐτῷ.

7. Ὅλως γὰρ δεῖ νοῆσαι τὰ πράγματα ἐν μιᾷ ‹φύσει› καὶ μίαν φύσιν πάντα ἔχουσαν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν, οὐχ ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἕκαστον χωρίς, ἀλλαχοῦ ἥλιος καὶ ἄλλο ἄλλοθι, ἀλλ' ὁμοῦ ἐν ἑνὶ πάντα· αὕτη γὰρ νοῦ φύσις· ἐπεὶ *[5]* καὶ ψυχὴ οὕτω μιμεῖται καὶ ἡ λεγομένη φύσις, καθ' ἣν καὶ ὑφ' ἧς ἕκαστα γεννᾶται ἄλλο ἄλλοθι, αὐτῆς ὁμοῦ ἑαυτῇ οὔσης. Ὁμοῦ δὲ πάντων ὄντων ἕκαστον

il pensiero dovrebbe essere anteriore alla cosa che venne all'esistenza per opera del pensiero, se essa esistette perché fu pensata.

Ma se la giustizia viene a identificarsi col pensiero corrispondente, *[15]* è assurdo anzitutto che la giustizia non sia che la sua definizione. Che vuol dire infatti aver pensato la giustizia o il movimento se non che si è intuito ciò che essi sono? È impossibile infatti cogliere il concetto di una cosa che non esiste.

E se qualcuno viene a dirci che «nelle cose prive di materia *[20]* la sapienza si identifica col loro oggetto»[358], bisogna intendere queste parole in un certo senso: esse cioè non intendono affermare che la scienza è la cosa e che il pensiero che contempla è la stessa, ma dicono, al contrario, che l'oggetto, essendo privo di materia, è, nello stesso tempo, realtà pensata e atto pensante: atto pensante, però, non nel senso di «pensiero della cosa», *[25]* né di «intuizione della cosa», ma nel senso che la cosa stessa, che appartiene al mondo intelligibile, non è altro che intelligenza e scienza. Poiché la scienza non si rivolge a se stessa, ma l'oggetto intelligibile rinnova la scienza, la quale era instabile quando era scienza di cose materiali, e la rende scienza vera, cioè *[30]* non immagine della cosa, ma cosa in sé.

Dunque il pensiero del movimento non ha creato il movimento in sé, ma il movimento in sé ha creato il pensiero; e così esso creò se stesso come movimento e come pensiero. Il movimento intelligibile, infatti, è pensiero dell'Intelligenza; e anche l'Intelligenza è movimento, poiché è il movimento primo, in quanto non ce n'è un altro prima di esso, *[35]* ed è il movimento realissimo, poiché non appartiene accidentalmente ad altra cosa, ma è atto di un essere che si muove in atto. Esso, perciò, è anche essenza; ma l'idea dell'essere, che vien dopo, è diversa.

E così anche «giustizia» non è «pensiero di giustizia», ma un aspetto, direi così, dell'Intelligenza, o meglio, una sua potenza, sicché il suo volto è veramente bello, e non è simile né a Espero né *[40]* ad altra cosa sensibile[359], ma è come una statua intellettuale che si erge di per sé e si manifesta da per sé, o meglio, è in se stessa.

7. *[La natura unitaria e unificante dell'Intelligenza]*

Dobbiamo dunque pensare le cose in una natura unitaria e questa natura unitaria come qualcosa che racchiuda e avvolga tutte le cose, non separatamente una per una come nelle cose sensibili, dove il sole è in un punto e un'altra cosa è in un altro punto, ma tutte insieme, nell'unità[360].

È questa la natura dell'Intelligenza; *[5]* e allo stesso modo anche l'Anima compie la sua imitazione, nonché quella che vien detta «Natura», e per opera di questa e da questa sono generati i singoli esseri in luoghi diversi, mentre essa rimane tutta in se stessa.

Eppure, mentre tutti gli esseri sono uniti, ciascuno è distinto e

αὖ χωρίς ἐστιν· ἐνορᾷ δὲ αὐτὰ τὰ ἐν τῷ νῷ καὶ τῇ οὐσίᾳ ὁ [ἔχων] νοῦς οὐκ ἐπιβλέπων, ἀλλ' ἔχων, οὐδὲ χωρίζων ἕκαστον· κεχώρισται *[10]* γὰρ ἤδη ἐν αὐτῷ ἀεί. Πιστούμεθα δὲ πρὸς τοὺς τεθαυμακότας ἐκ τῶν μετειληφότων· τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ καὶ τὸ κάλλος ψυχῆς ἔρωτι πρὸς αὐτό, καὶ τῶν ἄλλων τὸν εἰς ψυχὴν ἔρωτα[a] διὰ τὴν τοιαύτην φύσιν καὶ τῷ ἔχειν ᾗ κατά τι ὡμοίωται. Καὶ γὰρ δὴ καὶ ἄτοπον εἶναί τι ζῷον καλὸν *[15]* αὐτοζῴου μὴ θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφαύστου ὄντος. Τὸ δὴ παντελὲς ζῷον ἐκ πάντων ζῴων ὄν, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ζῷα περιέχον καὶ ἓν ὂν τοσοῦτον, ὅσα τὰ πάντα, ὥσπερ καὶ τόδε τὸ πᾶν ἓν ὂν καὶ πᾶν τὸ ὁρατὸν περιέχον πάντα τὰ ἐν τῷ ὁρατῷ.

8. Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ζῷον πρώτως ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο αὐτοζῷον καὶ νοῦς ἐστι καὶ οὐσία ἡ ὄντως καί φαμεν ἔχειν καὶ ζῷα τὰ πάντα καὶ ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα καὶ δίκαιον αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα – ἄλλως γὰρ *[5]* αὐτοάνθρωπόν φαμεν καὶ ἀριθμὸν αὐτὸ καὶ δίκαιον αὐτό – σκεπτέον πῶς τούτων ἕκαστον καὶ τί ὄν, εἰς ὅσον οἷόν τέ τι εὑρεῖν περὶ τούτων. Πρῶτον τοίνυν ἀφετέον πᾶσαν αἴσθησιν καὶ νοῦν νῷ θεωρητέον καὶ ἐνθυμητέον, ὡς καὶ ἐν ἡμῖν ζωὴ καὶ νοῦς οὐκ ἐν ὄγκῳ, ἀλλ' ἐν δυνάμει ἀόγκῳ, καὶ τὴν *[10]* ἀληθινὴν οὐσίαν ἐκδεδυκέναι ταῦτα καὶ δύναμιν εἶναι ἐφ' ἑαυτῆς βεβῶσαν, οὐκ ἀμενηνόν τι χρῆμα, ἀλλὰ πάντων ζωτικωτάτην καὶ νοερωτάτην, ἧς οὔτε ζωτικώτερον οὔτε νοερώτερον οὔτε οὐσιωδέστερον, οὗ τὸ ἐφαψάμενον ἔχει ταῦτα κατὰ λόγον τῆς ἐπαφῆς, τὸ μὲν ἐγγὺς ἐγγυτέρω, *[15]* τὸ δὲ πόρρω πορρωτέρω. Εἴπερ οὖν ἐφετὸν τὸ εἶναι, τὸ μάλιστα ὂν μᾶλλον ὅ τε μάλιστα νοῦς, εἴπερ τὸ νοεῖν ὅλως· καὶ τὸ τῆς ζωῆς ὡσαύτως. Εἰ δὴ τὸ ὂν πρῶτον δεῖ λαβεῖν πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῷον – τοῦτο γὰρ ἤδη πάντα δοκεῖ περιέχειν – ὁ δὲ νοῦς δεύτερον – ἐνέργεια γὰρ τῆς *[20]* οὐσίας – οὔτ' ἂν κατὰ τὸ ζῷον ὁ ἀριθμὸς εἴη – ἤδη γὰρ καὶ πρὸ αὐτοῦ καὶ ἓν καὶ δύο ἦν – οὔτε

l'Intelligenza, che li possiede, guarda gli esseri che sono nell'Intelligenza e nell'essenza[361], e li guarda non dal di fuori, poiché li ha dentro di sé e non li separa l'uno dall'altro, in quanto essi sono già distinti *[10]* in Lei da sempre[362]. E se c'è chi si meraviglia, noi gliene diamo una prova richiamandoci alle cose che ne partecipano; gli diamo una prova della sua grandezza e della sua bellezza ricordando l'amore che l'Anima ha per Lei, e rendiamo testimonianza dell'amore delle altre cose per l'Anima, ricordando la sua stupenda natura e tutto ciò che le rende simili ad essa.

È davvero assurdo che un singolo vivente sia bello, *[15]* se il Vivente in sé non sia meraviglioso per bellezza e inesprimibile. Il Vivente perfetto è dunque costituito da tutti i viventi, o meglio, racchiude in sé tutti i viventi[363] ed è uno a tal punto da abbracciarli tutti: così come anche il nostro universo è uno ed è tutto il visibile perché abbraccia tutto ciò che appartiene all'ambito del visibile.

8. *[L'Essere è uno-molti]*

Poiché dunque Egli è il primo Vivente ed è, perciò, il Vivente in sé e Intelligenza ed essenza reale[364]; poiché noi affermiamo che Egli possiede tutti i viventi e il numero totale e il Giusto in sé e il Bello e le altre cose della stessa natura – noi infatti parliamo *[5]* di «Uomo in sé» e di «Numero in sé» e di «Giusto in sé» in un altro senso – dobbiamo ricercare in che modo ciascuna di queste cose esista e sia qualcosa, entro i limiti che ci sono concessi in queste ricerche.

È necessario anzitutto eliminare qualsiasi conoscenza sensoriale e contemplare l'Intelligenza con l'intelligenza e considerare che anche in noi c'è una vita e un'intelligenza che non consiste in una massa, ma in una potenza priva di massa; *[10]* è necessario comprendere che la vera essenza è priva di queste cose ed è una potenza che sussiste in se stessa e non una cosuccia inconsistente, ma possiede una grande vitalità e intelligenza, di cui non c'è nulla di più vitale, di più intelligente e sostanziale; e ciò che viene toccato da Lei riceve questi valori in proporzione del contatto: più vicini se da vicino, *[15]* più lontani se da lontano.

Se dunque l'Essere è oggetto di desiderio, Egli è l'essere al massimo grado ed è anche sommamente Intelligenza (qualora il pensare sia, in generale, desiderabile); e altrettanto si dica della vita.

Se l'Essere dunque dev'essere concepito come primo perché è primo, e come seconda l'Intelligenza e come terzo il Vivente (poiché questo contiene[365], come sembra, tutte le cose); se l'Intelligenza dev'essere concepita come secondo, poiché è l'atto *[20]* dell'Essere, il numero allora non può essere alla stessa stregua del Vivente (poiché già prima di esso esistevano sia l'uno che il due), e nemmeno dell'Intelligen-

κατὰ τὸν νοῦν – πρὸ γὰρ αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν οὖσα καὶ πολλὰ ἦν.

9. Λείπεται τοίνυν θεωρεῖν, ποτέρα ἡ οὐσία τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησε τῷ αὐτῆς μερισμῷ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐμέρισε τὴν οὐσίαν· καὶ δὴ καὶ ἡ οὐσία καὶ κίνησις καὶ στάσις καὶ ταὐτὸν καὶ ἕτερον αὐτὰ τὸν ἀριθμὸν ἢ ὁ ἀριθμὸς ταῦτα. *[5]* Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως· ἆρ' οἷόν τε ἀριθμὸν εἶναι ἐφ' ἑαυτοῦ ἢ δεῖ καὶ τὰ δύο ἐπὶ δυσὶ πράγμασι θεωρεῖσθαι καὶ τὰ τρία ὡσαύτως; Καὶ δὴ καὶ τὸ ἓν τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς; Εἰ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἄνευ τῶν ἀριθμητῶν δύναιτο εἶναι, πρὸ τῶν ὄντων δύναιτο ἂν εἶναι. Ἆρ' οὖν καὶ πρὸ *[10]* τοῦ ὄντος; Ἢ τοῦτο ἐατέον καὶ πρὸ ἀριθμοῦ ἐν τῷ παρόντι καὶ δοτέον ἀριθμὸν ἐξ ὄντος γίνεσθαι. Ἀλλ' εἰ τὸ ὂν ἓν ὄν ἐστι καὶ τὰ [δύο] ὄντα[a] δύο ὄντα ἐστί, προηγήσεται τοῦ τε ὄντος τὸ ἓν καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων. Ἆρ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει; Σκεπτέον δὲ ὧδε· *[15]* ὅταν τις ἄνθρωπον ἕνα νοῇ καὶ καλὸν ἕν, ὕστερον δήπου τὸ ἓν νοεῖ ἐφ' ἑκατέρῳ· καὶ δὴ καὶ ὅταν ἵππον καὶ κύνα, καὶ δὴ σαφῶς τὰ δύο ἐνταῦθα ὕστερον. Ἀλλ' εἰ γεννῴη ἄνθρωπον καὶ γεννῴη ἵππον καὶ κύνα ἢ ἐν αὐτῷ ὄντας προφέροι καὶ μὴ κατὰ τὸ ἐπελθὸν μήτε γεννῴη μήτε *[20]* προφέροι, ἆρ' οὐκ ἐρεῖ· «εἰς ἓν ἰτέον καὶ μετιτέον εἰς ἄλλο ἓν καὶ δύο ποιητέον καὶ μετ' ἐμοῦ καὶ ἄλλο ποιητέον;» Καὶ μὴν οὐδὲ τὰ ὄντα, ὅτε ἐγένετο, ἠριθμήθη· ἀλλ' ὅσα ἔδει γενέσθαι δῆλον ἦν [ὅσα ἔδει]. Πᾶς ἄρα ὁ ἀριθμὸς ἦν πρὸ αὐτῶν τῶν ὄντων. Ἀλλ' εἰ πρὸ τῶν ὄντων, οὐκ ἦν ὄντα. Ἢ *[25]* ἦν ἐν τῷ ὄντι, οὐκ ἀριθμὸς ὢν τοῦ ὄντος – ἓν γὰρ ἦν ἔτι τὸ ὂν – ἀλλ' ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὂν καὶ οἷον ὠδίνειν ἐποίησεν αὐτὸν τὸ πλῆθος. Ἢ γὰρ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἢ ἡ ἐνέργεια ὁ ἀριθμὸς ἔσται, καὶ τὸ ζῷον αὐτὸ καὶ ὁ νοῦς ἀριθμός. Ἆρ' οὖν τὸ μὲν ὂν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα *[30]* ἐξεληλιγμένος ἀριθμός, νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος, τὸ δὲ ζῷον ἀριθμὸς περιέχων; Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενόμενον τὸ ὄν, ὡς ἦν ἓν ἐκεῖνο, δεῖ αὐτὸ οὕτως ἀριθμὸν εἶναι· διὸ καὶ τὰ εἴδη ἔλεγον καὶ ἑνάδας καὶ ἀριθμούς. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμός· ἄλλος δὲ ὁ *[35]* μοναδικὸς λεγόμενος εἴδωλον τούτου. Ὁ δὲ οὐσιώδης ὁ μὲν ἐπιθεωρούμενος τοῖς εἴδεσι καὶ

za (poiché prima dell'Intelligenza esisteva già l'Essere che è uno e molti).

9. *[L'Essere è numero contratto nell'unità]*

Resta ora da vedere se l'essenza abbia generato il numero mediante la sua suddivisione, o se il numero abbia suddiviso l'essenza. In realtà, o l'essenza, il movimento, il riposo, l'identità, l'alterità hanno generato il numero, oppure è il numero che li ha generati[366]. *[5]*

Ecco l'inizio della nostra indagine. È possibile che il numero esista in se stesso, oppure è necessario che il due sia visto in due cose e che si dica altrettanto del tre? E dobbiamo chiedere lo stesso dell'uno che fa parte dei numeri? Se questo uno potesse esistere per sé senza le cose contate, esso potrebbe esistere prima degli esseri.

Ma allora, anche prima *[10]* dell'Essere? Lasciamo per ora da parte questo problema e ammettiamo intanto che l'uno sia prima del numero e che il numero derivi dall'essere.

Ora, se l'Essere è «l'uno che è», se due enti sono «due che sono», l'uno non può non essere prima dell'essere, e il numero prima degli enti. Soltanto nel pensiero e nell'apprensione o anche nell'esistenza? Dobbiamo indagare così: *[15]* quando si pensa un uomo come «ente» e una cosa bella come «una»[367], in ambedue i casi si pensa l'uno solo in un secondo tempo; e anche quando si pensa «cavallo e cane», il due viene, evidentemente, pensato dopo. Ma se, invece, si generi «uomo» e poi «cavallo e cane», oppure si enuncino esistenti in se stessi e non si generino e *[20]* si enuncino a caso, non si dirà forse: «dobbiamo rivolgerci a uno e poi rivolgerci a un altro uno e fare, così, due e poi, aggiungendo me stesso, fare un altro uno ancora»?

Gli esseri, cioè, non furono contati quando erano già nati, ma si rendeva manifesto quanti ne dovevano nascere. Il numero, dunque, preesisteva agli esseri stessi.

Ma se era anteriore agli esseri, non era gli esseri. *[25]*

Il numero era sì nell'essere, ma non come numero dell'essere (poiché l'essere era ancora uno); ma la forza del numero, giunta all'esistenza, frantuma l'essere e lo rende, per così dire, gravido della molteplicità; e così sarà numero o l'essenza dell'essere o il suo atto; e saranno numero anche il Vivente in sé e l'Intelligenza.

Dunque, l'Essere è numero unificato, gli esseri *[30]* sono numero esplicato, l'Intelligenza è numero che muove se stesso, il Vivente è numero che comprende in sé gli altri. Poiché l'Essere deriva dall'Uno, è necessario che, se questo è Uno, esso sia numero: perciò si è detto che le forme sono unità e numeri.

È questo il numero essenziale[368]; diverso, invece, *[35]* è il numero composto di unità, che ne è l'immagine. È essenziale il numero che viene

συγγεννῶν αὐτά, πρώτως δὲ ὁ ἐν τῷ ὄντι καὶ μετὰ τοῦ ὄντος καὶ πρὸ τῶν ὄντων. Βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν. Καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ ἓν ἀρχὴ καὶ ἐπὶ τούτου ἐστὶν *[40]* ὄν· σκεδασθείη γὰρ ἄν· ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῷ ὄντι τὸ ἕν· ἤδη γὰρ ἂν εἴη ἓν πρὶν τυχεῖν τοῦ ἕν, καὶ ἤδη τὸ τυγχάνον τῆς δεκάδος δεκὰς πρὶν τυχεῖν τῆς δεκάδος.

10. Ἑστὼς οὖν τὸ ὂν ἐν πλήθει ἀριθμός, ὅτε πολὺ μὲν ἠγείρετο, παρασκευὴ δὲ οἷον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπωσις καὶ οἷον ἑνάδες τόπον ἔχουσαι τοῖς ἐπ' αὐτὰς ἱδρυθησομένοις. Καὶ γὰρ καὶ νῦν «τοσοῦτον βούλομαί» *[5]* φησι «πλῆθος χρυσοῦ ἢ οἰκιῶν». Καὶ ἓν μὲν ὁ χρυσός, βούλεται δὲ οὐ τὸν ἀριθμὸν χρυσὸν ποιῆσαι, ἀλλὰ τὸν χρυσὸν ἀριθμόν, καὶ τὸν ἀριθμὸν ἤδη ἔχων ἐπιθεῖναι ζητεῖ τοῦτον τῷ χρυσῷ, ὥστε συμβῆναι τῷ χρυσῷ τοσούτῳ γενέσθαι. Εἰ δὲ τὰ ὄντα μὲν ἐγίνετο πρὸ ἀριθμοῦ, ὁ δ' *[10]* ἀριθμὸς ἐπ' αὐτοῖς ἐπεθεωρεῖτο τοσαῦτα κινηθείσης τῆς ἀριθμούσης φύσεως, ὅσα τὰ ἀριθμητά, κατὰ συντυχίαν ἦν ἂν τοσαῦτα καὶ οὐ κατὰ πρόθεσιν τοσαῦτα, ὅσα ἐστίν. Εἰ οὖν μὴ εἰκῇ τοσαῦτα, ὁ ἀριθμὸς αἴτιος προὼν τοῦ τοσαῦτα· τοῦτο δέ ἐστιν, ἤδη ὄντος ἀριθμοῦ μετέσχε τὰ γενόμενα *[15]* τοῦ τοσαῦτα, καὶ ἕκαστον μὲν τοῦ ἓν μετέσχεν, ἵνα ἓν ᾖ. Ἔστι δὲ ὂν παρὰ τοῦ ὄντος, ἐπεὶ καὶ τὸ ὂν παρ' αὐτοῦ ὄν, ἓν δὲ παρὰ τοῦ ἕν. Ἕκαστόν τε ἕν, εἰ ὁμοῦ πολλὰ ἦν τὸ ἓν τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ὡς τριὰς ἕν, καὶ τὰ πάντα ὄντα οὕτως ἕν, οὐχ ὡς τὸ ἓν τὸ κατὰ τὴν μονάδα, ἀλλ' ὡς ἓν ἡ μυριὰς ἢ *[20]* ἄλλος τις ἀριθμός. Ἐπεὶ καὶ ὁ λέγων ἤδη πράγματα μύρια γενόμενα, εἰ εἶπε μύρια ὁ ἀριθμῶν, οὐ παρ' αὐτῶν φησι τὰ μύρια προσφωνεῖσθαι δεικνύντων ὥσπερ τὰ χρώματα αὐτῶν, ἀλλὰ τῆς διανοίας λεγούσης τοσαῦτα· εἰ γὰρ μὴ λέγοι, οὐκ ἂν εἰδείη, ὅσον τὸ πλῆθος. Πῶς οὖν ἐρεῖ; Ἢ ἐπιστάμενος *[25]* ἀριθμεῖν· τοῦτο δέ, εἰ ἀριθμὸν εἰδείη· εἰδείη δ' ἄν, εἰ εἴη ἀριθμός. Ἀγνοεῖν δὲ τὴν φύσιν ἐκείνην, ὅσα ἐστὶ τὸ πλῆθος, ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον. Ὥσπερ τοίνυν εἰ λέγοι τις

contemplato nelle idee e che insieme le genera; ma soprattutto è quello che è nell'essere, è collegato all'essere ed è prima degli esseri e nel quale gli esseri trovano fondamento, sorgente, radice e principio[369].

Poiché anche per l'essere l'uno è un principio: per opera sua esso è un ente, *[40]* e senza di esso si disperderebbe. Ma l'uno, invece, non si fonda sull'essere, perché, allora, l'essere sarebbe già uno ancor prima di incontrare l'uno; come ciò che deve diventare decade sarebbe già decade prima di incontrare la decade stessa.

10. *[Precedenza dell'uno e del numero]*

E così, l'Essere, che è immobile, diventa numero nella molteplicità quando il molto viene destato: esso è come una preparazione agli esseri, uno schizzo preliminare: è come se delle unità occupassero un posto, destinato a oggetti che poi si stabiliranno su di esse.

Anche in questa vita si dice: «Voglio tanto *[5]* e tanto oro, o tante e tante case»; ma l'oro è uno; e noi non vogliamo rendere oro il numero, ma rendere numero l'oro; noi abbiamo già il numero in noi e cerchiamo di applicarlo all'oro, sino a che l'oro venga ad avere una certa quantità.

Se, invece, gli esseri fossero generati prima del numero, *[10]* se il numero lo si osservasse solo in essi, mentre l'essere che conta si muove tante volte quante sono le cose che vengono contate, queste sarebbero quelle che sono, così, a caso e non secondo un'intenzione. Perciò, se le cose sono in quella quantità non a caso, il numero è anteriore ed è causa di quella precisazione. Cioè: mentre il numero già esisteva, le cose che nascevano partecipavano *[15]* via via della enumerazione, e nello stesso tempo ciascuna di esse partecipava dell'uno per poter essere una.

Eppure, ciascuna di esse è un ente perché deriva dall'Essere, poiché anche l'Essere deriva da se stesso; ed è una perché deriva dall'Uno; e ciascuna cosa è una, se l'uno che è in essa è insieme molteplice, come è unità la triade: in questo modo tutte le cose sono «uno», non come l'uno che corrisponde all'unità, ma come è «uno» la miriade o *[20]* un altro numero qualsiasi.

Se uno sta contando e riconosce di avere davanti a sé diecimila cose e pronuncia il numero «diecimila», non vuol dire che quelle cose abbiano, di per se stesse, il nome di «miriade» quasi per mostrare i loro colori, ma vuol dire che il pensiero intende enunciare una certa quantità di cose poiché, se esso non si pronunciasse, non si potrebbe sapere a quanto ammonta quella molteplicità. Come, dunque, si potrà dirlo? Se si sappia *[25]* contare, cioè, se conosciamo i numeri. E li conosceremo se noi stessi saremo «numero». Ora, ignorare la profonda natura del numero, cioè il quanto ideale della molteplicità, è assurdo, anzi impossibile.

Se qualcuno parla di cose buone, egli o parla di cose buone per se

ἀγαθά, ἢ τὰ παρ' αὐτῶν τοιαῦτα λέγει, ἢ κατηγορεῖ τὸ ἀγαθὸν ὡς συμβεβηκὸς αὐτῶν. Καὶ εἰ τὰ πρῶτα *[30]* λέγει, ὑπόστασιν λέγει τὴν πρώτην· εἰ δὲ οἷς συμβέβηκε τὸ ἀγαθόν, δεῖ εἶναι φύσιν ἀγαθοῦ, ἵνα καὶ ἄλλοις συμβεβήκῃ, ἢ τὸ αἴτιον[a] τὸ πεποιηκὸς καὶ ἐν ἄλλῳ [δεῖ] εἶναι, ἢ αὐτοαγαθόν, ἢ γεγεννηκὸς[b] τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει οἰκείᾳ. Οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων ὁ λέγων ἀριθμόν, οἷον δεκάδα, ἢ αὐτὴν *[35]* ὑφεστῶσαν δεκάδα ἂν λέγοι, ἢ οἷς συμβέβηκε δεκὰς λέγων αὐτὴν δεκάδα ἀναγκάζοιτο ἂν τίθεσθαι ἐφ' αὑτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ δεκάδα οὖσαν. Ἀνάγκη τοίνυν, εἰ τὰ ὄντα δεκάδα λέγοι, ἢ αὐτὰ δεκάδα εἶναι ἢ πρὸ αὐτῶν ἄλλην δεκάδα εἶναι οὐκ ἄλλο τι ἢ αὐτὸ τοῦτο δεκάδα εἶναι[c]. Καθόλου τοίνυν *[40]* δεκτέον, ὅτι πᾶν, ὅ τι περ ἂν κατ' ἄλλου κατηγορῆται, παρ' ἄλλου ἐλήλυθεν εἰς ἐκεῖνο ἢ ἐνέργειά ἐστιν ἐκείνου. Καὶ εἰ τοιοῦτον, οἷον μὴ ποτὲ μὲν παρεῖναι, ποτὲ δὲ μὴ παρεῖναι, ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐκείνου εἶναι, εἰ οὐσία ἐκεῖνο, οὐσία καὶ αὐτό, καὶ οὐ μᾶλλον ἐκεῖνο ἢ αὐτὸ οὐσία· εἰ δὲ μὴ οὐσίαν διδοίη, *[45]* ἀλλ' οὖν τῶν ὄντων καὶ ὄν. Καὶ εἰ μὲν δύναιτο τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο νοεῖσθαι ἄνευ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, ἅμα μὲν εἶναι οὐδὲν ἧττον ἐκείνῳ, ὕστερον δὲ τῇ ἐπινοίᾳ τάττεσθαι παρ' ἡμῶν. Εἰ δὲ μὴ παρεπινοεῖσθαι οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου, οἷον ἄνθρωπον ἄνευ τοῦ ἕν, ἢ οὐχ ὕστερον αὐτοῦ, ἀλλὰ συνυπάρχον, *[50]* ἢ πρότερον αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ δι' ἐκεῖνο ὑπάρχῃ· ἡμεῖς δή φαμεν πρότερον τὸ ἓν καὶ τὸν ἀριθμόν.

11. Ἀλλ' εἰ τὴν δεκάδα μηδὲν εἶναί τις λέγοι ἢ ἑνάδας τοσαύτας, εἰ μὲν τὴν ἑνάδα συγχωροῖ εἶναι, διὰ τί μίαν μὲν συγχωρήσει ἑνάδα εἶναι, τὰς δὲ δέκα οὐκέτι; Ὡς γὰρ ἡ μία τὴν ὑπόστασιν ἔχει, διὰ τί οὐ καὶ αἱ ἄλλαι; Οὐ γὰρ *[5]* δὴ συνεζεῦχθαι δεῖ ἑνί τινι τῶν ὄντων τὴν μίαν ἑνάδα· οὕτω γὰρ οὐκέτι ἕκαστον τῶν ἄλλων ἓν εἴη. Ἀλλ' εἰ δεῖ καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων ἓν εἶναι, κοινὸν τὸ ἕν· τοῦτο δὲ φύσις μία κατὰ πολλῶν κατηγορουμένη, ἣν ἐλέγομεν καὶ πρὸ τοῦ ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι δεῖν καθ' αὑτὴν ὑπάρχειν. *[10]* Οὔσης δὲ ἑνάδος ἐν τούτῳ καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ θεωρουμένης, εἰ μὲν κἀκείνη ὑπάρχει, οὐ μία μόνον ἑνὰς τὴν ὑπόστασιν ἕξει καὶ οὕτως πλῆθος ἔσται ἑνάδων· εἰ δ' ἐκείνην

stesse, oppure predica il bene come un accidente delle cose; se intende riferirsi a beni originari, *[30]* egli parla della prima ipostasi; ma se si riferisce alle cose delle quali il bene è predicato come accidente, allora è necessario che esista un'essenza del Bene che possa fare da accidente ad altre cose; oppure è necessario che esista la causa per la quale il Bene venga a trovarsi anche in un altro, cioè o il Bene in sé, o uno che abbia generato il bene nella propria natura.

Allo stesso modo, se uno, nell'ambito degli esseri, parli del loro numero – per esempio, dieci – o *[35]* vorrà riferirsi alla decade sussistente in se stessa, oppure, alludendo alle cose alle quali la decade fa da accidente, sarà costretto ad ammettere che la decade in sé non è che decade. È dunque necessario, se uno dica che gli esseri sono dieci, o che essi siano proprio decade, oppure che esista, prima di essi, un'altra decade, la quale non sia nient'altro che decade. In generale, *[40]* si vuol dimostrare che tutto ciò che si predica di un'altra cosa, o è venuto a questa da un'altra, oppure è il suo atto.

Ma se il predicato è tale che non è a volte presente, a volte no, ma è sempre unito al soggetto, e se il soggetto è essenza, è essenza anche il predicato e il soggetto non sarà più essenza di quanto lo sia il predicato; e se anche volessimo negargli l'essenza, *[45]* esso rientra fra gli enti ed è ente.

E se quella cosa può essere pensata anche senza il suo atto, questo tuttavia le è sempre unito e solo da noi, dal nostro pensiero, viene situata dopo, in un secondo momento; ma se la cosa non può essere nemmeno immaginata senza quel predicato – per esempio «uomo» senza «un» – allora vuol dire che il predicato o non è posteriore alla cosa ma coesiste con essa, *[50]* oppure le è anteriore affinché essa possa ricevere, per opera sua, l'esistenza. Noi invece sosteniamo la precedenza dell'uno e del numero.

11. *[L'uno esiste lassù prima di ogni altra cosa]*

Ma se qualcuno viene a dire che la decade non è altro che «tante unità», se egli concede che l'unità esiste, perché allora concederà che una sola unità esiste e dieci unità no? Perché mai quell'una ha esistenza e non ce l'hanno anche le altre? *[5]* Non si deve infatti unire a un solo essere quell'unica unità, perché in questo caso ogni altro essere non sarebbe più uno. Anzi, se è necessario che ciascuna delle altre cose sia una, l'uno è qualcosa di comune: cioè è una natura che viene predicata di molte cose, della quale noi abbiamo affermato[370] la necessità di un'esistenza a sé ancor prima che sia osservata nei molti. *[10]* Ora, se l'unità è in questo essere e poi si può osservarla in un altro essere, qualora anche questa esista, allora non solo quell'unità avrà esistenza; e così avremo un gran numero di unità. Se, invece, esiste soltanto la

μόνην τὴν πρώτην, ἤτοι τῷ μάλιστα ὄντι συνοῦσαν ἢ τῷ μάλιστα ἑνὶ πάντῃ. Ἀλλ' εἰ μὲν τῷ μάλιστα ὄντι, ὁμωνύμως *[15]* ἂν αἱ ἄλλαι ἑνάδες καὶ οὐ συνταχθήσονται τῇ πρώτῃ, ἢ ὁ ἀριθμὸς ἐξ ἀνομοίων μονάδων καὶ διαφοραὶ τῶν μονάδων καὶ καθόσον μονάδες· εἰ δὲ τῷ μάλιστα ἑνί, τί ἂν δέοιτο τὸ μάλιστα ἕν, ἵνα ἓν ᾖ, τῆς μονάδος ταύτης; Εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, ἀνάγκη ἓν εἶναι οὐκ ἄλλο τι ὂν ἢ ἓν ψιλόν, *[20]* ἀπηρημωμένον τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἕκαστον ἓν λεχθῆναι καὶ νοηθῆναι. Εἰ οὖν τὸ ἓν ἄνευ τοῦ πράγματος τοῦ λεγομένου ἓν κἀκεῖ ἔσται, διὰ τί οὐ καὶ ἄλλο ἓν ὑποστήσεται; Καὶ χωρὶς μὲν ἕκαστον πολλαὶ μονάδες, ἃ καὶ πολλὰ ἕν. Εἰ δ' ἐφεξῆς οἷον γεννῴη ἡ φύσις, μᾶλλον δὲ γεννήσασα *[25]* ἢ οὐ στᾶσα καθ' ἓν ὧν ἐγέννα, οἷον συνεχῆ ἕνα ποιοῦσα, περιγράψασα μὲν καὶ στᾶσα θᾶττον ἐν τῇ προόδῳ τοὺς ἐλάττους ἀριθμοὺς ἀπογεννῆσαι, εἰς πλέον δὲ κινηθεῖσα, οὐκ ἐπ' ἄλλοις, ἀλλ' ἐν αὐταῖς ταῖς κινήσεσι, τοὺς μείζους ἀριθμοὺς ὑποστῆσαι· καὶ οὕτω δὴ ἑκάστοις ἀριθμοῖς *[30]* ἐφαρμόσαι τὰ πλήθη ἕκαστα καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων εἰδυῖαν, ὡς, εἰ μὴ ἐφαρμοσθείη ἕκαστον ἀριθμῷ ἑκάστῳ, ἢ οὐδ' ἂν εἴη ἢ ἄλλο τι ἂν παρεκβὰν εἴη ἀνάριθμον καὶ ἄλογον γεγενημένον.

12. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα μὴ ὑπόστασιν λέγοι ἔχειν – οὐδὲν γὰρ ἕν, ὃ μὴ τὶ ἕν – πάθημα δέ τι τῆς ψυχῆς πρὸς ἕκαστον τῶν ὄντων, πρῶτον μὲν τί κωλύει, καὶ ὅταν λέγῃ ὄν, πάθημα λέγειν εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ μηδὲν *[5]* εἶναι ὄν; Εἰ δ' ὅτι νύττει τοῦτο καὶ πλήττει καὶ φαντασίαν περὶ ὄντος ποιεῖ, νυττομένην καὶ φαντασίαν λαμβάνουσαν τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ ἓν ὁρῶμεν. Ἔπειτα πότερα καὶ τὸ πάθημα καὶ τὸ νόημα τῆς ψυχῆς ἓν ἢ πλῆθος ὁρῶμεν; Ἀλλ' ὅταν λέγωμεν «μὴ ἕν», ἐκ μὲν τοῦ πράγματος αὐτοῦ οὐκ *[10]* ἔχομεν τὸ ἕν – φαμὲν γὰρ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ τὸ ἕν – ἔχομεν ἄρα ἕν, καὶ ἔστιν ἐν ψυχῇ ἄνευ τοῦ «τὶ ἕν». Ἀλλ' ἔχομεν τὸ ἓν ἐκ τῶν ἔξωθεν λαβόντες τινὰ νόησιν καί τινα τύπον, οἷον ἐννόημα ἐκ τοῦ πράγματος. Οἱ μὲν γὰρ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐννοημάτων ἓν εἶδος τὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ

prima unità, questa allora è unita o all'Essere assoluto, o all'Uno assoluto; se è unita all'Essere assoluto, *[15]* le altre unità avranno in comune con essa soltanto il nome ma non apparterranno allo stesso ordine della prima; e allora il numero sarà formato di unità dissimili e le unità saranno differenti fra loro persino nell'essere unità. Ma se questa prima unità è unità dell'Uno assoluto, come potrebbe l'Uno assoluto aver bisogno di questa per essere uno?

Ora, se queste due ipotesi sono impossibili, è necessario ammettere l'esistenza di un uno puro e semplice, *[20]* isolato nella nudità della sua essenza prima ancora che una cosa sia detta e pensata come una. Perciò, se l'uno esiste lassù, al di fuori di qualsiasi cosa di cui predichiamo l'unità, perché non dovrebbe venire all'esistenza un altro uno?

Ciascuna unità presa separatamente dà luogo a unità multiple, e le unità multiple danno luogo a un'unità[371]. Se invece la natura genera, diciamo così, in serie, o meglio, ha generato *[25]* senza fermarsi mai su nessuna delle cose generate, creando, per così dire, un uno sempre nuovo, allora essa, limitandosi e arrestandosi nella sua produzione, genererebbe i numeri minori; se invece intensifica il suo moto, non rispetto alle altre cose, ma nei suoi stessi movimenti, darebbe l'esistenza ai numeri maggiori: in questo modo essa farebbe corrispondere ai singoli numeri *[30]* gli esseri complessi e quelli singoli, poiché essa è ben cosciente che qualora mancasse la corrispondenza fra la singola cosa e il singolo numero, o la cosa nemmeno esisterebbe, oppure sarebbe nato qualcosa d'altro d'irregolare fuori del numero e della ragione.

12. *[Il numero è solo un'affezione dell'anima?]*

Ma se si dicesse che l'uno e l'unità non hanno esistenza poiché non esiste alcuna unità che non sia una determinata unità e si pensasse che l'uno sia semplicemente un'affezione dell'anima rispetto a un singolo ente, che cosa impedirebbe, anzitutto, di dire che l'essere è solo un'affezione dell'anima e che non esiste essere alcuno? *[5]* Se poi si afferma che l'essere tocca e scuote l'anima e produce così la rappresentazione di sé[372], diremo che anche riguardo all'uno noi vediamo che l'anima ne è toccata e ne accoglie la rappresentazione.

Inoltre, questa affezione o idea dell'anima la vediamo una o molteplice[373]? Se diciamo che non è una, noi dalla cosa stessa non *[10]* possiamo ricavare l'uno, poiché dichiariamo che l'uno in essa non c'è: perciò possediamo l'uno in quanto è nell'anima senza che esso sia un uno particolare.

Ma noi – diranno – possediamo l'uno perché ne abbiamo tratto dalle cose esterne una certa nozione o impronta: l'uno cioè è un certo concetto ricavato dalla cosa stessa.

Coloro che pongono i due concetti dei numeri e dell'uno come una

τοῦ ἑνὸς *[15]* τιθέντες ὑποστάσεις ἂν τοιαύτας τιθεῖεν, εἴπερ τι τῶν τοιούτων ἐν ὑποστάσει, πρὸς οὓς περὶ αὐτῶν καιρίως ἂν λέγοιτο. Ἀλλ' οὖν εἰ τοιοῦτον οἷον ὕστερον ἀπὸ τῶν πραγμάτων λέγοιεν γεγονέναι ἐν ἡμῖν πάθημα ἢ νόημα, οἷον καὶ τὸ τοῦτο καὶ τὸ τὶ καὶ δὴ καὶ ὄχλον καὶ ἑορτὴν καὶ στρατὸν καὶ πλῆθος *[20]* – καὶ γὰρ ὥσπερ τὸ πλῆθος παρὰ τὰ πράγματα τὰ πολλὰ λεγόμενα οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἡ ἑορτὴ παρὰ τοὺς συναχθέντας καὶ εὐθυμουμένους ἐπὶ ἱεροῖς, οὕτως οὐδὲ τὸ ἓν μόνον τι καὶ ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων νοοῦντες, ὅταν λέγωμεν ἕν· πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τοιαῦτα εἶναι, οἷον καὶ δεξιὸν καὶ *[25]* τὸ ἄνω καὶ τὰ ἀντικείμενα τούτοις· τί γὰρ ἂν εἴη πρὸς ὑπόστασιν ἐπὶ δεξιοῦ ἢ ὅτι μὲν[a] ὡδί, ὁ δ' ὡδὶ ἕστηκεν ἢ κάθηται; καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τοῦ ἄνω ὡσαύτως, τὸ μὲν τοιαύτην θέσιν καὶ[b] ἐν τούτῳ τοῦ παντὸς μᾶλλον, ὃ λέγομεν ἄνω, τὸ δὲ εἰς τὸ λεγόμενον κάτω – πρὸς δὴ τὰ τοιαῦτα πρῶτον *[30]* μὲν ἐκεῖνο λεκτέον, ὡς ὑπόστασίς τις τῶν εἰρημένων ἐν ἑκάστῳ τούτων, οὐ μέντοι ἡ αὐτὴ [ἐπὶ πάντων][c] οὔτε αὐτῶν πρὸς ἄλληλα οὔτε πρὸς τὸ ἓν ἐπὶ πάντων[d]. Χωρὶς μέντοι πρὸς ἕκαστον τῶν λεχθέντων ἐπιστατέον.

13. Τὸ δὴ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου γενέσθαι τὴν νόησιν τοῦ ἑνός, τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ[a] ἐν αἰσθήσει ἀνθρώπου ὄντος ἢ ἄλλου ὁτουοῦν ζῴου ἢ καὶ λίθου, πῶς ἂν εἴη εὔλογον, ἄλλου μὲν ὄντος τοῦ φανέντος – τοῦ ἀνθρώπου – ἄλλου δὲ καὶ *[5]* οὐ ταὐτοῦ ὄντος τοῦ ἕν; Οὐ γὰρ ἂν καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ἀνθρώπου τὸ ἓν ἡ διάνοια κατηγοροῖ. Ἔπειτα, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ καὶ τῶν τοιούτων οὐ μάτην κινουμένη, ἀλλ' ὁρῶσα θέσιν διάφορον ἔλεγε τὸ ὡδί, οὑτωσί τι ἐνταῦθα ὁρῶσα λέγει ἕν· οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα καὶ ἐπὶ μηδενὶ τὸ ἓν λέγει. Οὐ γὰρ δὴ ὅτι *[10]* μόνον καὶ οὐκ ἄλλο· καὶ γὰρ ἐν τῷ «καὶ οὐκ ἄλλο» ἄλλο ἓν λέγει. Ἔπειτα τὸ ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον ὕστερον· μὴ γὰρ ἐρείσασα πρὸς ἓν οὔτε ἄλλο ἐρεῖ ἡ διάνοια οὔτε ἕτερον, τό τε «μόνον» ὅταν λέγῃ, ἓν μόνον λέγει· ὥστε τὸ ἓν λέγει πρὸ τοῦ «μόνον». Ἔπειτα τὸ λέγον, πρὶν εἰπεῖν περὶ *[15]* ἄλλου «ἕν», ἐστὶν ἕν, καὶ περὶ οὗ λέγει, πρὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαί τινα περὶ αὐτοῦ, ἐστὶν ἕν· ἢ γὰρ ἓν ἢ πλείω ἑνὸς καὶ πολλά· καὶ εἰ πολλά, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἕν. Ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγῃ πλείω ἑνὸς

classe di ciò che chiamano «concetto», *[15]* dovrebbero accettare anche le esistenze corrispondenti, sempre che qualcosa del genere rientri nell'esistenza; e su questo punto potremmo fare mille obiezioni contro di loro! Ora, se essi dicono che una tal cosa, affezione o pensiero, è entrata in noi, solo in un secondo momento, dalle cose (per esempio, «questo» o «qualcosa», ed anche «folla» o «festa» o «esercito» o «moltitudine» *[20]*); poiché – essi dicono – come la «moltitudine», se prescindiamo dalle cose che son dette molte, è nulla, ed è nulla la festa, se prescindiamo dai fedeli che fluiscono gioiosamente ai riti sacri, così, quando diciamo «uno», noi non pensiamo l'uno come qualcosa di solo e di isolato dalle altre cose[374]; e molte altre cose consimili essi nominano, come «destro» e *[25]* «alto» e i loro contrari; che hanno a che fare con l'esistenza l'espressione «a destra» o il fatto che uno stia qui e un altro lì, in piedi o seduto? Lo stesso si dica dell'«alto» e del posto che una cosa occupa in un certo punto dell'universo, che chiamiamo alto, mentre un'altra tende verso il cosiddetto «basso».

Contro simili affermazioni dobbiamo dire anzitutto *[30]* che ciascuna delle cose citate ha una sua propria esistenza, la quale ovviamente non è eguale per tutte, poiché manca sia il loro reciproco rapporto, sia il loro riferimento all'Uno. Dobbiamo comunque affrontare ad una ad una le obiezioni mosse.

13. *[Non si possono pensare le cose senza il numero]*

Come potrebbe essere ragionevole sostenere che la nozione dell'uno derivi dal substrato, come, per esempio, da un uomo singolo, o da un altro animale qualsiasi, o da una pietra, se la cosa che abbiamo davanti è una cosa, e una cosa ben diversa e certo *[5]* non identica è l'uno? Il nostro pensiero non avrebbe potuto certamente attribuire l'unità al non-uomo!

E poi, come nei riguardi di «destro» e simili il pensiero non si muove a vuoto quando dice «qui», ma quando vede una posizione diversa, così, anche in questo caso, esso vede qualcosa per dire «uno»: e certo non si tratta di una vuota impressione, e non si può predicare l'uno del nulla. Il pensiero non asserisce l'unità di una cosa perché essa *[10]* sia sola e non ce ne sia un'altra. Anche quando dice «non c'è un'altra cosa», esso deve chiamare «una» quest'altra cosa. E poi, «altro» e «diverso» sono posteriori a «uno». Il pensiero che non si fondasse sull'«uno», non potrebbe enunciare né «altro» né «diverso», anche se dice «solo», vuol dire «uno solo»; cioè deve dire «uno» prima di «solo».

E ancora: chi enuncia, prima di enunciare *[15]* l'unità di un'altra cosa, è già «uno», e anche ciò di cui esso parla è già «uno» prima che qualcuno parli o pensi di lui. Egli, infatti, è uno oppure più di uno, cioè molteplice; e se è molteplice, è necessario che, prima, egli sia uno. Anche

λέγει· καὶ στρατὸν πολλοὺς ὡπλισμένους καὶ εἰς ἓν συντεταγμένους νοεῖ, καὶ *[20]* πλῆθος ὂν οὐκ ἐᾷ πλῆθος εἶναι· ἡ διάνοια δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἡ διδοῦσα τὸ ἕν, ὃ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ ὀξέως[b] τὸ ἓν τὸ ἐκ τῆς τάξεως ἰδοῦσα τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἕν· οὐδὲ γὰρ οὐδ' ἐνταῦθα τὸ ἓν ψεύδεται, ὥσπερ καὶ ἐπὶ οἰκίας τὸ ἐκ πολλῶν λίθων ἕν· μᾶλλον *[25]* μέντοι τὸ ἓν ἐπ' οἰκίας. Εἰ οὖν μᾶλλον ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ μὴ μεριστοῦ, δῆλον ὅτι ὄντος τινὸς φύσεως τοῦ ἑνὸς καὶ ὑφεστώσης. Οὐ γὰρ οἷόν τε ἐν τοῖς μὴ οὖσι τὸ μᾶλλον εἶναι, ἀλλ' ὥσπερ τὴν οὐσίαν κατηγοροῦντες καθ' ἑκάστου τῶν αἰσθητῶν, κατηγοροῦντες δὲ καὶ *[30]* κατὰ τῶν νοητῶν κυριώτερον κατὰ τῶν νοητῶν τὴν κατηγορίαν ποιούμεθα ἐν τοῖς οὖσι τὸ μᾶλλον καὶ κυριώτερον τιθέντες, καὶ τὸ ὂν μᾶλλον ἐν οὐσίᾳ καὶ αἰσθητῇ ἢ ἐν τοῖς ἄλλοις γένεσιν, οὕτω καὶ τὸ ἓν μᾶλλον καὶ κυριώτερον ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς αὐτοῖς διάφορον κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἐν *[35]* τοῖς νοητοῖς ὁρῶντες εἶναι – κατὰ πάντας τοὺς τρόπους εἰς ἀναφορὰν μέντοι ἑνὸς εἶναι φατέον. Ὥσπερ δὲ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι νοητὸν καὶ οὐκ αἰσθητόν ἐστι, κἂν μετέχῃ τὸ αἰσθητὸν αὐτῶν, οὕτω καὶ τὸ ἓν περὶ αἰσθητὸν μὲν ἂν κατὰ μετοχὴν θεωροῖτο, νοητὸν μέντοι καὶ νοητῶς ἡ διάνοια *[40]* αὐτὸ λαμβάνει· ὥστε ἀπ' ἄλλου ἄλλο νοεῖ, ὃ οὐχ ὁρᾷ· προῄδει ἄρα· εἰ δὲ προῄδει ὂν τόδε τι, ταὐτὸν τῷ ὄν. Καὶ ὅταν τι, ἓν αὖ λέγει· ὥσπερ ὅταν τινέ, δύο· καὶ ὅταν τινάς, πολλούς. Εἰ τοίνυν μηδέ τι νοῆσαι ἔστιν ἄνευ τοῦ ἓν ἢ τοῦ δύο ἤ τινος ἀριθμοῦ, πῶς οἷόν τε ἄνευ οὗ *[45]* οὐχ οἷόν τέ τι νοῆσαι ἢ εἰπεῖν μὴ εἶναι; Οὗ γὰρ μὴ ὄντος μηδ' ὁτιοῦν δυνατὸν[c] νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον. Ἀλλ' οὗ χρεία πανταχοῦ πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως· οὕτω γὰρ ἂν πρὸς τὴν τούτων γένεσιν παραλαμβάνοιτο. *[50]* Εἰ δὲ καὶ εἰς οὐσίας ἑκάστης ὑπόστασιν – οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἕν – καὶ πρὸ οὐσίας ἂν εἴη καὶ γεννῶν τὴν οὐσίαν. Διὸ καὶ ἓν ὄν, ἀλλ' οὐκ ὄν, εἶτα ἕν· ἐν μὲν γὰρ τῷ ὂν καὶ ἓν πολλὰ ἂν εἴη, ἐν δὲ τῷ ἓν οὐκ ἔνι τὸ ὄν, εἰ μὴ καὶ

se dice «molteplicità», egli vuol dire «più di uno»; e se pensa «esercito», lo pensa come molti, armati e coordinati in un'unità; *[20]* e se anche si tratta di una molteplicità, il pensiero non le permette di restare molteplicità, e anche in questo caso rende evidente in qualche modo o le dona senz'altro quell'unità che la molteplicità non possiede, oppure, intuendo l'unità che deriva dall'ordinamento, unifica la natura del molteplice. In questo senso l'unità non è una menzogna, come non è menzogna l'unità che si scorge in una casa e che risulta da molte pietre; *[25]* l'unità in una casa è, tuttavia, maggiore.

Se dunque l'unità del continuo è maggiore e ancor maggiore è l'unità nell'indivisibile, ciò dipende evidentemente dal fatto che l'uno è una natura determinata ed esistente. È impossibile, infatti, che nei non-esseri ci sia un «di più di essere». Al contrario, nel predicare l'essere per ciascun sensibile e nel predicarlo *[30]* per gli Intelligibili, noi lo predichiamo nel senso più autentico per gli Intelligibili, in quanto ammettiamo il «più» e il «più proprio» nel campo degli «Esseri» e riconosciamo l'ente soprattutto nell'essenza (persino in quella sensibile), piuttosto che negli altri generi[375], così anche l'uno è «più» e «più propriamente uno», e noi ne vediamo la differenza negli stessi sensibili e in grado maggiore *[35]* negli esseri intelligibili, e perciò dobbiamo dire che tutti questi aspetti vanno riportati a un'unità.

Ma come l'essenza e l'essere sono intelligibili e non sensibili – anche se il sensibile partecipa di essi – così anche l'uno che è presente nel sensibile va considerato in rapporto con la partecipazione e nondimeno è intelligibile e il nostro pensiero lo intuisce per mezzo dell'intelligenza. *[40]* Perciò il pensiero lo pensa come qualcosa di diverso dall'altro che esso non vede: lo conosceva, dunque, da prima. Ma se lo conosceva prima e se una certa cosa esistente è identica all'Essere, allora, anche quando venga ad affermare che qualcosa è una, riconosce l'Uno. Lo stesso si dica qualora il pensiero affermi che alcune cose sono due, oppure molte[376].

Se dunque non è possibile pensare le cose senza l'uno o il due o altro numero, come sarà possibile che non esista *[45]* proprio quello senza il quale non si può né pensare né esprimersi? Non è permesso negare l'esistenza di quell'uno, poiché, se questo non esistesse, non si potrebbe né pensare né dire nessun'altra cosa. Ciò che è universalmente indispensabile per la nascita di ogni pensiero o parola, deve esistere prima del pensiero e della parola: solo a questa condizione si può ammettere la loro nascita. *[50]* Ma se l'uno è necessario all'esistenza di ciascuna essenza – non c'è infatti alcun essere che non sia uno – l'uno deve essere anteriore all'essenza e generare l'essenza. Perciò diciamo «un essere» e non prima «essere» e poi «uno»; nell'«essere e uno» avremmo una molteplicità[377], mentre nell'uno non c'è l'essere se l'Uno non lo abbia

ποιήσειεν αὐτὸ προσνεῦσαν αὐτοῦ τῇ γενέσει. Καὶ τὸ «τοῦτο» *[55]* δὲ οὐ κενόν· ὑπόστασιν γὰρ δεικνυμένην λέγει ἀντὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ παρουσίαν τινά, οὐσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν ὄντων· ὥστε τὸ «τοῦτο» σημαίνοι ἂν οὐ κενόν τι οὐδ' ἔστι πάθημα τῆς διανοίας ἐπὶ μηδενὶ ὄντι, ἀλλ' ἔστι πρᾶγμα ὑποκείμενον, ὥσπερ εἰ καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ τινος ὄνομα λέγοι.

14. Πρὸς δὲ τὰ κατὰ τὸ πρός τι λεχθέντα ἄν τις εὐλόγως λέγοι, ὡς οὐκ ἔστι τὸ ἓν τοιοῦτον οἷον ἄλλου παθόντος αὐτὸ μηδὲν παθὸν ἀπολωλεκέναι τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ δεῖ, εἰ μέλλοι ἐκ τοῦ ἓν ἐκβῆναι, πεπονθέναι τὴν τοῦ ἑνὸς *[5]* στέρησιν εἰς δύο ἢ πλείω διαιρεθέν. Εἰ οὖν ὁ αὐτὸς ὄγκος διαιρεθεὶς δύο γίνεται οὐκ ἀπολόμενος ὡς ὄγκος, δῆλον ὅτι παρὰ τὸ ὑποκείμενον ἦν ἐν αὐτῷ προσὸν τὸ ἕν, ὃ ἀπέβαλε τῆς διαιρέσεως αὐτὸ φθειράσης. Ὃ δὴ ὁτὲ μὲν τῷ αὐτῷ πάρεστιν, ὁτὲ δὲ ἀπογίνεται, πῶς οὐκ ἐν τοῖς οὖσι *[10]* τάξομεν, ὅπου ἂν ᾖ; Καὶ συμβεβηκέναι μὲν τούτοις, καθ' αὑτὸ δὲ εἶναι, ἔν τε τοῖς αἰσθητοῖς ὅταν φαίνηται ἔν τε τοῖς νοητοῖς, τοῖς μὲν ὑστέροις συμβεβηκός, ἐφ' αὑτοῦ δὲ ἐν τοῖς νοητοῖς, τῷ πρώτῳ[a], ὅταν ἕν, εἶτα ὄν. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς καὶ τὸ ἓν μηδὲν παθὸν προσελθόντος ἄλλου αὐτῷ *[15]* οὐκέτι ἕν, ἀλλὰ δύο ἔσται, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ. Οὐ γὰρ τὸ ἓν ἐγένετο δύο, οὔτε ᾧ προσετέθη οὔτε τὸ προστεθέν, ἀλλ' ἑκάτερον μένει ἕν, ὥσπερ ἦν· τὰ δὲ δύο κατηγορεῖται κατ' ἀμφοῖν, χωρὶς δὲ τὸ ἓν καθ' ἑκατέρου μένοντος. Οὔκουν τὰ δύο φύσει ἐν σχέσει καὶ ἡ δυάς. Ἀλλ' εἰ μὲν κατὰ τὴν *[20]* σύνοδον καὶ τὸ συνόδῳ εἶναι ταὐτὸν τῷ δύο ποιεῖν, τάχ' ἂν ἦν ἡ τοιαύτη σχέσις τὰ δύο καὶ ἡ δυάς. Νῦν δὲ καὶ ἐν τῷ ἐναντίῳ πάθει θεωρεῖται πάλιν αὖ δυάς· σχισθέντος γὰρ ἑνός τινος γίνεται δύο· οὐ τοίνυν οὔτε σύνοδος οὔτε σχίσις τὰ δύο, ἵν' ἂν ἦν σχέσις. Ὁ αὐτὸς δὲ λόγος καὶ ἐπὶ παντὸς *[25]* ἀριθμοῦ. Ὅταν γὰρ σχέσις ᾖ ἡ γεννῶσά τι, ἀδύνατον τὴν ἐναντίαν τὸ αὐτὸ γεννᾶν, ὡς τοῦτο εἶναι τὸ πρᾶγμα τὴν σχέσιν. Τί οὖν τὸ κύριον αἴτιον; Ἓν μὲν εἶναι τοῦ ἓν παρουσίᾳ, δύο δὲ δυάδος, ὥσπερ καὶ λευκὸν λευκοῦ καὶ καλὸν καλοῦ καὶ δικαίου δίκαιον. Ἢ οὐδὲ ταῦτα θετέον εἶναι, *[30]* ἀλλὰ σχέσεις καὶ ἐν τούτοις

generato assentendo alla sua nascita. Nemmeno il pronome «questo» *[55]* è una parola vuota, poiché esso indica, invece del suo nome, qualcosa che ha esistenza o essenza o altro che appartenga agli esseri: perciò «questo» non è una parola vuota e nemmeno significa un'affezione della nostra mente senza alcun fondamento, ma è una cosa basilare, come se uno dicesse con esso il nome proprio di quella cosa.

14. *[Una cosa è «una» per la presenza dell'uno]*

Riguardo a ciò che si è detto[378] sul «relativo» è ragionevole rispondere che l'uno non è tale da perdere la sua propria natura perché il suo correlativo patisce qualcosa che esso non patisce affatto; l'uno, invece, qualora dovesse decadere dalla sua unità, subirebbe necessariamente, una volta diviso *[5]* in due o più, la privazione dell'uno. Perciò, se una massa, dividendosi in due parti, non perisce come massa, è evidente che in essa, oltre il substrato, c'era in più l'unità, perduta poi a causa della divisione.

Ciò che in una stessa cosa ora è presente ed ora no, come non dovremmo riporlo fra gli esseri, *[10]* ovunque sia? Sì, esso è fra gli esseri come accidente; ma esiste in sé e quando appare sia nelle cose sensibili come nelle intelligibili, si trova nelle cose posteriori come accidente, mentre è in sé e per sé in quelle intelligibili, a causa del Primo, poiché prima esiste l'Uno e poi l'Essere.

Qualcuno potrebbe obiettare che l'«uno», per addizione di un altro «uno», *[15]* non è più «uno», ma diventa due, pur senza subire nulla: egli ha torto, poiché l'uno non diventa due, né quello al quale viene addizionato, né quello addizionato[379], ma restano ambedue «uno» come prima; il «due» viene predicato del loro insieme, ma l'«uno» vale ancora, separatamente, per l'uno e per l'altro, poiché l'uno e l'altro persistono nella propria unità. Il due e la diade non sono dunque, per loro natura, una «relazione».

Ma se il «due» nascesse *[20]* dal concorso di due unità e questo concorso producesse il «due», forse due e diade costituirebbero tale relazione; se non che, anche nello stato contrario, torna di nuovo la diade: poiché, divisa una certa unità, nasce il due[380]. Il due dunque non è né unione né divisione per essere una relazione. Ma lo stesso discorso vale per qualsiasi *[25]* numero. Poiché, qualora sia il rapporto quello che genera una certa cosa, è impossibile che il rapporto contrario generi la stessa cosa, così da rendere questa cosa identica a quel rapporto.

Qual è dunque la causa principale del numero? Una cosa è una per la presenza dell'uno, è due per la presenza della diade, allo stesso modo che una cosa è bianca per la presenza del bianco, è bella per la presenza del bello, è giusta per la presenza del giusto. Altrimenti, bisognerebbe ammettere *[30]* che il bello e il giusto non esistono ed escogitare dei

αἰτιατέον, ὡς δίκαιον μὲν διὰ τὴν πρὸς τάδε τοιάνδε σχέσιν, καλὸν δέ, ὅτι οὕτω διατιθέμεθα οὐδενὸς ὄντος ἐν αὐτῷ τῷ ὑποκειμένῳ οἵου διαθεῖναι ἡμᾶς οὐδ' ἥκοντος ἐπακτοῦ τῷ καλῷ φαινομένῳ. Ὅταν τοίνυν ἴδῃς τι ἓν ὃ λέγεις, πάντως δήπου ἐστὶ καὶ μέγα *[35]* καὶ καλὸν καὶ μυρία ἂν εἴη εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ. Ὡς οὖν τὸ μέγα καὶ μέγεθός ἐστιν ἐν αὐτῷ καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν καὶ ἄλλαι ποιότητες, διὰ τί οὐχὶ καὶ τὸ ἕν; Οὐ γὰρ δὴ ποιότης μὲν ἔσται πᾶσα ἡτισοῦν, ποσότης δ' ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται, οὐδὲ ποσότης μὲν τὸ συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον οὐκ *[40]* ἔσται, καίτοι μέτρῳ τὸ συνεχὲς χρῆται τῷ διωρισμένῳ. Ὡς οὖν μέγα μεγέθους παρουσίᾳ, οὕτω καὶ ἓν ἑνὸς καὶ δύο δυάδος καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Τὸ δὲ ζητεῖν πῶς μεταλαμβάνει κοινὸν πρὸς πάντων τῶν εἰδῶν τὴν ζητουμένην μετάληψιν. Φατέον δ' ἐν μὲν τοῖς διῃρημένοις ἄλλως θεωρεῖσθαι *[45]* τὴν δεκάδα [ἐνοῦσαν δεκάδα],[b] ἐν δὲ τοῖς συνεχέσιν ἄλλως, ἐν δὲ ταῖς πολλαῖς εἰς ἓν τοσαύταις δυνάμεσιν ἄλλως· καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἤδη ἀναβεβηκέναι· ἔτι δὲ ἐκεῖ μηκέτι ἐν ἄλλοις θεωρουμένους, ἀλλ' αὐτοὺς ἐφ' αὑτῶν ὄντας τοὺς ἀληθεστάτους ἀριθμοὺς εἶναι, αὐτοδεκάδα, οὐ δεκάδα τινῶν *[50]* νοητῶν.

15. Πάλιν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τούτων ἤδη λεχθέντων λέγωμεν τὸ μὲν ξύμπαν ὂν τὸ ἀληθινὸν ἐκεῖνο καὶ ὂν εἶναι καὶ νοῦν καὶ ζῷον τέλεον εἶναι, ὁμοῦ δὴ πάντα ζῷα εἶναι, οὗ δὴ τὸ ἓν ἐνί, ὡς ἦν αὐτῷ δυνατόν, μεμίμηται καὶ τόδε τὸ *[5]* ζῷον τὸ πᾶν· ἔφυγε γὰρ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ φύσις τὸ ἐκεῖ ἕν, εἴπερ καὶ ἔμελλεν αἰσθητὸν εἶναι. Ἀριθμὸν δὴ δεῖ αὐτὸν εἶναι σύμπαντα· εἰ γὰρ μὴ τέλεος εἴη, ἐλλείποι ἂν ἀριθμῷ τινι· καὶ εἰ μὴ πᾶς ἀριθμὸς ζῴων ἐν αὐτῷ εἴη, παντελὲς ζῷον οὐκ ἂν εἴη. Ἔστιν οὖν ὁ ἀριθμὸς πρὸ ζῴου παντὸς *[10]* καὶ τοῦ παντελοῦς ζῴου. Ὁ μὲν δὴ ἄνθρωπος ἐν τῷ νοητῷ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα καθὸ ἐστι, καὶ ᾗ ζῷον παντελές ἐστιν ἐκεῖνο. Καὶ γὰρ καὶ ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος, ᾗ ζῷον, [τὸ πᾶν][a] μέρος αὐτοῦ καὶ ἕκαστον, ᾗ ζῷον, ἐκεῖ ἐν ζῴῳ ἐστίν. Ἐν δὲ τῷ νῷ, καθόσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθ' *[15]* ἕκαστον· ἀριθμὸς δὲ καὶ τούτων. Οὐ τοίνυν οὐδ' ἐν νῷ ἀριθμὸς πρώτως· ὡς δὲ ἐν νῷ, ὅσα νοῦ ἐνέργειαι· καὶ ὡς νοῦ, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ

rapporti come loro cause: il giusto, per esempio, deriva da un rapporto di una cosa con un'altra; il bello dipende da una nostra disposizione, senza che ci sia nulla nell'oggetto che ci disponga in quel determinato modo e senza che dal di fuori gli si aggiunga nulla perché esso appaia bello.

Dunque, quando tu vedi qualche cosa che dici una, essa è certamente anche grande *[35]* e bella, e molte altre cose si potrebbero dire di essa; perciò, come ci sono in essa grande e grandezza e dolce e amaro e altre qualità, perché non dovrebbe esserci anche l'unità?

Non è possibile infatti che la qualità, qualsiasi qualità, debba esistere e la quantità che c'è negli esseri non debba esistere; oppure la quantità continua sì e la quantità discreta no, *[40]* benché il continuo si serva del discreto come misura. Dunque, come una cosa è grande per la presenza della grandezza, allo stesso modo è anche una per la presenza dell'uno, è due per la presenza del due, e così via.

Domandare come avvenga la partecipazione è come chiedersi come avvenga, in generale, la partecipazione delle idee: ora è sufficiente dire che la decade si riscontra *[45]* in un modo quando riguarda le cose discrete, in un altro quando riguarda le cose continue e in un modo ancora diverso nelle potenze che sono «decine» unificate; ed essa sale ancor di più nel campo degli Intelligibili; ma da qui in poi, lassù, essi non sono più contemplati in altre cose, ma esistono in sé, numeri veracissimi! La decade in sé, non un insieme di dieci *[50]* esseri intelligibili.

15. *[L'universo è «numero totale»]*

Ed ora, conchiusi questi ragionamenti, torniamo al punto di partenza[381] e diciamo che l'Essere totale, l'Essere vero di lassù, è Essere e Intelligenza e Vivente perfetto ed è, nello stesso tempo, tutti i viventi; anche questo Vivente, che è l'universo, ha imitato quell'unità secondo le sue possibilità, *[5]* perché la natura dell'universo sensibile è lontana dall'unità di lassù, in quanto esso doveva essere sensibile. Quel Vivente dev'essere il «numero totale»; se non fosse perfetto, mancherebbe di qualche numero, e se in esso non ci fosse il numero totale dei viventi, non sarebbe il Vivente completo[382]. Il numero è perciò prima di ogni vivente, *[10]* prima ancora del Vivente completo.

L'uomo e anche gli altri viventi sono nel mondo intelligibile in quanto posseggono l'essere e in quanto l'universo è un vivente perfetto; e anche l'uomo terreno, poiché l'universo è vivente, è parte di esso; e pure ciascun vivente, essendo tale, è lassù, nel Vivente. Ma nell'Intelligenza, in quanto Intelligenza, tutte le intelligenze, singolarmente, sono presenti come parti *[15]* e anch'esse hanno un numero. Certo, nemmeno nell'Intelligenza il numero è originario; ma poiché è nell'Intelligenza, esso è in tutte quante le operazioni dell'Intelligenza, è giustizia, è

αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ ὅσα νοῦς ἔχων νοῦς ἐστιν ὄντως. Πῶς οὖν οὐκ ἐν ἄλλῳ ἡ ἐπιστήμη; Ἢ ὅτι ἔστι ταὐτὸν καὶ ὁμοῦ ὁ [20] ἐπιστήμων, τὸ ἐπιστητόν, ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως· διὸ καὶ πρώτως ἕκαστον καὶ οὐ συμβεβηκὸς ἡ δικαιοσύνη, ψυχῇ δέ, καθόσον ψυχή, συμβεβηκός· δυνάμει γὰρ μᾶλλον ταῦτα, ἐνεργείᾳ δέ, ὅταν πρὸς νοῦν καὶ συνῇ[b]. Μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη τὸ ὄν, καὶ ἐν τούτῳ ὁ ἀριθμός, μεθ' οὗ [25] τὰ ὄντα γεννᾷ κινούμενον κατ' ἀριθμόν, προστησάμενον τοὺς ἀριθμοὺς τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν, ὥσπερ καὶ αὐτοῦ τὸ ἓν συνάπτον αὐτὸ τὸ ὂν πρὸς τὸ πρῶτον, οἱ δ' ἀριθμοὶ οὐκέτι τὰ ἄλλα πρὸς τὸ πρῶτον· ἀρκεῖ γὰρ τὸ ὂν συνημμένον. Τὸ δὲ ὂν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς [30] αὐτό· σχίζεται γὰρ οὐ καθὸ ἕν, ἀλλὰ μένει τὸ ἓν αὐτοῦ· σχιζόμενον δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν εἰς ὅσα ἠθέλησεν, εἶδεν εἰς ὅσα κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐγέννησεν ἐν αὐτῷ ἄρα ὄντα· ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν, ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός. Ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως [35] τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. Διὸ καὶ ἐνταῦθα μετὰ ἀριθμῶν ἡ γένεσις ἑκάστοις, κἂν ἄλλον ἀριθμὸν λάβῃ τι, ἢ ἄλλο γεννᾷ ἢ γίνεται οὐδέν. Καὶ οὗτοι μὲν πρῶτοι ἀριθμοί, ὡς ἀριθμητοί· οἱ δ' ἐν τοῖς ἄλλοις ἤδη ἀμφότερα ἔχουσιν· ᾗ μὲν παρὰ τούτων, ἀριθμητοί, ᾗ δὲ κατὰ τούτους [40] τὰ ἄλλα μετροῦσι, καὶ ἀριθμοῦντες τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰ ἀριθμητά· τίνι γὰρ δέκα ἂν λέγοιεν ἢ τοῖς παρ' αὐτοῖς ἀριθμοῖς;

16. Τούτους δή, οὓς φαμεν πρώτους ἀριθμοὺς καὶ ἀληθεῖς, ποῦ ἄν τις φαίη θεῖητε καὶ εἰς τί γένος τῶν ὄντων; Ἐν μὲν γὰρ τῷ ποσῷ δοκοῦσιν εἶναι παρὰ πᾶσι καὶ δὴ καὶ ποσοῦ μνήμην ἐν τῷ πρόσθεν ἐποιεῖσθε ἀξιοῦντες ὁμοίως [5] [ἐν] τῷ συνεχεῖ καὶ τὸ διωρισμένον ἐν τοῖς οὖσι τιθέναι. Πάλιν τε αὖ λέγετε, ὡς πρώτων ὄντων οὗτοί εἰσιν οἱ ἀριθμοί, ἄλλους τε αὖ ἀριθμοὺς παρ' ἐκείνους εἶναι λέγετε ἀριθμοῦντας. Πῶς οὖν ταῦτα διατάττεσθε, λέγετε ἡμῖν. Ἔχει γὰρ πολλὴν ἀπορίαν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἓν τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πότερα [10] ποσόν τι ἢ πολλάκις μὲν τὸ ἓν ποσόν, αὐτὸ δὲ μόνον ἀρχὴ ποσοῦ καὶ οὐ ποσόν; Καὶ πότερα ἀρχὴ οὖσα

saggezza e le altre virtù, è scienza e tutto ciò che l'Intelligenza deve possedere per essere veramente Intelligenza[383].

(Ma come mai la scienza non è «in un altro»? È perché lassù sono identici e simultanei *[20]* colui che sa, la cosa saputa e la scienza[384]; e così tutte le altre. Lassù ogni intelligibile è originario e non accidentale; la giustizia, per esempio, è un accidente nell'anima in quanto anima. Nell'anima queste virtù sono in potenza; sono in atto solo quando l'anima tende all'Intelligenza e le si unisce).

Dopo l'Intelligenza viene l'Essere e, in esso, il numero; per suo mezzo *[25]* l'Essere genera gli esseri agendo secondo il numero e fa precedere i numeri alla loro esistenza e, allo stesso modo, congiunge con la sua unità l'Essere stesso col Primo; i numeri, invece, non congiungono affatto gli altri esseri col Primo, poiché è sufficiente che gli sia congiunto l'Essere.

Ma l'Essere, diventato numero, congiunge gli esseri a se stesso: *[30]* si scinde, infatti – non in quanto è uno, poiché persiste nel suo essere-uno –, e una volta scisso secondo la sua natura nelle parti che volle, volse su queste lo sguardo e generò il numero: il numero infatti esisteva già in Lui. Egli si scisse in realtà per opera del numero e generò tanti esseri quanti erano necessari per esaurire il numero.

Dunque, il numero, il numero primo e vero, è principio e fonte di esistenza[385] *[35]* per gli esseri. Perciò, anche quaggiù, la nascita di ogni cosa si accompagna ai numeri; sicché se il generante accoglie un numero diverso, o genera una cosa diversa o si annulla.

Sono questi i primi numeri come numeri numerati; ma quelli che sono nelle altre cose, posseggono ambedue le proprietà: in quanto derivano dai primi numeri, sono numeri numerati; ma in quanto corrispondono soltanto ad essi, *[40]* misurano le altre cose, numerando e i numeri e i numerati[386]. Perché, infatti, direbbero «dieci» se non per i numeri che sono nel dieci?

16. *[L'anima è numero perché è essenza]*

Questi numeri che noi diciamo primi e veri, «dove mai – ci chiederà qualcuno – li porrete, in quale genere degli esseri? Sembra che tutti li pongano nella "quantità" e voi stessi, precedentemente[387], avete ricordato la quantità proponendo di porre fra gli esseri, *[5]* insieme con il "continuo", anche il "discreto"[388]. D'altro lato, voi dite ancora una volta che questi numeri sono i numeri degli esseri primi e ammettete, inoltre, altri numeri oltre quelli e li chiamate "numeranti". Diteci ora quale ordine ponete in queste cose, poiché esse presentano una grossa difficoltà. Inoltre: l'uno che è nei sensibili *[10]* è un "quanto", ovvero è un "quanto" quando è moltiplicato tante volte, oppure è soltanto principio del "quanto" ma non è "quanto"[389]? E se esso è principio, è

συγγενὲς ἢ ἄλλο τι; Ταῦτα ἡμῖν πάντα δίκαιοι διασαφεῖν ἐστε. Λεκτέον οὖν ἀρξαμένοις ἐντεῦθεν περὶ τούτων, ὡς ὅταν μέν – πρῶτον δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ποιητέον τὸν λόγον – ὅταν *[15]* τοίνυν ἄλλο μετ' ἄλλου λαβὼν εἴπῃς δύο, οἷον κύνα καὶ ἄνθρωπον ἢ καὶ ἀνθρώπους δύο ἢ πλείους, δέκα εἰπὼν καὶ ἀνθρώπων δεκάδα, ὁ ἀριθμὸς οὗτος οὐκ οὐσία οὐδ' ὡς ἐν αἰσθητοῖς, ἀλλὰ καθαρῶς ποσὸν καὶ μερίζον καθ' ἕνα· καὶ τῆς δεκάδος[a] ταύτης μέρη ποιῶν τὰ ἕνα ἀρχὴν ποιεῖς καὶ *[20]* τίθεσαι ποσοῦ· εἷς γὰρ τῶν δέκα οὐχ ἓν καθ' αὑτό. Ὅταν δὲ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ λέγῃς ἀριθμόν τινα, οἷον δυάδα, ζῷον καὶ λογικόν, οὐχ εἷς ἔτι ὁ τρόπος ἐνταῦθα, ἀλλ' ᾗ μὲν διεξοδεύεις καὶ ἀριθμεῖς, ποσόν τι ποιεῖς, ᾗ δὲ τὰ ὑποκείμενά ἐστι δύο καὶ ἑκάτερον ἕν, εἰ τὸ ἓν ἑκάτερον *[25]* συμπληροῦν τὴν οὐσίαν καὶ ἡ ἑνότης ἐν ἑκατέρῳ, ἀριθμὸν ἄλλον καὶ οὐσιώδη λέγεις. Καὶ ἡ δυὰς αὕτη οὐχ ὕστερον οὐδὲ ὅσον λέγει μόνον ἔξωθεν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν. Οὐ γὰρ ποιεῖς ἀριθμὸν σὺ ἐνταῦθα ἐν διεξόδῳ ἐπιὼν πράγματα *[30]* καθ' αὑτὰ ὄντα οὐδὲ συνιστάμενα ἐν τῷ ἀριθμεῖσθαι· τί γὰρ ἂν γένοιτο εἰς οὐσίαν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ μετ' ἄλλου ἀριθμουμένῳ; Οὐδὲ γάρ τις ἑνάς, ὥσπερ ἐν χορῷ, ἀλλ' ἡ δεκὰς αὕτη τῶν ἀνθρώπων ἐν σοὶ τῷ ἀριθμοῦντι τὴν ὑπόστασιν ἂν ἔχοι, ἐν δὲ τοῖς δέκα οὓς ἀριθμεῖς μὴ συντεταγμένοις εἰς ἓν οὐδὲ *[35]* δεκὰς ἂν λέγοιτο, ἀλλὰ δέκα σὺ ποιεῖς ἀριθμῶν, καὶ ποσὸν τοῦτο τὸ δέκα· ἐν δὲ τῷ χορῷ καὶ ἔστι τι ἔξω καὶ ἐν τῷ στρατῷ. Πῶς δ' ἐν σοί; Ἢ ὁ μὲν πρὸ τοῦ ἀριθμεῖν ἐγκείμενος ἄλλως· ὁ δ' ἐκ τοῦ φανῆναι ἔξωθεν πρὸς τὸν ἐν σοὶ ἐνέργεια ἢ ἐκείνων ἢ κατ' ἐκείνους, ἀριθμοῦντος ἅμα καὶ *[40]* ἀριθμὸν γεννῶντος καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ὑπόστασιν ποιοῦντος ποσοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ βαδίζειν ὑπόστασίν τινος κινήσεως. Πῶς οὖν ἄλλως ὁ ἐν ἡμῖν; Ἢ ὁ τῆς οὐσίας ἡμῶν· μετέχουσά φησιν ἀριθμοῦ καὶ ἁρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὖ καὶ ἁρμονία· οὔτε γὰρ σῶμά φησί τις οὔτε μέγεθος· *[45]* ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχή, εἴπερ οὐσία. Ὁ μὲν δὴ τοῦ σώματος ἀριθμὸς οὐσία, ὡς σῶμα, ὁ δὲ τῆς ψυχῆς οὐσίαι,

dello stesso genere o è diverso? È giusto che voi su tutti questi punti ci diate dei chiarimenti».

Risponderemo su tutte queste cose cominciando da qui: quando – è necessario anzitutto orientare il discorso sui sensibili –, quando *[15]* tu, presa una cosa dopo l'altra, dici due, per esempio un cane e un uomo, o anche due uomini e più, e poi dici «dieci» cioè una «decade» di uomini, questo numero non è essenza, nemmeno com'è nei sensibili, ma una semplice «quantità»; ma dividendolo per l'unità e considerando questi «uno» come parti di questa decade, tu fai e poi poni questi «uno» come principio *[20]* di quantità, poiché ognuno di essi è «uno dei dieci» e non «uno in se stesso».

Quando tu dici che l'uomo in sé è un numero, per esempio una diade – vivente e razionale –, l'operazione non è più unitaria; ma in quanto percorri e conti, tu vieni ad avere un quanto; e poiché i substrati sono due e ciascuno è uno, e poiché le due unità *[25]* costituiscono l'essenza e tuttavia l'unità è in ambedue, quello che tu dici è un altro numero, vale a dire un numero essenziale.

Una tale diade non è qualcosa di posteriore e non dice soltanto il quanto indipendentemente dalla cosa, ma è proprio ciò che è nell'essenza e contiene la natura della cosa. In questo caso non sei tu, certamente, che crei il numero quando passi in rassegna cose *[30]* che già esistono per se stesse e non consistono affatto nella numerazione che tu ne fai. Infatti che cosa si aggiunge all'essenza di un uomo quando esso viene contato con un altro uomo?

E nemmeno si ha qui un'unità come quella che è nel coro, poiché questa decade di uomini viene ad avere esistenza soltanto in te che conti; ma nei «dieci» che tu conti, non essendo essi coordinati in unità, non *[35]* si potrebbe parlare di «decade», ma il dieci sei tu che lo formi contando, e questo dieci è un quanto; nel coro, invece, e anche nell'esercito, c'è qualcosa di esterno <a chi conta>.

E come è in te questo numero? Il numero che giace in te prima del contare è di altra origine; il numero, invece, che nasce dal fatto che le cose appaiono dall'esterno rispetto al numero che è in te, o è l'attuazione di quegli altri numeri, oppure corrisponde ad essi, mentre chi conta *[40]* genera anche il numero e in questa operazione crea l'esistenza del «quanto», come chi cammina crea, camminando, l'esistenza del movimento.

Ma qual è dunque il modo di essere dell'altro numero che è in noi? Esso è il numero della nostra sostanza; se questa, come dice <Platone>[390], «partecipa del numero e dell'armonia», anch'essa è numero e armonia, poiché essa non è – come dice qualcuno[391] – né corpo né grandezza. *[45]* L'anima dunque è numero, in quanto è essenza[392]. Il numero del corpo è sostanza, in quanto è corpo; quello dell'anima è sostanza, come sono tutte le anime. Lo stesso si dica, in generale, degli

ὡς ψυχαί. Καὶ δὴ ὅλως ἐπὶ τῶν νοητῶν, εἰ ἔστι τὸ ἐκεῖ ζῷον αὐτὸ πλείω, οἷον τριάς, αὕτη ἡ τριὰς οὐσιώδης ἡ ἐν τῷ ζῴῳ. Ἡ δὲ τριὰς ἡ μήπω ζῴου, ἀλλ' ὅλως τριὰς ἐν τῷ ὄντι, *[50]* ἀρχὴ οὐσίας. Εἰ δ' ἀριθμεῖς ζῷον καὶ καλόν, ἑκάτερον μὲν ἕν, σὺ δὲ γεννᾷς ἀριθμὸν ἐν σοὶ καὶ ἐνεργεῖς ποσὸν καὶ δυάδα. Εἰ μέντοι ἀρετὴν τέτταρα λέγοις – καὶ τετράς ἐστί τις οἷον τὰ μέρη αὐτῆς εἰς ἕν – καὶ ἑνάδα τετράδα οἷον τὸ ὑποκείμενον, καὶ σὺ τετράδα ἐφαρμόττεις τὴν ἐν σοί.

17. Ὁ δὲ λεγόμενος ἄπειρος ἀριθμὸς πῶς; Πέρας γὰρ οὗτοι αὐτῷ διδόασιν οἱ λόγοι. Ἢ καὶ ὀρθῶς, εἴπερ ἔσται ἀριθμός· τὸ γὰρ ἄπειρον μάχεται τῷ ἀριθμῷ. Διὰ τί οὖν λέγομεν «ἄπειρος ὁ ἀριθμός»; Ἆρ' οὖν ὥσπερ ἄπειρον *[5]* λέγομεν γραμμήν – λέγομεν δὲ γραμμὴν ἄπειρον, οὐχ ὅτι ἐστί τις τοιαύτη, ἀλλ' ὅτι ἔξεστιν ἐπὶ τῇ μεγίστῃ, οἷον τοῦ παντός, ἐπινοῆσαι μείζω – οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ; Γνωσθέντος γὰρ ὅσος ἐστὶν ἔστιν αὐτὸν διπλασίονα ποιῆσαι τῇ διανοίᾳ οὐκ ἐκείνῳ συνάψαντα. Τὸ γὰρ ἐν σοὶ *[10]* μόνῳ νόημα καὶ φάντασμα πῶς ἂν τοῖς οὖσι προσάψαις; Ἢ φήσομεν ἄπειρον ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γραμμήν; Ποσὴ γὰρ ἂν εἴη ἡ ἐκεῖ γραμμή· ἀλλ' εἰ μὴ ποσή τις ἐν ἀριθμῷ, ἄπειρος ἂν εἴη. Ἢ τὸ ἄπειρον ἄλλον τρόπον, οὐχ ὡς ἀδιεξίτητον. Ἀλλὰ πῶς ἄπειρος; Ἢ ἐν τῷ λόγῳ τῆς *[15]* αὐτογραμμῆς οὐκ ἔνι προσνοούμενον πέρας. Τί οὖν ἐκεῖ γραμμὴ καὶ ποῦ; Ὕστερον μὲν γὰρ ἀριθμοῦ· ἐνορᾶται γὰρ ἐν αὐτῇ τὸ ἕν· καὶ γὰρ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς μίαν διάστασιν· ποσὸν δὲ τὸ τῆς διαστάσεως μέτρον οὐκ ἔχει. Ἀλλὰ ποῦ τοῦτο; Ἆρα μόνον ἐν ἐννοήσει οἷον ὁριστικῇ; Ἢ καὶ πρᾶγμα, νοερὸν *[20]* μέντοι. Πάντα γὰρ οὕτως, ὡς καὶ νοερὰ καί πως τὸ πρᾶγμα. Καὶ δὴ καὶ περὶ ἐπιπέδου καὶ στερεοῦ καὶ πάντων τῶν σχημάτων, ποῦ καὶ ὅπως· οὐ γὰρ δὴ ἡμεῖς τὰ σχήματα ἐπινοοῦμεν. Μαρτυρεῖ δὲ τό τε τοῦ παντὸς σχῆμα πρὸ ἡμῶν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φυσικὰ σχήματα ἐν τοῖς φύσει *[25]* οὖσιν, ἃ δὴ ἀνάγκη πρὸ τῶν σωμάτων εἶναι ἀσχημάτιστα ἐκεῖ καὶ πρῶτα σχήματα. Οὐ γὰρ μορφαὶ ἐν ἄλλοις, ἀλλ' αὐτὰ αὐτῶν ὄντα οὐκ ἐδεῖτο ἐκταθῆναι· τὰ γὰρ ἐκταθέντα ἄλλων. Πάντοτε οὖν σχῆμα ἓν ἐν τῷ ὄντι, διεκρίθη δὲ ἤτοι ἐν τῷ ζῴῳ ἢ πρὸ τοῦ ζῴου. Λέγω δὲ «διεκρίθη» οὐχ ὅτι *[30]* ἐμεγεθύνθη, ἀλλ' ὅτι ἕκαστον ἐμερίσθη

Intelligibili; se il Vivente di lassù è in se stesso più di uno, se, per esempio, è una triade, questa triade nel vivente è sostanziale. La triade, invece, che non è ancora nel vivente, ma è, in generale, triade nell'essere, *[50]* è principio di sostanza.

Se tu conti «vivente» e «bello», ciascuno dei due è «uno», e tu generi in te un numero e attui un quanto e una diade. Ma se chiami «quattro» la virtù – e allora la tetrade è qualcosa come l'unità delle parti – e se applichi la tetrade all'unità come a un substrato, tu adatti all'unità la tetrade che è in te.

17. *[«Il numero è infinito»: che cosa significa?]*

Che significato ha il numero cosiddetto infinito? I nostri argomenti, infatti, gli fissano un limite[393]! E giustamente, se il numero è veramente numero, poiché l'infinito è in contrasto col numero. E allora perché *[5]* diciamo: «il numero è infinito»[394]? Ma come parliamo di «linea infinita» (noi però diciamo «linea infinita» non perché essa sia tale, ma perché è possibile, dopo una molto grande come quella dell'universo, pensarne una ancora più grande), così è pure del numero[395]? Infatti, se sappiamo a quanto ammonti, possiamo sempre raddoppiarlo senza toccarlo in se stesso: poiché ciò che è, soltanto in te, *[10]* pensiero e rappresentazione, come potresti aggiungerlo agli esseri? Diremo forse che fra gli intelligibili c'è la linea infinita? Perché, altrimenti, la linea di lassù dovrebbe avere una certa lunghezza. Ma se essa non ha una certa lunghezza numerabile, dovrà essere infinita. Forse l'infinito va inteso in un altro modo e non nel senso di cosa che non può essere esaurita[396]. E in che senso è illimitato? Nel concetto *[15]* di linea in sé non è compresa la nozione di limite.

Che cosa è dunque lassù la linea e dov'è? Indubbiamente, essa è posteriore al numero, poiché in essa si può già vedere l'unità: infatti, essa ha origine da un solo punto e si protende in una sola dimensione, senza che ci sia una quantità che misura questa dimensione. E dov'è questa linea? Forse soltanto nel pensiero che la definisce? No, essa è anche una cosa, ma intelligibile. *[20]* Tutti gli intelligibili, infatti, sono così, cioè sono intelligibili e, in un certo senso, anche cose reali. Così è pure della superficie, del solido e di tutte le figure, per ciò che riguarda il loro «dove» e il loro «come». Le figure infatti non sono soltanto pensate da noi. Ne sono testimoni la figura dell'universo che è prima di noi, nonché le altre figure naturali che sono nelle cose della natura, *[25]* le quali devono esistere lassù[397], prima dei corpi, nella loro purezza, come figure prime.

Queste forme non sono in altre cose ma appartengono a se stesse e non hanno bisogno di estendersi, poiché ciò che si estende appartiene ad altro. Perciò l'essere ha una figura unitaria, la quale tuttavia è distinta o nel Vivente o prima del Vivente. Dico che «è distinta», non che *[30]*

πρὸς ἕκαστον, ὡς τὸ ζῷον, καὶ τοῖς σώμασιν ἐδόθη τοῖς ἐκεῖ, οἷον πυρί, εἰ βούλει, τῷ ἐκεῖ ἡ ἐκεῖ πυραμίς. Διὸ καὶ τοῦτο μιμεῖσθαι θέλει μὴ δυνάμενον ὕλης αἰτίᾳ καὶ τὰ ἄλλα ἀνάλογον, ὡς λέγεται περὶ τῶν τῇδε. Ἀλλ' οὖν ἐν τῷ ζῴῳ καθ' ὃ ζῷον [35] ἢ ἐν τῷ νῷ πρότερον;[a] Ἔστι μὲν γὰρ ἐν τῷ ζῴῳ· εἰ μὲν οὖν τὸ ζῷον περιεκτικὸν ἦν τοῦ νοῦ, ἐν τῷ ζῴῳ πρώτως, εἰ δὲ νοῦς κατὰ τὴν τάξιν πρότερος, ἐν νῷ. Ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ζῴῳ τῷ παντελεῖ καὶ ψυχαί, πρότερος νοῦς. Ἀλλὰ νοῦς φησιν ὅσα ὁρᾷ ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ· [40] εἰ οὖν ὁρᾷ, ὕστερος. Ἢ δυνατὸν τὸ «ὁρᾷ» οὕτως εἰρῆσθαι, ὡς ἐν τῇ ὁράσει τῆς ὑποστάσεως γινομένης· οὐ γὰρ ἄλλος, ἀλλὰ πάντα ἕν, καὶ ἡ νόησις δὲ ψιλὸν ἔχει σφαῖραν, τὸ δὲ ζῷον ζῴου σφαῖραν.

18. Ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀριθμὸς ἐκεῖ ὥρισται· ἡμεῖς δ' ἐπινοήσομεν πλείονα τοῦ προτεθέντος, καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἀριθμούντων. Ἐκεῖ δ' ἐπινοῆσαι πλέον οὐκ ἔστι τοῦ ἐπινοηθέντος· ἤδη γάρ ἐστιν· οὐδ' ἐλείφθη τις οὐδὲ λειφθήσεται, [5] ἵνα τις καὶ προστεθῇ αὐτῷ. Εἴη δ' ἂν κἀκεῖ ἄπειρος, ὅτι οὐκ ἔστι μεμετρημένος· ὑπὸ τίνος γάρ; Ἀλλ' ὅς ἐστι, πᾶς ἐστιν ἓν ὢν καὶ ὁμοῦ καὶ ὅλος δὴ καὶ οὐ περιειλημμένος πέρατί τινι, ἀλλ' ἑαυτῷ ὢν ὅς ἐστι· τῶν γὰρ ὄντων ὅλως οὐδὲν ἐν πέρατι, ἀλλ' ἔστι τὸ πεπερασμένον [10] καὶ μεμετρημένον τὸ εἰς ἀπειρίαν κωλυθὲν δραμεῖν καὶ μέτρου δεόμενον· ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα. Καὶ γάρ, ᾗ ζῷον, καλόν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον, οὐδεμιᾷ ζωῇ ἐλλεῖπον, οὐδ' αὖ πρὸς θάνατον συμμιγῆ ἔχον τὴν ζωήν· οὐδὲν γὰρ θνητὸν οὐδ' ἀποθνῆσκον· [15] οὐδ' αὖ ἀμενηνὴ ἡ ζωὴ τοῦ ζῴου αὐτοῦ, ἀλλ' ἡ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὥσπερ τὸ πρῶτον φῶς, ἀφ' οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσί τε ἐκεῖ καὶ αἱ δεῦρο ἰοῦσαι κομίζονται. Οἶδε δὲ καὶ ὅτου χάριν ζῇ καὶ πρὸς ὃ ζῇ, ἀφ' οὗ καὶ ζῇ· ἐξ οὗ γάρ, καὶ εἰς ὃ ζῇ. Ἡ δὲ [20] πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπὼν καὶ συνὼν καὶ ὁμοῦ ὢν ἀγαθώτερον αὐτὸ ἐπιχρώσας καὶ συγκερασάμενος φρόνησιν σεμνότερον αὐτοῦ τὸ κάλλος παρέχεται. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα φρόνιμος ζωὴ τὸ σεμνὸν καὶ

«è diventata grande», ma le singole figure furono ripartite fra le singole cose, per esempio, fra i viventi, e ai corpi intelligibili fu concesso al fuoco intelligibile, per esempio, la piramide ideale[398]. È per questo che il nostro fuoco desidera imitarlo, anche se non ne è capace a causa della materia; e lo stesso si dica, per analogia, degli altri elementi, come si insegna delle cose di quaggiù.

Le figure, dunque, sono nel Vivente in quanto Vivente? *[35]* Esse sono prima nell'Intelligenza. Indubbiamente, esse sono sì presenti nell'Intelligenza; e se il Vivente comprendesse in sé l'Intelligenza, esse sarebbero originariamente nel Vivente; ma se l'Intelligenza è prima nell'ordine, esse sono prima nell'Intelligenza. E poiché nel Vivente perfetto ci sono anche anime, l'Intelligenza è anteriore ad esse. Ma si è detto che «l'Intelligenza vede tutto ciò che è nel Vivente perfetto». *[40]* Ma, se vede, è posteriore. È possibile che si sia detto che «vede» nel senso che l'esistenza sia cominciata insieme con la visione, poiché l'Intelligenza non è diversa, in quanto lì tutto è uno. E poi, il pensiero contiene la sfera del Vivente.

18. *[Gli esseri sono immobili nell'eternità]*

Ma nel mondo intelligibile il numero è limitato; ma noi ne pensiamo sempre uno maggiore di quello dato, e, per questa ragione, l'infinito è un risultato del nostro contare. Ma lassù non si può pensare un numero maggiore di quello pensato, poiché esso esiste già: non ci fu mai né ci sarà mai *[5]* un numero tale che possa essergli aggiunto.

Anche lassù, tuttavia, il numero potrebbe essere infinito poiché non è misurato. Da chi lo sarebbe? Quello che è, è tutto, poiché è uno, tutt'insieme e intero, non racchiuso da nessun limite, ed è quello che è perché è in se stesso; poiché nessuno degli esseri è, in generale, chiuso da limiti, mentre ciò che è limitato *[10]* e misurato si trova impedito nella sua corsa verso l'infinito e ha bisogno di misura; ma quegli esseri superiori sono tutti «misure» e perciò sono tutti belli.

Bello è infatti il Vivente come tale poiché possiede una vita perfetta e non è privo di nessuna vita: Egli possiede la vita senza mistura di morte, senz'alcunché di morto e di mortale; *[15]* neppure la vita del Vivente stesso è debole, è anzi la vita prima e chiarissima che possiede lo splendore della vita come la prima luce di cui vivono le anime di lassù e da cui attingono le anime che scendono quaggiù.

Egli sa anche in grazia di chi viva, verso quale meta diriga il suo vivere e da quale fonte lo attinga, poiché la fonte della sua vita è anche il suo fine. *[20]* La saggezza di tutti gli esseri e l'Intelligenza universale, essendo con Lui e unendosi a Lui, lo accompagnano e lo illuminano di bontà e, infondendogli la loro saggezza, rendono la sua bellezza ancor più venerabile.

τὸ καλὸν κατὰ ἀλήθειάν ἐστι, καίτοι ἀμυδρῶς ὁρᾶται. Ἐκεῖ δὲ καθαρῶς ὁρᾶται· [25] δίδωσι γὰρ τῷ ὁρῶντι ὅρασιν καὶ δύναμιν εἰς τὸ μᾶλλον ζῆν καὶ μᾶλλον εὐτόνως ζῶντα ὁρᾶν καὶ γενέσθαι ὃ ὁρᾷ. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἡ προσβολὴ καὶ πρὸς ἄψυχα ἡ πολλή, καὶ ὅταν πρὸς ζῷα, τὸ μὴ ζῶν αὐτῶν προβέβληται, καὶ ἡ ἔνδον ζωὴ μέμικται. Ἐκεῖ δὲ ζῷα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα [30] καὶ καθαρά· κἂν ὡς οὐ ζῷόν τι λάβῃς, ἐξέλαμψεν αὐτοῦ εὐθέως καὶ αὐτὸ τὴν ζωήν. Τὴν δὲ οὐσίαν ἐν αὐτοῖς διαβᾶσαν, ἀκίνητον εἰς μεταβολὴν παρέχουσαν αὐτοῖς τὴν ζωήν, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς σοφίαν καὶ ἐπιστήμην θεασάμενος τὴν κάτω φύσιν ἅπασαν γελάσει τῆς [35] εἰς οὐσίαν προσποιήσεως. Παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωή, μένει νοῦς, ἕστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα· ἐξίστησι δὲ οὐδὲν οὐδέ τι τρέπει οὐδὲ παρακινεῖ αὐτό· οὐδὲ γὰρ ἔστι τι ὂν μετ' αὐτό, ὃ ἐφάψεται αὐτοῦ· εἰ δέ τι ἦν, ὑπὸ τούτου ἂν ἦν. Καὶ εἰ ἐναντίον τι ἦν, ἀπαθὲς ἂν ἦν τοῦτο [40] ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἐναντίου· ὂν δὲ αὐτὸ οὐκ ἂν τοῦτο ἐποίησεν ὄν, ἀλλ' ἕτερον πρὸ αὐτοῦ κοινόν, καὶ ἦν ἐκεῖνο τὸ ὄν· ὥστε ταύτῃ Παρμενίδης ὀρθῶς ἓν εἰπὼν τὸ ὄν· καὶ οὐ δι' ἐρημίαν ἄλλου ἀπαθές, ἀλλ' ὅτι ὄν· μόνῳ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἐστιν εἶναι. Πῶς ἂν οὖν τις τὸ ὂν παρ' [45] αὐτοῦ ἀφέλοιτο ἢ ὁτιοῦν ἄλλο, ὅσα ὄντος ἐνεργείᾳ καὶ ὅσα ἀπ' αὐτοῦ; Ἕως γὰρ ἂν ᾖ, χορηγεῖ· ἔστι δ' ἀεί· ὥστε κἀκεῖνα. Οὕτω δ' ἐστὶν ἐν δυνάμει καὶ κάλλει μέγα, ὥστε θέλγειν καὶ τὰ πάντα ἀνηρτῆσθαι αὐτοῦ καὶ ἴχνος αὐτοῦ παρ' αὐτοῦ ἔχοντα ἀγαπᾶν καὶ μετ' αὐτοῦ τὸ ἀγαθὸν[a] [50] ζητεῖν· τὸ γὰρ εἶναι πρὸ ἐκείνου ὡς πρὸς ἡμᾶς. Καὶ ὁ πᾶς δὲ κόσμος οὗτος καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν, ἵνα ᾖ, θέλει, καὶ πᾶσα ψυχὴ καὶ πᾶς νοῦς ὅ ἐστιν εἶναι· τὸ δὲ εἶναι αὔταρκες ἑαυτῷ.

Anche quaggiù una vita saggia è una cosa bella e venerabile, benché la sua visione sia un po' annebbiata; ma lassù la sua visione è purissima. *[25]* Essa dona al veggente visione e, insieme, potenza per vivere più intensamente e per aver la forza, in una vita così potenziata, di contemplare e di diventare ciò che vede. Quaggiù lo sguardo si posa di solito su cose senz'anima e, se anche si volga su cose vive, gli si presenta dinanzi ciò che di non vivo è in esse. Così è mescolata la nostra vita nel suo fondo. Ma lassù tutte le cose sono vive e vivono di una vita *[30]* integralmente pura; e se anche qualche cosa ti apparisse come non fosse viva, anch'essa ben presto farebbe risplendere la luce e la vita.

Ma chi contempla l'essere che scorre nelle cose intelligibili e infonde in esse la vita, veramente immobile e immutabile, e contempla la chiarità intellegibile e la sapienza e la scienza che sono in esse, dovrà ridere di questa nostra natura *[35]* tanto presuntuosa di essere! Scaturendo da tale essenza, la vita persiste e l'Intelligenza è immobile e immutabili sono gli esseri nell'eternità; nulla smuove l'Essere né lo scuote né lo turba, poiché non c'è nulla, al di là di lui, che possa toccarlo; se ce ne fosse qualcuno, sarebbe sotto di Lui; e s'anche esistesse qualcosa di contrario, egli sarebbe immune dall'influsso *[40]* di questo contrario. (Se questo contrario ci fosse, esso sarebbe stato creato non da Lui, ma da un altro prima di Lui, il quale perciò sarebbe stato comune ad ambedue, e allora l'Essere sarebbe stato quell'altro! Perciò ha ragione Parmenide[399] quando dice: «L'Essere è uno»). Egli è dunque immune da qualsiasi influenza esterna, non per la sua solitudine, ma perché è l'Essere. A Lui solo, infatti, è concesso di essere per se stesso. Ma come sarebbe possibile *[45]* negare l'esistenza a «ciò che è da sé» e a ogni altro essere che sia in atto e derivi da Lui? Poiché fino a quando Egli è, Egli li sorregge; ma Egli è eterno, perciò anch'essi lo sono. Egli è così grande in potenza e in bellezza che incanta tutto; tutte le cose sono sospese a Lui e, qualora accolgano una traccia di Lui, Egli ne è contento e in seguito cerca il Bene, *[50]* poiché l'Essere è, secondo noi, prima del Bene. Tutto questo universo vuole vita e saggezza al fine di essere; ed anche ogni anima e ogni intelligenza vuole essere ciò che è. Ma l'Essere basta a se stesso.

1. Εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἢ θεός τις τὰς ψυχὰς φωσφόρα περὶ τὸ πρόσωπον ἔθηκεν ὄμματα καὶ τὰ ἄλλα ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσιν ἑκάσταις ἔδωκε προορώμενος, ὡς οὕτως ἂν σῴζοιτο, εἰ προορῷτο καὶ προακούοι καὶ *[5]* ἁψαμένη τὸ μὲν φεύγοι, τὸ δὲ διώκοι. Πόθεν δὴ προϊδὼν ταῦτα; Οὐ γὰρ δὴ πρότερον γενομένων ἄλλων, εἶτα δι' ἀπουσίαν αἰσθήσεων φθαρέντων, ἔδωκεν ὕστερον ἃ ἔχοντες ἔμελλον ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τὸ παθεῖν φυλάξασθαι. Ἢ εἴποι ἄν τις, ᾔδει, ὅτι ἐν θερμοῖς καὶ ψυχροῖς ἔσοιτο *[10]* τὸ ζῷον καὶ τοῖς ἄλλοις σωμάτων πάθεσι· ταῦτα δὲ εἰδώς, ὅπως μὴ φθείροιτο ῥᾳδίως τῶν ζῴων τὰ σώματα, τὸ αἰσθάνεσθαι ἔδωκε, καὶ δι' ὧν ἐνεργήσουσιν αἱ αἰσθήσεις ὀργάνων. Ἀλλ' ἤτοι ἐχούσαις τὰς δυνάμεις ἔδωκε τὰ ὄργανα ἢ ἄμφω. Ἀλλ' εἰ μὲν ἔδωκε καὶ τὰς αἰσθήσεις, οὐκ ἦσαν *[15]* αἰσθητικαὶ πρότερον ψυχαὶ οὖσαι· εἰ δ' εἶχον, ὅτε ἐγένοντο ψυχαί, καὶ ἐγένοντο, ἵν' εἰς γένεσιν ἴωσι, σύμφυτον αὐταῖς τὸ εἰς γένεσιν ἰέναι. Παρὰ φύσιν ἄρα τὸ ἀπὸ γενέσεως καὶ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, καὶ πεποίηνται δή, ἵνα ἄλλου ὦσι καὶ ἵνα ἐν κακῷ εἶεν· καὶ ἡ πρόνοια, ἵνα σῴζοιντο ἐν *[20]* τῷ κακῷ, καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ θεοῦ οὗτος καὶ ὅλως λογισμός. Ἀρχαὶ δὲ λογισμῶν τίνες; Καὶ γάρ, εἰ ἐξ ἄλλων λογισμῶν, δεῖ ἐπί τι πρὸ λογισμοῦ ἤ τινά γε πάντως ἰέναι. Τίνες οὖν ἀρχαί; Ἢ γὰρ αἴσθησις ἢ νοῦς. Ἀλλὰ αἴσθησις μὲν οὔπω· νοῦς ἄρα. Ἀλλ' εἰ νοῦς αἱ προτάσεις, τὸ *[25]* συμπέρασμα ἐπιστήμη· περὶ αἰσθητοῦ οὐδενὸς ἄρα. Οὗ γὰρ ἀρχὴ μὲν ἐκ τοῦ νοητοῦ, τελευτὴ δὲ εἰς νοητὸν ἀφικνεῖται, πῶς ἔνι ταύτην τὴν ἕξιν πρὸς αἰσθητοῦ διανόησιν ἀφικνεῖσθαι; Οὔτ' οὖν ζῴου πρόνοια οὔθ' ὅλως τοῦδε τοῦ παντὸς ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο· ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ *[30]* λέγεται λογισμὸς εἰς ἔνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἄν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προΐδοιτο. Ἐν γὰρ

VI 7 (38) COME È NATA LA MOLTEPLICITÀ DELLE IDEE. IL BENE

1. *[Nell'Intelligenza non c'è né ragionamento né previsione]*

Quando Dio o un dio[400] mandò le anime nel mondo del divenire, pose sul loro volto «occhi luminosi»[401] e diede loro, per ciascuna sensazione, un organo diverso, prevedendo che solo se potessero in tal modo vedere e udire in precedenza *[5]* e mediante il tatto fuggire una cosa e cercarne un'altra, si sarebbero conservate.

Ma donde egli trasse questa previsione? Non è vero che prima siano esistiti altri esseri, i quali siano periti per mancanza di sensazioni e che perciò Dio abbia dato allora agli uomini e agli altri animali gli organi adatti per preservarli dalla sofferenza.

Qualcuno dirà che Dio sapeva che l'animale si sarebbe trovato in caldi e in geli *[10]* e in tutti gli altri malanni corporei[402] e che, sapendolo, affinché i corpi dei viventi non morissero facilmente, diede loro la facoltà di sentire gli organi corrispondenti. Ora, o le anime avevano già le facoltà percettive quando egli diede loro gli organi, oppure egli diede loro le une e gli altri. Se diede loro anche le facoltà percettive, esse, pur essendo anime, non erano *[15]* prima capaci di sentire; se invece le possedevano già quando nacquero come anime, e nacquero tali per entrare nel mondo del divenire, allora l'«entrare nel mondo del divenire» è per esse connaturale. È dunque contro natura essere lontano dal divenire e restare nel mondo intelligibile: perciò esse sono state create perché siano in un altro luogo, cioè nel male.

Ma così la provvidenza si sarebbe presa cura affinché esse rimanessero *[20]* nel male! e questo sarebbe il ragionamento di Dio, e, in generale, un ragionamento[403].

Ma quali sarebbero i principi di questi ragionamenti? Poiché, se esse procedono da altri ragionamenti, è assolutamente necessario risalire a uno o a molti principi anteriori a quel ragionamento. Quali sono questi principi? È la sensazione o l'Intelligenza? Ma la sensibilità non esisteva ancora. Dunque, l'Intelligenza. Perciò, se le premesse sono Intelligenza, *[25]* la conclusione sarà scienza, e scienza di cosa che non è sensibile. Ma se il punto di partenza è l'intelligibile, com'è possibile che in tal modo si arrivi al pensiero del sensibile? Perciò né la provvidenza per un vivente né la provvidenza per un universo in generale poté derivare da un ragionamento. Lassù non c'è alcun ragionamento; ma *[30]* si parla di ragionamento[404] per indicare che tutto avviene come agirebbe un saggio, quaggiù, dopo un ragionamento; e si parla di previsione perché tutto avviene come un saggio prevederebbe.

Nelle cose che non accadono prima del ragionamento, il ragiona-

τοῖς μὴ γενομένοις πρὸ λογισμοῦ ὁ λογισμὸς χρήσιμον ἀπορίᾳ δυνάμεως τῆς πρὸ λογισμοῦ, καὶ πρόορασις, ὅτι μὴ *[35]* ἦν δύναμις τῷ προορῶντι, καθ' ἣν οὐκ ἐδεήθη προοράσεως. Καὶ γὰρ ἡ πρόορασις, ἵνα μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο, καὶ οἷον φοβεῖται τὸ μὴ τοιοῦτον. Οὗ δὲ τοῦτο μόνον, οὐ πρόορασις. Καὶ ὁ λογισμὸς τοῦτο ἀντὶ τούτου. Μόνου δ' ὄντος θατέρου τί καὶ λογίζεται; Πῶς οὖν τὸ μόνον καὶ ἓν *[40]* καὶ ἁπλῶς ἔχει ἀναπτυττόμενον τὸ τοῦτο, ἵνα μὴ τοῦτο; Καὶ ἔμελλε[a] γὰρ τοῦτο, εἰ μὴ τοῦτο, καὶ χρήσιμον τοῦτο ἀνεφάνη καὶ σωτήριον τοῦτο γενόμενον. Προεῖδε[b] τὸ ἄρα καὶ προελογίσατο ἄρα. Καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν ἐξ ἀρχῆς λεχθὲν τὰς αἰσθήσεις[c] διὰ τοῦτο ἔδωκε καὶ τὰς δυνάμεις,[d] εἰ καὶ *[45]* ὅτι μάλιστα ἄπορος ἡ δόσις καὶ πῶς[e]. Οὐ μὴν ἀλλ' εἰ δεῖ ἑκάστην ἐνέργειαν μὴ ἀτελῆ εἶναι, μηδὲ θεμιτὸν θεοῦ ὁτιοῦν ὂν ἄλλο τι νομίζειν ἢ ὅλον τε καὶ πᾶν, δεῖ ἐν ὁτῳοῦν τῶν αὐτοῦ πάντα ἐνυπάρχειν. Δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι. Δεῖ τοίνυν[f] καὶ τοῦ μέλλοντος ἤδη παρόντος εἶναι. *[50]* Οὐ δὴ ὕστερόν τι ἐν ἐκείνῳ, ἀλλὰ τὸ ἤδη ἐκεῖ παρὸν ὕστερον ἐν ἄλλῳ γίνεται. Εἰ οὖν ἤδη πάρεστι τὸ μέλλον, ἀνάγκη οὕτω παρεῖναι, ὡς προνενοημένον εἰς τὸ ὕστερον· τοῦτο δέ ἐστιν, ὡς μηδὲν δεῖσθαι μηδενὸς τότε, τοῦτο δέ ἐστι μηδὲν ἐλλείψοντος. Πάντα ἄρα ἤδη ἦν καὶ ἀεὶ ἦν καὶ *[55]* οὕτως ἦν, ὡς εἰπεῖν ὕστερον τόδε μετὰ τόδε· ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἷον ἁπλούμενον ἔχει δεικνύναι τόδε μετὰ τόδε, ὁμοῦ δὲ ὂν πᾶν τόδε· τοῦτο δέ ἐστιν ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν.

2. Διὸ καὶ ἐντεῦθεν ἄν τις οὐχ ἧττον καταμάθοι τὴν νοῦ φύσιν, ἣν καὶ πλέον τῶν ἄλλων ὁρῶμεν· οὐδ' ὡς ὅσον ἐστὶ τὸ νοῦ χρῆμα ὁρῶμεν. Τὸ μὲν γὰρ «ὅτι» δίδομεν αὐτὸν ἔχειν, τὸ δὲ «διότι» οὐκέτι, ἤ, εἰ δοίημεν, χωρίς. Καὶ ὁρῶμεν *[5]* ἄνθρωπον ἢ ὀφθαλμόν, εἰ τύχοι, ὥσπερ ἄγαλμα ἢ ἀγάλματος· τὸ δέ ἐστιν ἐκεῖ ἄνθρωπος καὶ διὰ τί ἄνθρωπος, εἴπερ καὶ νοερὸν αὐτὸν δεῖ τὸν ἐκεῖ ἄνθρωπον εἶναι, καὶ ὀφθαλμὸς καὶ διὰ τί· ἢ οὐκ ἂν ὅλως εἴη, εἰ μὴ διὰ τί. Ἐνταῦθα δὲ ὥσπερ ἕκαστον τῶν μερῶν χωρίς, οὕτω καὶ τὸ «διὰ τί». *[10]* Ἐκεῖ δ' ἐν ἑνὶ πάντα, ὥστε ταὐτὸν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ «διὰ τί» τοῦ πράγματος. Πολλαχοῦ δὲ καὶ ἐνταῦθα τὸ πρᾶγμα καὶ

mento è utile perché manca la potenza che è anteriore ad ogni ragionamento; e lo stesso si dica della previsione, *[35]* poiché a chi prevede manca quella potenza che avrebbe reso inutile la previsione. La previsione infatti è necessaria affinché si abbia questo e non quello, e teme, direi quasi, di fronte a ciò che non è come si vorrebbe; ma dove non c'è che «questo», non c'è bisogno di previsione. Anche il ragionamento pone un argomento di fronte a un altro; ma dove ce n'è uno solo, perché si dovrebbe ragionare? Come ciò che è solo, unico *[40]* e semplice, esigerebbe la scelta di un termine con l'esclusione di un altro? Perché avverrebbe questo, se non ci fosse quest'altro? E perché questo, una volta accaduto, si rivela utile e salutare? Queste sono le previsioni e i ragionamenti.

Siamo tornati così a ciò che abbiamo detto sin da principio: per queste ragioni Dio avrebbe donato sensazioni e facoltà, anche se *[45]* poi questo dono e il modo di donare ci appaiono problematici.

Ma se ogni atto di Dio dev'essere perfetto, se non è permesso pensare che qualsiasi cosa relativa a Dio sia diversa dall'Intero e dal Tutto, in ogni cosa che lo riguarda devono essere contenute tutte le cose; ed è necessario che ciò che appartiene al futuro sia in Lui nel presente. *[50]* In Lui non c'è nulla che venga dopo, ma ciò che lassù è già presente, accade più tardi di un altro. Se dunque il futuro è già presente, è necessario che esso sia presente come una cosa pensata anticipatamente per l'avvenire, ed è così in quanto Egli non ha bisogno di nulla e perché è inesauribile.

Perciò tutto fu già ed è in eterno ed è *[55]* in modo che si possa dire, più tardi, «questo dopo questo»: e infatti solo se si estenda e si dispieghi, esso può manifestare «questo dopo questo»; ma finché è tutto insieme, è soltanto «questo», cioè possiede in sé anche la causa.

2. *[Lassù, «perché» ed «è» sono una cosa sola]*

Anche partendo da qui si potrebbe conoscere la natura dell'Intelligenza; e benché la vediamo meglio di ogni altra cosa, non vediamo però quanto grande sia la sua ricchezza. Noi ammettiamo infatti che essa abbia un «che», ma non un «perché», o, qualora l'ammettiamo, lo pensiamo «separato».

Noi vediamo *[5]* un uomo, oppure un occhio, come una statua, o come cosa di una statua; ma lassù l'«è» è Uomo ed è anche il «perché» dell'uomo, poiché l'Uomo superiore, e anche il suo occhio dev'essere di natura intellettuale, cioè un «perché» – non esisterebbero infatti se non fossero dei «perché» –; quaggiù invece, come ciascuna parte è separata dall'altra, così ne è separato anche il «perché». *[10]* Lassù tutto è in uno, e perciò la cosa e il perché della cosa si identificano. Anche quaggiù però la cosa e il suo perché spesso s'identificano, come, per esempio,

τὸ «διὰ τί» ταὐτόν, οἷον τί ἐστιν ἔκλειψις. Τί οὖν κωλύει καὶ ἕκαστον διὰ τί εἶναι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν οὐσίαν ἑκάστου; μᾶλλον δὲ ἀνάγκη· καὶ [15] πειρωμένοις οὕτως τὸ τί ἦν εἶναι λαμβάνειν ὀρθῶς συμβαίνει. Ὃ γάρ ἐστιν ἕκαστον, διὰ τοῦτό ἐστι. Λέγω δὲ οὐχ, ὅτι τὸ εἶδος ἑκάστῳ αἴτιον τοῦ εἶναι – τοῦτο μὲν γὰρ ἀληθές – ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος ἕκαστον πρὸς αὐτὸ ἀναπτύττοις, εὑρήσεις ἐν αὐτῷ τὸ «διὰ τί». Ἀργὸν μὲν γὰρ ὂν καὶ ζωὴν [20] ‹μὴ› ἔχον τὸ «διὰ τί» οὐ πάντως ἔχει, εἶδος δὲ ὂν καὶ νοῦ ὂν πόθεν ἂν λάβοι τὸ «διὰ τί»; Εἰ δὲ παρὰ νοῦ τις λέγοι, οὐ χωρίς ἐστιν, εἴ γε καὶ αὐτό ἐστιν· εἰ οὖν δεῖ ἔχειν ταῦτα μηδενὶ ἐλλείποντα, μηδὲ τῷ «διὰ τί» ἐλλείπειν. Νοῦς δὲ ἔχει τὸ διὰ τί οὕτως ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· τὰ δὲ ἐν αὐτῷ [25] αὐτὸς ἕκαστον ἂν εἴη τῶν ἐν αὐτῷ[a], ὥστε μηδὲν προσδεῖσθαι τοῦ διὰ τί γέγονεν, ἀλλ' ὁμοῦ γέγονε καὶ ἔχει ἐν αὐτῷ τὴν τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν. Γεγονὸς δὲ οὐκ εἰκῇ οὐδὲν ἂν παραλελειμμένον ἔχοι τοῦ «διὰ τί», ἀλλὰ πᾶν ἔχον ἔχει καὶ τὸ καλῶς ὁμοῦ τῆς αἰτίας. Καὶ τοῖς ἄρα μεταλαμβάνουσιν οὕτω [30] δίδωσιν, ὡς τὸ «διὰ τί» ἔχειν. Καὶ μήν, ὥσπερ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἐκ πολλῶν συνεστηκότι συνείρεται πρὸς ἄλληλα τὰ πάντα, καὶ ἐν τῷ πάντα εἶναι ἔστι καὶ τὸ διότι ἕκαστον – ὥσπερ καὶ ἐφ' ἑκάστου τὸ μέρος πρὸς τὸ ὅλον ἔχον ὁρᾶται – οὐ τούτου γενομένου, εἶτα τούτου μετὰ τόδε, ἀλλὰ [35] πρὸς ἄλληλα ὁμοῦ τὴν αἰτίαν καὶ τὸ αἰτιατὸν συνιστάντων, οὕτω χρὴ πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ τά τε πάντα πρὸς τὸ ὅλον ἕκαστα καὶ ἕκαστον πρὸς αὐτό. Εἰ οὖν ἡ συνυπόστασις ὁμοῦ πάντων καὶ οὐκ εἰκῇ πάντων καὶ δεῖ μὴ ἀπηρτῆσθαι, ἐν αὐτοῖς ἂν ἔχοι τὰ αἰτιατὰ τὰς αἰτίας, καὶ τοιοῦτον [40] ἕκαστον, οἷον ἀναιτίως τὴν αἰτίαν ἔχειν. Εἰ οὖν μὴ ἔχει αἰτίαν τοῦ εἶναι, αὐτάρκη δέ ἐστι καὶ μεμονωμένα αἰτίας ἐστίν, εἴη ἂν ἐν αὐτοῖς ἔχοντα σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν. Καὶ γὰρ αὖ εἰ μηδέν ἐστι μάτην ἐκεῖ, πολλὰ δὲ ἐν ἑκάστῳ ἐστί, πάντα ὅσα ἔχει ἔχοις ἂν εἰπεῖν διότι ἕκαστον. [45] Προῆν ἄρα καὶ συνῆν τὸ διότι ἐκεῖ οὐκ ὂν διότι, ἀλλ' ὅτι· μᾶλλον δὲ ἄμφω ἕν. Τί γὰρ ἂν καὶ περιττὸν εἶχε νοῦ, ὡς ἂν νοῦ νόημα μὴ τοιοῦτον ὄν, οἷον μὴ τέλεον γέννημα; Εἰ οὖν τέλεον, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅτῳ ἐλλείπει, οὐδὲ διὰ τί τοῦτο οὐ πάρεστι. Παρὸν ἄρα ἔχοις [50] ἂν εἰπεῖν διότι πάρεστιν· ἐν ἄρα

l'essenza dell'eclissi[405]. Che cosa impedisce dunque che anche nelle altre cose ciascuna sia il suo «perché» e che questo «perché» sia l'essenza di ogni cosa? Anzi, questa è una necessità; e *[15]* coloro che cercano in tal modo di conoscere l'essenza di una cosa ci riescono in pieno. Infatti ciascuna cosa è in quanto è il suo «perché». Non intendo che per ciascuna cosa l'idea sia la causa del suo essere (anche questo è vero); ma voglio dire che se tu sviluppi ciascuna idea in se stessa, troverai in essa il suo «perché».

Ciò che è inerte, pur se abbia una certa vita, *[20]* sicuramente non possiede un vero «perché», ma ciò che è idea e appartiene all'Intelligenza, donde trarrebbe il suo «perché»? Se si dirà «dall'Intelligenza», esso non ne è separato, poiché esso è lei stessa; e se l'Intelligenza non può non possedere le cose che non devono mancare, nemmeno mancherà del suo «perché».

L'Intelligenza possiede il suo «perché», e perciò lo possiede anche ciascuno degli esseri che sono in lei, *[25]* ma questi non hanno bisogno di un perché della loro esistenza poiché essa è ciascuno di essi, ed essi sono sorti insieme con lei e possiedono in sé la causa della loro esistenza. Ma non essendo nato a caso, a lei non manca nulla del suo perché; lo possiede integralmente e possiede anche, insieme con la causa, l'esser bello. Perciò, anche alle cose che partecipano di lei, *[30]* l'Intelligenza concede che ricevano il «perché». E come in questo universo, formato di molte cose, tutte le cose s'intrecciano fra loro e ciascuna, essendo tutte le cose, è anche il loro «perché»; come, in ciascuna cosa, la parte è vista nel suo rapporto col tutto senza che essa nasca dopo di un'altra, ma si costituiscono, *[35]* reciprocamente, come causa e causato nello stesso tempo: così nel mondo intelligibile – e a maggior ragione – tutti gli esseri non possono non essere congiunti gli uni agli altri nel tutto e ciascuno con se stesso.

Se dunque tutte le cose coesistono insieme, e non a caso, e senza alcuna discontinuità, allora tutte le cose causate portano in sé la loro causa, e ciascuna è tale *[40]* da avere la propria causa in maniera non causale. Perciò se la realtà intelligibile non ha la causa del proprio essere ma è indipendente ed è isolata dalla causa, è perché ha in sé e con se stessa la propria causa.

E così, se lassù non c'è nulla di vano, ma in ogni cosa c'è tutta la molteplicità che esiste lassù, tu puoi assegnare il «perché» a ciascuna cosa. *[45]* Lassù il «perché» preesisteva e coesisteva, non come «perché» ma come «che»; o meglio, lassù «perché» ed «è» sono una cosa sola.

Difatti, che cosa potrebbe esserci di superfluo nell'Intelligenza, come se ogni suo pensiero non fosse un prodotto perfetto? Se è dunque perfetto, non si può dire che cosa gli manchi; e questo «perché» certamente non gli manca. E poiché è presente, tu puoi *[50]* dire perché

τῇ ὑποστάσει τὸ διὰ τί· ἐν ἑκάστῳ τοίνυν νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἷον καὶ ἀνθρώπου πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξ ἀρχῆς ὁμοῦ ἔχων ἕτοιμός ἐστιν ὅλος. Εἶτα, εἰ μὴ πᾶς ἐστιν, ἀλλὰ δεῖ τι αὐτῷ *[55]* προσθεῖναι, γεννήματός ἐστιν. Ἔστι δ' ἀεί· ὥστε πᾶς ἐστιν. Ἀλλ' ὁ γινόμενος ἄνθρωπος γενητός.

3. Τί οὖν κωλύει προβουλεύσασθαι περὶ αὐτοῦ; Ἢ κατ' ἐκεῖνόν ἐστιν, ὥστε οὔτε τι ἀφελεῖν δεῖ οὔτε προσθεῖναι, ἀλλὰ τὸ βουλεύσασθαι καὶ λελογίσθαι διὰ τὴν ὑπόθεσιν· ὑπέθετο γὰρ γινόμενα. Καὶ οὕτω μὲν ἡ βούλησις[a] καὶ ὁ *[5]* λογισμός· τῷ δ' «ἀεὶ γινόμενα» ἐνδείξασθαι καὶ ὅτι λογίζεται ἀνεῖλεν. Οὐ γὰρ ἔνι λογίζεσθαι ἐν τῷ ἀεί· καὶ γὰρ αὖ ἐπιλελησμένου ἦν, ὅπως καὶ πρότερον. Εἶτα, εἰ μὲν ἀμείνω ὕστερον, οὐκ ἂν καλὰ πρότερον· εἰ δ' ἦν καλά, ἔχει τὸ ὡσαύτως. Καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας· ἐπεὶ *[10]* καὶ νῦν καλόν τι, ὅτι πάντα – τοῦτο γὰρ καὶ εἶδος τὸ πάντα – καὶ ὅτι τὴν ὕλην κατέχει· κατέχει δέ, εἰ μηδὲν αὐτῆς ἀμόρφωτον καταλείποι· καταλείπει δέ, εἴ τις μορφὴ ἐλλείποι, οἷον ὀφθαλμὸς ἢ ἄλλο τι· ὥστε αἰτιολογῶν πάντα λέγεις. Διὰ τί οὖν ὀφθαλμοί; ἵνα πάντα. Καὶ διὰ *[15]* τί ὀφρύες; ἵνα πάντα. Καὶ γὰρ εἰ ἕνεκα σωτηρίας λέγοις, φυλακτικὸν τῆς οὐσίας λέγεις ἐν αὐτῇ ὑπάρχον· τοῦτο δὲ εἶναι συμβαλλόμενον. Οὕτως ἄρα οὐσία ἦν πρὶν καὶ τοῦτο, καὶ τὸ αἴτιον ἄρα μέρος τῆς οὐσίας· καὶ ἄλλο τοίνυν τοῦτο, ὃ δ' ἐστί, τῆς οὐσίας. Πάντα τοίνυν ἀλλήλοις *[20]* καὶ ἡ ὅλη καὶ τελεία καὶ πᾶσα καὶ τὸ καλῶς μετὰ τῆς αἰτίας καὶ ἐν τῇ αἰτίᾳ, καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἕν. Εἰ τοίνυν ἔγκειται τὸ αἰσθητικὸν εἶναι καὶ οὕτως αἰσθητικὸν ἐν τῷ εἴδει ὑπὸ ἀιδίου ἀνάγκης καὶ τελειότητος νοῦ ἐν αὐτῷ ἔχοντος, εἴπερ τέλειος, τὰς *[25]* αἰτίας, ὥστε ἡμᾶς ὕστερον ἰδεῖν, ὡς ἄρα ὀρθῶς οὕτως ἔχει – ἐκεῖ γὰρ ἓν καὶ συμπληρωτικὸν τὸ αἴτιον καὶ οὐχὶ ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖ μόνον νοῦς ἦν, προσετέθη δὲ τὸ αἰσθητικόν, ὅτε εἰς γένεσιν ἐστέλλετο – πῶς οὐκ ἂν ἐκεῖνος ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇδε ῥέποι; Τί γὰρ ἂν εἴη αἰσθητικὸν ἢ ἀντιληπτικὸν *[30]* αἰσθητῶν;

è presente: dunque il «perché» è contenuto nella stessa esistenza. Perciò in ogni pensiero e in ogni atto dell'Intelligenza, per esempio quello che riguarda l'Uomo, appare in piena evidenza tutto l'uomo: egli porta in sé tutto se stesso e, possedendo sin dall'inizio tutte le sue proprietà, è presente nel suo tutto. E poi, se non fosse intero ma avesse bisogno *[55]* di qualche aggiunta, apparterrebbe all'ambito della generazione. Ma l'Uomo è eterno e perciò è tutt'intero. Invece, l'uomo che diviene è generato.

3. *[L'essenza generale esiste prima delle parti]*

Che cosa dunque impedisce che si deliberi su di lui?

Egli è conforme all'Uomo intelligibile, e perciò non bisogna togliergli né aggiungergli nulla. Progetti e ragionamenti si fondano invece su ipotesi, poiché Platone presuppone il divenire, e in questo senso valgono il progetto e *[5]* il ragionamento; se non che, egli, accennando a un «divenire eterno», nega che ci sia stato ragionamento[406]. Nell'eterno non è possibile che si ragioni; per far ciò bisognerebbe dimenticare le cose anteriori. E poi, se le cose fossero diventate migliori più tardi, vuol dire che prima non erano belle; e se erano belle, rimangono identiche. Ma sono belle soltanto se sono insieme con la loro causa, poiché *[10]* anche quaggiù una cosa è bella se ha tutto: una forma infatti è tale se possiede tutto e se domina la materia, e la domina soltanto se non lascia nessun punto senza dargli una forma; e lo lascia così com'è, se gli vien meno qualche elemento formale, come un occhio o qualche altra parte. Cioè, quando parli di cause, tu dici il tutto. Perché gli occhi? In funzione del tutto. Perché *[15]* le sopracciglia? In funzione del tutto. E se anche tu dici che è «per la conservazione», vieni così a dire che ciò che conserva l'essenza appartiene a quell'essere e contribuisce alla sua conservazione. L'essenza dunque esisteva prima di questo organo e la sua causa è parte dell'essenza; e s'anche quest'organo fosse diverso, rientrerebbe nell'essenza. Tutte le parti esistono dunque le une per le altre; *[20]* l'essenza totale è perfetta e intera, e l'essere bello è insieme con la causa e nella causa; l'essenza, la forma e il «perché» sono una cosa sola.

Se dunque questa facoltà di sentire e di avere queste percezioni esiste nell'idea di uomo in forza di una necessità e di una perfezione eterna[407] – l'Intelligenza, invece, in quanto è eterna, ne conserva *[25]* le cause –, sicché noi più tardi vediamo che è giusto che sia così (lassù infatti la causa fa tutt'uno con l'essere e lo costituisce); se per noi non è vero che l'uomo lassù fosse soltanto intelligenza e che la sensibilità gli sia stata aggiunta quando fu mandato nel mondo del divenire: come mai l'Uomo intelligibile non si piegò alle cose di quaggiù? Che cos'è la sensibilità se non la facoltà di percepire *[30]* le cose sensibili?

Πῶς δ' οὐκ ἄτοπον, ἐκεῖ μὲν αἰσθητικὸν ἐξ ἀιδίου, ἐνταῦθα δὲ αἰσθάνεσθαι καὶ τῆς ἐκεῖ δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν πληροῦσθαι ἐνταῦθα, ὅτε χείρων ἡ ψυχὴ γίγνεται;

4. Πάλιν οὖν πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν ἄνωθεν ληπτέον τὸν ἄνθρωπον ὅστις ἐκεῖνός ἐστιν. Ἴσως δὲ πρότερον χρὴ τὸν τῇδε ἄνθρωπον ὅστις ποτέ ἐστιν εἰπεῖν – μήποτε οὐδὲ τοῦτον ἀκριβῶς εἰδότες ὡς ἔχοντες τοῦτον ἐκεῖνον *[5]* ζητοῦμεν. Φανείη δ' ἂν ἴσως τισὶν ὁ αὐτὸς οὗτός τε κἀκεῖνος εἶναι. Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ἐντεῦθεν· ἆρα ὁ ἄνθρωπος οὗτος λόγος ἐστὶ ψυχῆς ἕτερος τῆς τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ποιούσης καὶ ζῆν αὐτὸν καὶ λογίζεσθαι παρεχομένης; Ἢ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη ὁ ἄνθρωπός ἐστιν; Ἢ ἡ *[10]* τῷ σώματι τῷ τοιῷδε ψυχὴ προσχρωμένη; Ἀλλ' εἰ μὲν ζῷον λογικὸν ὁ ἄνθρωπος, ζῷον δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, οὐκ ἂν εἴη ὁ λόγος οὗτος τῇ ψυχῇ ὁ αὐτός. Ἀλλ' εἰ τὸ ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου, πῶς ἂν εἴη ὑπόστασις ἀίδιος, τούτου τοῦ λόγου τοῦ *[15]* τοιούτου ἀνθρώπου γινομένου, ὅταν σῶμα καὶ ψυχὴ συνέλθῃ; Ἔσται γὰρ ὁ λόγος οὗτος δηλωτικὸς τοῦ ἐσομένου, οὐχ οἷος ὅν φαμεν αὐτοάνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ἐοικὼς ὅρῳ, καὶ τοιούτῳ οἵῳ μηδὲ δηλωτικῷ τοῦ τί ἦν εἶναι. Οὐδὲ γὰρ εἴδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον *[20]* δηλῶν, ὅ ἐστιν ἤδη. Εἰ δὲ τοῦτο, οὔπω εὕρηται ὁ ἄνθρωπος· ἦν γὰρ ὁ κατὰ τὸν λόγον. Εἰ δέ τις λέγοι «τὸν λόγον δεῖ τὸν τῶν τοιούτων εἶναι συναμφότερόν τι, τόδ' ἐν τῷδε», καθ' ὅ ἐστιν ἕκαστον, οὐκ ἀξιοῖ λέγειν· χρὴ δέ, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ μετὰ ὕλης τοὺς *[25]* λόγους χρὴ λέγειν, ἀλλὰ τὸν λόγον αὐτὸν τὸν πεποιηκότα, οἷον τὸν ἄνθρωπον, λαμβάνειν καὶ μάλιστα, ὅσοι τὸ τί ἦν εἶναι ἀξιοῦσιν ἐφ' ἑκάστου ὁρίζεσθαι, ὅταν κυρίως ὁρίζωνται. Τί οὖν ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ; Τοῦτο δ' ἐστί, τί ἐστι τὸ πεποιηκὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἐνυπάρχον, οὐ χωριστόν; *[30]* Ἆρ' οὖν αὐτὸς ὁ λόγος ζῷόν ἐστι λογικόν, ἢ τὸ συναμφότερον, αὐτὸς δέ τις ποιητικὸς ζῴου λογικοῦ; Τίς ὢν αὐτός; Ἢ τὸ ζῷον ἀντὶ ζωῆς λογικῆς ἐν τῷ λόγῳ. Ζωὴ τοίνυν λογικὴ ὁ ἄνθρωπος. Ἆρ' οὖν ζωὴ ἄνευ ψυχῆς; Ἢ γὰρ ἡ ψυχὴ παρέξεται τὴν ζωὴν τὴν λογικὴν *[35]* καὶ ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐνέργεια ψυχῆς καὶ οὐκ οὐσία, ἢ ἡ ψυχὴ

È veramente assurdo che lassù ci sia fin dall'eternità una facoltà sensitiva, e che poi essa si esplichi soltanto quaggiù e passi dalla potenza all'atto quando l'anima diventa peggiore!

4. *[L'uomo è un «animale ragionevole»?]*

Per risolvere questa difficoltà dobbiamo vedere ancora una volta ciò che l'Uomo intelligibile è veramente. Ma forse è necessario chiarire prima che cosa sia l'uomo di quaggiù, affinché non ci mettiamo alla ricerca di quello intelligibile mentre non conosciamo esattamente neppure l'altro e crediamo tuttavia di conoscerlo. *[5]* E forse a qualcuno sembrerà che l'uno e l'altro siano lo stesso uomo.

Cominciamo la nostra ricerca da questa domanda: l'uomo sensibile è una forma razionale di anima diversa da quella che produce quest'uomo qui e che gli fornisce vita e ragione? Oppure l'uomo è proprio questa anima qui? *[10]* Oppure l'uomo è l'anima che si serve di questo determinato corpo[408]? Ma poiché l'uomo è un animale ragionevole e l'«animale» è ciò che è composto di anima e di corpo, la sua definizione non può essere identica all'anima. Ma se la definizione di uomo comprende l'anima ragionevole e il corpo, come potrebbe essere eterna la sua esistenza, dal momento che quella definizione *[15]* non sarebbe possibile se non quando corpo e anima si unissero?

Questo concetto esprimerebbe infatti soltanto un essere futuro e non quell'«uomo in sé» che noi intendiamo, e assomiglierebbe piuttosto a una di quelle definizioni che non ci indicano affatto l'essenza di una cosa. Essa infatti non riguarda nemmeno l'idea che è nella materia, ma mette in evidenza soltanto l'insieme dei due *[20]* che abbiamo dinanzi; ma in questo modo l'uomo non è stato ancora trovato: egli era infatti ciò che corrisponde alla forma razionale. Ma se qualcuno ci venga a dire che «la definizione dev'essere un insieme dei due, vale a dire "l'uno nell'altro"»[409], egli non cerca di dire quale sia l'essere di ciascuna cosa; ma se è necessario, nelle idee che sono nella materia, formulare i concetti *[25]* ricorrendo anche alla materia, bisogna cogliere la forma razionale che ha creato, per esempio, l'uomo; devono coglierla soprattutto coloro che pretendono definire[410], volta per volta, l'essenza, quando ci danno le loro definizioni vere e proprie.

Cosa è dunque l'essere uomo? Cioè, cosa è ciò che è in lui e non separato, e che lo fa uomo? *[30]* La sua definizione è «animale ragionevole», cioè l'insieme dei due termini, mentre la ragione formale produce l'animale ragionevole? E questa che cos'è?

Nella definizione, «animale» è al posto di «vita razionale». L'uomo è dunque «vita razionale». Perciò vita senz'anima? No, perché l'anima o dà la vita *[35]* – e allora l'uomo sarà un atto dell'anima e non un'essenza –, o l'anima dev'essere l'uomo. Ma se l'anima razionale è l'uomo,

ὁ ἄνθρωπος ἔσται. Ἀλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἡ λογικὴ ὁ ἄνθρωπος ἔσται, ὅταν εἰς ἄλλο ζῷον ἴῃ ἡ ψυχή, πῶς οὐκ ἄνθρωπος;

5. Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. Τί κωλύει συναμφότερόν τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιᾶσδε, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ *[5]* τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι; Οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχαὶ ἁπλῶς. Οἱ γὰρ λόγοι οἱ ποιοῦντες οὐκ ἄψυχοι, καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τὰς τοιαύτας οὐσίας λόγους εἶναι. Οἱ οὖν δὴ ποιοῦντες ἄνθρωπον λόγοι ποίας ψυχῆς ἐνέργειαι; *[10]* ἆρα τῆς φυτικῆς; Ἢ τῆς ζῷον ποιούσης, ἐναργεστέρας τινὸς καὶ αὐτὸ τοῦτο ζωτικωτέρας. Ἡ δὲ ψυχὴ ἡ τοιαύτη ἡ ἐγγενομένη τῇ τοιαύτῃ ὕλῃ, ἅτε οὖσα τοῦτο, οἷον οὕτω διακειμένη καὶ ἄνευ τοῦ σώματος, ἄνθρωπος, ἐν σώματι δὲ μορφώσασα κατ' αὐτὴν καὶ ἄλλο εἴδωλον *[15]* ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα, ὥσπερ καὶ τούτου αὖ ποιήσει ὁ ζωγράφος ἔτι ἐλάττω ἄνθρωπόν τινα, τὴν μορφὴν ἔχει καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἤθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις ἀμυδράς, πάντα,[a] ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος· καὶ δὴ καὶ εἴδη αἰσθήσεων ἄλλων,[b] αἰσθήσεις ἄλλας ἐναργεῖς *[20]* δοκούσας εἶναι, ἀμυδροτέρας δὲ ὡς πρὸς τὰς πρὸ αὐτῶν καὶ εἰκόνας. Ὁ δὲ ἐπὶ τούτῳ ἄνθρωπος ψυχῆς ἤδη θειοτέρας, ἐχούσης βελτίω ἄνθρωπον καὶ αἰσθήσεις ἐναργεστέρας. Καὶ εἴη ἂν ὁ Πλάτων τοῦτον ὁρισάμενος, προσθεὶς δὲ τὸ χρωμένην σώματι, ὅτι ἐποχεῖται τῇ ἥτις *[25]* προσχρῆται πρώτως σώματι, ἡ δὲ δευτέρως ἡ θειοτέρα. Ἤδη γὰρ αἰσθητικοῦ ὄντος τοῦ γενομένου ἐπηκολούθησεν αὕτη τρανοτέραν ζωὴν διδοῦσα· μᾶλλον δ' οὐδ' ἐπηκολούθησεν, ἀλλὰ οἷον προσέθηκεν αὑτήν· οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω *[30]* συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον. Ὅθεν καὶ ἀμυδρὸς οὗτος ὢν ἐγένετο φανερὸς τῇ ἐλλάμψει.

6. Πῶς οὖν ἐν τῇ κρείττονι τὸ αἰσθητικόν; Ἢ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἂν αἰσθητῶν, καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά. Διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν, τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου

qualora essa entri in un altro animale, come non potrà più essere uomo?

5. *[L'Uomo ideale è preordinato all'uomo empirico]*

È dunque necessario che l'uomo sia una ragione formale diversa dall'anima. Che cosa impedisce che l'uomo sia un insieme di due, cioè anima in una ragione formale determinata? Questa ragione sarebbe un atto determinato dell'anima, ma l'atto non può esistere *[5]* senza uno che agisca.

Così è anche delle ragioni seminali, poiché esse non esistono senz'anima e nemmeno sono semplicemente anime. Le ragioni formali creatrici non sono infatti senz'anima, e non c'è da meravigliarsi che tali essenze siano forme razionali. Le ragioni formali che producono l'uomo, di quale anima sono atti? *[10]* Forse di quella vegetativa? No, ma piuttosto di quella che produce il vivente, la quale è più luminosa e, appunto perciò, più vitale?

Ma una tale anima, che è venuta in una materia già preparata, poiché è veramente ciò che è ed è così disposta, anche senza corpo è «uomo»: essa delinea nel corpo forme che le corrispondono e crea un'altra immagine *[15]* di uomo che si estende sin dove il corpo è capace di accoglierla; allo stesso modo anche di questa immagine il pittore, a sua volta, saprà creare una figura umana inferiore, la quale conserva la forma, le ragioni, o meglio, i caratteri, le disposizioni e le potenze; ma tutto questo è debole, poiché tale riflesso non è l'Uomo primo. Anche le altre specie di sensazioni sono sensazioni varie che appaiono chiare, *[20]* ma sono invece più oscure rispetto a quelle che le precedono e di cui sono immagini.

Ma l'Uomo, che è superiore a questo, appartiene già a un'anima più divina, a un'umanità migliore e a una più chiara sensibilità. È questo l'uomo, di cui Platone diede la definizione; aggiungendovi «l'anima si serve del corpo»[411], volle dire che l'Anima dell'Uomo vero *[25]* domina direttamente sul corpo, mentre essa se ne serve in maniera secondaria.

Ma, una volta nato l'uomo sensibile, l'Anima dell'Uomo gli si accompagna, effondendogli la sua più splendida vita; o meglio, non gli si accompagna, ma gli si aggiunge essa stessa; non si separa infatti dal mondo intelligibile, ma, pur rimanendo attaccata ad esso, tiene sospesa l'anima inferiore *[30]* e si fonde con essa, ragione con ragione. E così anche questo uomo oscuro si illumina di quello splendore.

6. *[Tre forme di umanità]*

Come c'è dunque una sensibilità in quest'Anima superiore? Sì, ma la sensibilità è rivolta ai sensibili di lassù ed è come essi sono. Anzi, è proprio per questo che essa può sentire l'armonia sensibile; ma l'uomo

τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ *[5]* συναρμόσαντος εἰς ἔσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἁρμονίαν, καὶ πυρὸς ἐναρμόσαντος πρὸς τὸ ἐκεῖ πῦρ, οὗ αἴσθησις ἦν ἐκείνῃ τῇ ψυχῇ ἀνάλογον ‹τῇ› τοῦ πυρὸς τοῦ ἐκεῖ φύσει. Εἰ γὰρ ἦν ἐκεῖ σώματα ταῦτα, ἦσαν αὐτῶν τῇ ψυχῇ αἰσθήσεις καὶ ἀντιλήψεις· καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ, ἡ τοιαύτη *[10]* ψυχή, ἀντιληπτικὴ τούτων, ὅθεν καὶ ὁ ὕστερος ἄνθρωπος, τὸ μίμημα, εἶχε τοὺς λόγους ἐν μιμήσει· καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον. Ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ· ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἔσχατος, οὐ γινόμενος ἐκεῖνοι, ἀλλὰ *[15]* παρακείμενος ἐκείνοις. Ἐνεργεῖ δὲ ὁ μὲν ἡμῶν κατὰ τὸν ἔσχατον, τῷ δέ τι καὶ παρὰ τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τῷ δὲ καὶ παρὰ τοῦ τρίτου ἡ ἐνέργεια, καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ, καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὖ οὐκ ἔχει. Τοῦ δὲ σώματος χωρισθείσης τῆς τρίτης ζωῆς καὶ τοῦ τρίτου *[20]* ἀνθρώπου, εἰ συνέποιτο ἡ δευτέρα[a], συνέποιτο δὲ μὴ χωρισθεῖσα τῶν ἄνω, οὗ ἐκείνη καὶ αὕτη λέγεται εἶναι. Μεταλαβούσης δὲ θήρειον σῶμα θαυμάζεται δέ, πῶς λόγος οὖσα ἀνθρώπου. Ἢ πάντα ἦν, ἄλλοτε δὲ ἐνεργεῖ κατ' ἄλλον. Καθαρὰ μὲν οὖν οὖσα καὶ πρὶν κακυνθῆναι ἄνθρωπον θέλει *[25]* καὶ ἄνθρωπός ἐστι· καὶ γὰρ κάλλιον τοῦτο, καὶ τὸ κάλλιον ποιεῖ. Ποιεῖ δὲ καὶ δαίμονας προτέρους, ὁμοειδεῖς τῇ ‹ἣ› ἄνθρωπον· καὶ ὁ πρὸ αὐτῆς δαιμονιώτερος, μᾶλλον δὲ θεός, καὶ ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων εἰς θεὸν ἀνηρτημένος, ὥσπερ ἄνθρωπος εἰς ἄνθρωπον. Οὐ γὰρ λέγεται[b] *[30]* θεός, εἰς ὃν ὁ ἄνθρωπος. Ἔχει γὰρ διαφοράν, ἣν ἔχουσι ψυχαὶ πρὸς ἀλλήλας, κἂν ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὦσι στίχου[c]. Λέγειν δὲ δεῖ δαίμονας εἶδος δαημόνων[d], οὓς φησιν ὁ Πλάτων δαίμονας. Ὅταν δὲ συνέπηται – τὴν θήρειον[e] φύσιν ἑλομένη – ψυχὴ ἡ συνηρτημένη τῇ ὅτε ἄνθρωπος[f] *[35]* ἦν, τὸν ἐν αὐτῇ λόγον ἐκείνου τοῦ ζῴου ἔδωκεν. Ἔχει γάρ, καὶ ἡ ἐνέργεια αὕτη χείρων.

7. Ἀλλ' εἰ κακυνθεῖσα καὶ χείρων γενομένη πλάττει θήρειον φύσιν, οὐκ ἦν ὃ ἐξ ἀρχῆς βοῦν ἐποίει ἢ ἵππον, καὶ ὁ λόγος δὲ ἵππου καὶ ἵππος παρὰ φύσιν. Ἢ ἔλαττον, οὐ μὴν παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐκεῖνό πως καὶ ἐξ ἀρχῆς ἵππος *[5]* ἢ κύων. Καὶ εἰ μὲν ἕξει, ποιεῖ

sensibile *[5]* l' accoglie in sé con la sensazione e l'accorda sino all'ultimo con l'armonia di lassù, e accorda il fuoco col fuoco di lassù che l'anima superiore percepisce in analogia col fuoco intelligibile. Se dunque lassù ci sono questi corpi, l'Anima li sente e li percepisce; e c'è l'Uomo intelligibile, e c'è l'Anima *[10]* capace di percepire; e perciò l'uomo inferiore, che è una sua immagine, possiede in immagine le forme; e l'Uomo che è nell'Intelligenza contiene in sé il secondo uomo che è prima di tutti gli uomini.

Questo Uomo irraggia sul secondo, e questo sul terzo, ma l'ultimo ha in sé, in certo modo, tutti gli altri, non perché diventi quegli altri, *[15]* ma perché si accompagna ad essi.

Talvolta noi agiamo conforme all'«ultimo uomo»; talvolta c'è in noi qualcosa che deriva dall'«uomo anteriore»; talvolta la potenza ci viene dal «primo Uomo»; in tal modo ciascuno di noi si trasforma in colui secondo il quale agisce, e ciascuno possiede tutt'e tre quegli uomini e insieme non li possiede. La terza vita, ossia il terzo uomo, è separata dal corpo; *[20]* e se la seconda vita vuol seguirla – e può seguirla senza separarsi dagli esseri superiori –, si dice che dove c'è quella ci sia anche questa vita di quaggiù.

Ma qualora l'anima occupi il corpo di una bestia, ci domandiamo con stupore come ciò sia possibile, dato che essa è la forma razionale di un uomo. È perché l'anima è tutto, ma agisce diversamente in tempi diversi. Finché è pura e prima di diventare malvagia, essa vuole l'«Uomo» *[25]* ed è «uomo». Questo infatti vale di più e l'anima crea ciò che vale di più: crea però anche demoni che sono superiori all'uomo e della stessa specie dell'anima che crea l'uomo; e colui che è al di sopra di lei è un demone superiore, o meglio, è un dio: il demone è un'immagine di dio e dipende da dio, come «uomo da uomo». Poiché non si chiama *[30]* Iddio quello dal quale dipende l'uomo, in quanto ha in sé la differenza che le anime hanno fra loro pur essendo della stessa schiera. Ma bisogna intendere per demoni quella specie particolare di esseri che Platone chiama così[412].

Ma quando l'anima, pur unita a quella di quando era «uomo», accetti la scelta fatta della natura ferina[413], *[35]* dà la forma razionale della bestia di lassù al corpo dell'animale. Essa la possiede infatti; ma quello è un atto inferiore.

7. *[Le nostre sensazioni sono pensieri oscuri]*

Ma se essa, degradata e corrotta, si plasmi un corpo di bestia, non è tuttavia destinata fin dal principio a produrre un bue o un cavallo: in questo caso, la forma razionale del cavallo e il cavallo stesso sono contro natura. Veramente, non contro natura, ma qualcosa di inferiore certamente; anzi, quell'essere superiore era, sin da principio, cavallo *[5]* o cane;

τὸ κάλλιον, εἰ δὲ μή, ὃ δύναται, ἥ γε ποιεῖν προσταχθεῖσα· οἷα καὶ οἱ πολλὰ εἴδη ποιεῖν εἰδότες δημιουργοί, εἶτα τοῦτο ποιοῦντες, ἣ ὃ προσετάχθησαν, ἣ ὃ ἡ ὕλη ἐθέλει τῇ ἐπιτηδειότητι. Τί γὰρ κωλύει τὴν μὲν δύναμιν τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς [10] προϋπογράφειν, ἅτε λόγον πάντα οὖσαν, πρὶν καὶ παρ' αὐτῆς ἥκειν τὰς ψυχικὰς δυνάμεις, καὶ τὴν προϋπογραφὴν οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην εἶναι, ἤδη δὲ τοῖς τοιούτοις ἴχνεσιν ἐπακολουθοῦσαν τὴν ἐξεργαζομένην ψυχὴν κατὰ μέρη τὰ ἴχνη διαρθροῦσαν ποιῆσαι καὶ [15] γενέσθαι ἑκάστην τοῦτο, ᾧ προσῆλθε σχηματίσασα ἑαυτήν, ὥσπερ τὸν ἐν ὀρχήσει πρὸς τὸ δοθὲν αὐτῷ δρᾶμα; Ἀλλὰ γὰρ ἑπισπόμενοι τῷ ἐφεξῆς εἰς τοῦτο ἥκομεν. Ἦν δὲ ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ αἰσθητικὸν ὅπως τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῶς οὐκ ἐκεῖνα πρὸς γένεσιν βλέπει· καὶ ἡμῖν ἐφαίνετο καὶ ὁ [20] λόγος ἐδείκνυεν οὐκ ἐκεῖνα πρὸς τὰ τῇδε βλέπειν, ἀλλὰ ταῦτα εἰς ἐκεῖνα ἀνηρτῆσθαι καὶ μιμεῖσθαι ἐκεῖνα, καὶ τοῦτον τὸν ἄνθρωπον παρ' ἐκείνου ἔχοντα τὰς δυνάμεις πρὸς ἐκεῖνα, καὶ συνεζεῦχθαι ταῦτα τὰ αἰσθητὰ τούτῳ, ἐκεῖνα δ' ἐκείνῳ· ἐκεῖνα γὰρ τὰ αἰσθητά, ἃ οὕτως ὠνομάσαμεν, [25] ὅτι ἀσώματα, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν ἀντιλήψει, καὶ[a] τήνδε τὴν αἴσθησιν ἀμυδροτέραν[b] οὖσαν τῆς ἐκεῖ ἀντιλήψεως, ἣν ὠνομάζομεν αἴσθησιν, ὅτι σωμάτων ἦν,[c] ἐναργεστέραν εἶναι. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῦτον αἰσθητικόν, ὅτι ἐλαττόνως καὶ ἐλαττόνων ἀντιληπτικὸς εἰκόνων ἐκείνων· ὥστε εἶναι [30] τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

8. Ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσθητικὸν οὕτως. Τὸ δὲ «ἵππος» ὅλως[a] καὶ ἕκαστον τῶν ζῴων ἐκεῖ πῶς οὐ πρὸς τὰ ἐνταῦθα ἐθέλει βλέπειν; Ἀλλ' εἰ μέν, ἵνα ἐνταῦθα ἵππος γένοιτο ἢ ἄλλο τι ζῷον, ἐξεῦρε νόησιν ἵππου; Καίτοι πῶς οἷόν τε ἦν [5] βουλόμενον ἵππον ποιῆσαι νοῆσαι ἵππον; Ἤδη γὰρ δῆλον ὅτι ὑπῆρχεν ἵππου νόησις, εἴπερ ἠβουλήθη ἵππον ποιῆσαι· ὥστε οὐκ ἔστιν, ἵνα ποιήσῃ, νοῆσαι, ἀλλὰ πρότερον εἶναι τὸν μὴ γενόμενον ἵππον πρὸ τοῦ μετὰ ταῦτα ἐσομένου. Εἰ οὖν πρὸ τῆς γενέσεως ἦν καὶ οὐχ, ἵνα γένηται, ἐνοήθη, [10] οὐ πρὸς τὰ τῇδε βλέπων εἶχε παρ' ἑαυτῷ ὃς εἶχε τὸν ἐκεῖ ἵππον, οὐδ' ἵνα τὰ τῇδε ποιήσῃ, εἶχε τοῦτόν τε καὶ τὰ ἄλλα,

se può, l'anima crea la cosa più bella, altrimenti agisce come può, poiché per lei il fare è un ordine: simile a quegli artisti che sanno creare molte cose, ma che poi fanno o ciò che è stato loro comandato o ciò che la materia permette con le sue virtualità.

Che cosa impedisce che la potenza dell'Anima dell'universo, *[10]* la quale è forma dell'insieme, ancor prima che da essa si diramino le virtù dell'anima, presenti un primo schizzo e che questo primo schizzo entri, come una luce precorritrice, nella materia? E che, seguendo queste tracce, l'Anima, per creare, debba soltanto articolare le singole tracce dello schizzo, *[15]* mentre ciascun'anima diventa ciò a cui si avvicina e a cui si adatta, come fa chi, danzando, si conforma al tema drammatico che gli è stato dato?

Ecco fin dove siamo arrivati seguendo il filo dei nostri pensieri. Ma il nostro problema era un altro: cioè come la sensibilità possa essere attribuita all'Uomo intelligibile e come gli esseri intelligibili non guardino verso le cose divenienti; e a noi apparve evidente – e il ragionamento *[20]* ce lo dimostrò – che non sono gli esseri intelligibili che guardano alle cose di quaggiù, ma sono queste ad essere sospese a quelli e ad imitarli; che l'uomo sensibile trae dal mondo intelligibile la sua forza e guarda ad esso; che le cose sensibili di quaggiù sono congiunte all'uomo sensibile e quelle sensibili di lassù all'Uomo intelligibile[414]; che gli Intelligibili, che noi abbiamo chiamato sensibili[415], *[25]* diventano, essendo incorporei, oggetto di percezione, ma in modo diverso; che la nostra percezione è molto più oscura della percezione di lassù, che noi chiamiamo sensazione perché è relativa a corpi intelligibili, ma è molto più chiara; e che l'uomo è dotato di sensibilità soltanto perché la possiede in grado minore e percepisce solo cose inferiori che sono immagini dei loro modelli. Perciò *[30]* queste sensazioni sono pensieri oscuri e i pensieri intelligibili sono sensazioni chiare.

8. *[La realtà non si arresta al limite delle cose superiori]*

Basti così sulla facoltà di sentire. Ma il «cavallo come tutto» e ciascun vivente di lassù perché non dovrebbero dirigere il loro sguardo verso i viventi di quaggiù? Se quel dio trovò il concetto di cavallo perché nascesse quaggiù un cavallo o un altro animale, com'è possibile *[5]* che egli pensi il cavallo soltanto se voglia produrre un cavallo? È evidente che il concetto di cavallo esisteva già quando egli voleva generare un cavallo; perciò non è possibile che egli lo pensi soltanto per produrlo; ma il cavallo non generato deve esistere prima del cavallo che esisterà dopo. Se dunque il cavallo esisteva prima della generazione e non fu pensato affinché nascesse, *[10]* l'Intelligenza, che possiede il Cavallo intelligibile, lo possiede in se stessa senza guardare alle cose terrene e possiede questo cavallo e le altre cose ma non per produrre le cose di

ἀλλὰ ἦν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἐπηκολούθει ἐξ ἀνάγκης ἐκείνοις· οὐ γὰρ ἦν στῆναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. Τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην; *[15]* Ἀλλὰ διὰ τί ἐκεῖ ζῷα ταῦτα; Τί γὰρ ἐν θεῷ ταῦτα; Τὰ μὲν γὰρ λογικὰ ἔστω· ἀλόγων δὲ τοσοῦτον πλῆθος τί τὸ σεμνὸν ἔχει; Τί δὲ οὐ τοὐναντίον; Ὅτι μὲν οὖν πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἓν εἶναι ὂν μετὰ τὸ πάντη ἕν, δῆλον· ἢ οὐκ ἂν ἦν μετ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐκεῖνο. Μετ' ἐκεῖνο δὲ ὂν ὑπὲρ μὲν *[20]* ἐκεῖνο πρὸς τὸ μᾶλλον ἓν γενέσθαι οὐκ ἦν, ἐλλεῖπον δ' ἐκείνου· τοῦ δ' ἀρίστου ὄντος ἑνὸς ἔδει πλέον ἢ ἓν εἶναι· τὸ γὰρ πλῆθος ἐν ἐλλείψει. Τί οὖν κωλύει δυάδα εἶναι; Ἢ ἑκάτερον τῶν ἐν τῇ δυάδι οὐχ οἷόν τε ἦν ἓν παντελῶς εἶναι, ἀλλὰ πάλιν αὖ δύο τοὐλάχιστον εἶναι, καὶ ἐκείνων αὖ *[25]* ὡσαύτως· εἶτα καὶ κίνησις ἦν ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ καὶ στάσις, ἦν δὲ καὶ νοῦς, καὶ ζωὴν ἦν ἐν αὐτῇ· καὶ τέλεος νοῦς καὶ ζωὴ τελεία. Ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ' ἕκαστα νοῦς ἔχων καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες, καὶ πλείων· καὶ ἔζη οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ' *[30]* ὡς πᾶσαι, καὶ πλείων, δύναμιν[b] εἰς τὸ ποιεῖν ψυχὰς ἑκάστας ἔχων, καὶ ζῷον παντελὲς ἦν, οὐκ ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ μόνον ἔχων· μόνον γὰρ ἄνθρωπος ἐνταῦθα ἦν.

9. Ἀλλ' ἔστω, φήσει τις, τὰ τίμια τῶν ζῴων· πῶς αὖ τὰ εὐτελῆ καὶ τὰ ἄλογα ἦν; Τὸ εὐτελὲς δηλονότι τῷ ἀλόγῳ ἔχοντα, εἰ τῷ λογικῷ τὸ τίμιον· καὶ εἰ τῷ νοερῷ τὸ τίμιον, τῷ ἀνοήτῳ τὸ ἐναντίον. Καίτοι πῶς ἀνόητον ἢ *[5]* ἄλογον ἐκείνου ὄντος ἐν ᾧ ἕκαστα ἢ ἐξ οὗ; Πρὸ δὴ τῶν περὶ ταῦτα καὶ πρὸς ταῦτα λεχθησομένων λάβωμεν, ὡς ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐνταῦθα οὐ τοιοῦτός ἐστιν, οἷος ἐκεῖνος, ὥστε καὶ τὰ ἄλλα ζῷα οὐχ οἷα τὰ ἐνταῦθα κἀκεῖ, ἀλλὰ μειζόνως δεῖ ἐκεῖνα λαμβάνειν· εἶτα οὔτε τὸ λογικὸν ἐκεῖ· ὧδε γὰρ *[10]* ἴσως λογικός, ἐκεῖ δὲ ὁ πρὸ τοῦ λογίζεσθαι. Διὰ τί οὖν ἐνταῦθα λογίζεται οὗτος, τὰ δ' ἄλλα οὔ; Ἢ διαφόρου

quaggiù; anzi, gli esseri intelligibili esistevano già e queste cose seguirono a quelli necessariamente, poiché non è possibile che la realtà si arresti al limite degli Intelligibili. Chi potrebbe fermare una forza capace di rimanere in sé, come di progredire? *[15]*

Ma perché questi animali sono lassù? Perché sono nella divinità? Per quelli razionali sia pure; ma in una così grande moltitudine di bestie irragionevoli che c'è di venerabile? Anzi, è proprio l'opposto.

È evidente che l'unità dell'Intelligenza debba essere molteplice[416], poiché viene dopo l'Uno assoluto; altrimenti, non verrebbe dopo di Lui, ma sarebbe Lui. Ma poiché viene dopo di Lui, *[20]* non potrebbe essere al di sopra di Lui e diventare maggiormente uno; ma essere invece manchevole rispetto a Lui. E poiché il Perfetto è uno, l'Intelligenza doveva essere «più di uno»: qui infatti la molteplicità è una deficienza.

Che cosa impedisce dunque che essa sia «diade»? Ma allora ciascuno dei due termini compresi nella diade non potrebbe essere assolutamente «uno», ma dovrebbe essere, a sua volta, per lo meno «dualità», e lo stesso si dica dei nuovi termini[417]. *[25]* E poi in quella prima diade c'erano movimento e riposo, e c'era in essa l'Intelligenza e nell'Intelligenza c'era la vita: Intelligenza perfetta e vita perfetta[418]. Questo Essere è dunque un'Intelligenza, non unica, ma universale, che contiene in sé tutte le singole intelligenze ed è grande come tutte loro e ancor di più; ed essa vive non come un'anima singola, ma come tutte le anime insieme, *[30]* poiché possiede una potenza maggiore di quella che è necessaria a creare le singole anime; l'Intelligenza è il Vivente perfetto[419] che non contiene in sé soltanto l'Uomo; altrimenti quaggiù esisterebbe soltanto l'uomo.

9. *[L'Intelligenza e l'irrazionale]*

Sia pure – dirà qualcuno –: l'Intelligenza contiene gli animali nobili. Ma come potrebbero esserci in Lei delle bestie volgari e irrazionali? È evidente che un essere è volgare perché è privo di ragione, mentre è nobile perché ne è dotato; perciò, se il valore consiste nel possedere intelligenza, il contrario consisterà nel non possederla. Ma come un essere privo di ragione *[5]* e di intelligenza può esistere dov'è Colei nel quale ogni cosa esiste e dal quale ogni cosa deriva?

Prima di affrontare e di discutere questo punto, cerchiamo di capire che l'uomo di quaggiù non è come l'Uomo intelligibile e che perciò anche gli altri animali di lassù non sono come gli altri di quaggiù, ma devono essere concepiti in modo più eminente; lassù poi non c'è affatto ragionevolezza, e se qui *[10]* esiste l'essere ragionevole, nel mondo intelligibile esiste invece l'Essere anteriore a ogni ragionamento. Perché dunque quaggiù soltanto l'uomo ragiona e gli altri animali no? È perché, essendo differente lassù il pensare sia nell'Uomo che negli altri Viventi,

ὄντος ἐκεῖ τοῦ νοεῖν ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, διάφορον καὶ τὸ λογίζεσθαι· ἔνι γάρ πως καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις πολλὰ διανοίας ἔργα. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐπίσης λογικά; Διὰ *[15]* τί δὲ ἄνθρωποι πρὸς ἀλλήλους οὐκ ἐπίσης; Δεῖ δὲ ἐνθυμεῖσθαι, ὡς τὰς πολλὰς ζωὰς οἷον κινήσεις οὔσας καὶ τὰς πολλὰς νοήσεις οὐκ ἐχρῆν τὰς αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ καὶ ζωὰς διαφόρους καὶ νοήσεις ὡσαύτως· τὰς δὲ διαφοράς πως φωτεινοτέρας καὶ ἐναργεστέρας, κατὰ τὸ ἐγγὺς δὲ τῶν πρώτων *[20]* πρώτας καὶ δευτέρας καὶ τρίτας. Διόπερ τῶν νοήσεων αἱ μὲν θεοί, αἱ δὲ δεύτερόν τι γένος, ἐν ᾧ τὸ λογικὸν ἐπίκλην ἐνταῦθα, ἑξῆς δ' ἀπὸ τούτων τὸ ἄλογον κληθέν. Ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν, καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῶν ἵππον νοῦς ἐστι, καὶ ἡ νόησις ἵππου νοῦς *[25]* ἦν. Ἀλλ' εἰ μὲν νόησις μόνον, ἄτοπον οὐδὲν τὴν νόησιν αὐτὴν νόησιν οὖσαν ἀνοήτου εἶναι· νῦν δ' εἰ ταὐτὸν ἡ νόησις τῷ πράγματι, πῶς ἡ μὲν νόησις, ἀνόητον δὲ τὸ πρᾶγμα; οὕτω γὰρ ἂν νοῦς ἀνόητον ἑαυτὸν ποιοῖ. Ἢ οὐκ ἀνόητον, ἀλλὰ νοῦς τοιόσδε· ζωὴ γὰρ τοιάδε. Ὡς γὰρ ἡτισοῦν *[30]* ζωὴ οὐκ ἀπήλλακται τοῦ εἶναι ζωή, οὕτως οὐδὲ νοῦς τοιόσδε ἀπήλλακται τοῦ εἶναι νοῦς· ἐπεὶ οὐδὲ ὁ νοῦς ὁ κατὰ ὁτιοῦν ζῷον ἀπήλλακται αὖ τοῦ νοῦς εἶναι πάντων, οἷον καὶ ἀνθρώπου, εἴπερ ἕκαστον μέρος, ὅ τι ἂν λάβῃς, πάντα ἀλλ' ἴσως ἄλλως. Ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ ἐκεῖνο, δύναται δὲ *[35]* πάντα· λαμβάνομεν δὲ καθ' ἕκαστον τὸ ἐνεργείᾳ· τὸ δ' ἐνεργείᾳ ἔσχατον, ὥστε τοῦδε τοῦ νοῦ τὸ ἔσχατον ἵππον εἶναι, καὶ ᾗ ἔληξε προϊὼν ἀεὶ εἰς ἐλάττω ζωήν, ἵππον εἶναι, ἄλλον δὲ κατωτέρω λῆξαι. Ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν ἀεὶ εἰς τὸ ἄνω· προίασι δέ τι ἀφιεῖσαι καὶ *[40]* ἐν τῷ ἀφεῖναι δὲ ἄλλα ἄλλαι διὰ τὸ ἐνδεὲς τοῦ ζῴου τοῦ φανέντος ἐκ τοῦ ἐλλείποντος ἕτερον ἐξευροῦσαι προσθεῖναι· οἷον ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἔτι τὸ ἱκανὸν εἰς ζωήν, ἀνεφάνη ὄνυξ καὶ τὸ γαμψώνυχον ἢ τὸ καρχαρόδον ἢ κέρατος φύσις· ὥστε, ᾗ κατῆλθεν ὁ νοῦς, ταύτῃ πάλιν αὖ τῷ *[45]* αὐτάρκει τῆς φύσεως ἀνακύψαι καὶ εὑρεῖν ἐν αὐτῷ τοῦ ἐλλείποντος κειμένην ἴασιν.

anche quaggiù dev'essere diverso il ragionare, poiché anche negli altri animali ci sono, non so come, molte forme di ragionevolezza. Perché dunque non sono ragionevoli allo stesso grado dell'uomo? E perché *[15]* gli uomini, fra di loro, non sono ragionevoli allo stesso grado? Dobbiamo riflettere a questo: che le molte vite, simili a movimenti, e i molti pensieri non possono essere tutti eguali, ma che le vite sono differenti e differenti i pensieri; e le differenze sono più luminose e più chiare e, a seconda che si trovano più o meno vicine agli Esseri primi, *[20]* sono vite di primo, secondo o terzo grado.

Perciò alcuni pensieri sono dei, altri formano una seconda categoria cui appartiene l'essere che quaggiù vien detto razionale; dopo di questi viene subito quello irrazionale; lassù, invece, anche l'essere che chiamiamo irragionevole, è ragione, come l'essere privo di Intelligenza è intelligenza, poiché anche chi pensa un cavallo è intelligenza, e il pensiero «cavallo» è intelligenza. *[25]*

E se fosse soltanto un atto di pensiero, non sarebbe assurdo che fosse pensiero di una cosa senza pensiero; ma poiché il pensiero è identico al suo oggetto, come mai il pensiero è dotato di intelligenza, mentre l'oggetto non lo è[420]? L'Intelligenza allora renderebbe se stessa inintelligente.

Veramente, essa non si rende inintelligente, ma Intelligenza determinata: è infatti una vita determinata.

Come una vita, qualunque essa sia, *[30]* non cessa mai di esser vita, anche l'Intelligenza, così determinata, non cessa di essere intelligenza; anche l'Intelligenza che ha per oggetto un qualsiasi animale non cessa tuttavia di essere «intelligenza di tutte le cose», come, per esempio, anche dell'uomo, dal momento che lì qualsiasi parte tu prenda è tutto, benché in un altro senso; poiché l'Intelligenza è in atto quella cosa singola ed è tutto soltanto in potenza. *[35]* Noi però cogliamo in ciascun essere solamente ciò che è già in atto; e ciò che è già in atto è all'ultimo posto; perciò il cavallo è all'ultimo posto dell'Intelligenza e, poiché nel suo processo eterno verso una vita inferiore essa si è soffermata, ecco apparire il cavallo, mentre un'altra intelligenza si sofferma invece più in basso.

Le potenze dell'Intelligenza, esplicandosi, abbandonano sempre qualcosa di sé in alto; pur procedendo, perdono sempre qualcosa e *[40]* malgrado queste continue perdite, attraverso i difetti dell'animale che si manifestano in questo venir meno, trovano sempre da aggiungergli dell'altro; e così, se non ci sono più mezzi che bastino per vivere, ecco apparire unghie, artigli, denti aguzzi o corna. Perciò, a misura che l'Intelligenza si abbassa, trova in sé, a sua volta, *[45]* in forza della sua autosufficienza, un rimedio per quel difetto.

10. Ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἐνέλειπε; Τί γὰρ κέρατα ἐκεῖ πρὸς ἄμυναν; Ἢ πρὸς τὸ αὔταρκες ὡς ζῴου καὶ τὸ τέλεον. Ὡς γὰρ ζῷον ἔδει τέλεον εἶναι, καὶ ὡς νοῦν δὲ τέλεον, καὶ ὡς ζωὴν δὲ τέλεον· ὥστε, εἰ μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο. Καὶ ἡ *[5]* διαφορὰ τῷ ἄλλο ἀντὶ ἄλλου, ἵνα ἐκ πάντων μὲν τὸ τελειότατον ζῷον καὶ ὁ τέλειος νοῦς καὶ ἡ τελειοτάτη ζωή, ἕκαστον δὲ ὡς ἕκαστον τέλειον. Καὶ μήν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὖ ἕν· ἢ οὐχ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι, τῶν αὐτῶν δὲ πάντων· ἢ αὔταρκες ἦν ἂν ἕν. Δεῖ τοίνυν ἐξ ἑτέρων *[10]* ἀεὶ κατ' εἶδος, ὥσπερ καὶ πᾶν σύνθετον, καὶ σῳζομένων ἑκάστων, οἷαι καὶ αἱ μορφαὶ καὶ οἱ λόγοι. Αἵ τε γὰρ μορφαί, οἷον ἀνθρώπου, ἐξ ὅσων διαφορῶν, καίτοι τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἕν. Καὶ βελτίω καὶ χείρω ἀλλήλων, ὀφθαλμὸς καὶ δάκτυλος, ἀλλ' ἑνός· καὶ οὐ χεῖρον τὸ πᾶν, ἀλλ' ὅτι οὕτω, *[15]* βέλτιον· καὶ ὁ λόγος δὲ ζῷον καὶ ἄλλο τι, ὃ μὴ ταὐτὸν τῷ «ζῷον». Καὶ ἀρετὴ δὲ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον καὶ τὸ ὅλον καλὸν ἀδιαφόρου τοῦ κοινοῦ ὄντος.

11. Λέγεται δὲ οὐδ' ὁ οὐρανός – καὶ πολλὰ δὲ φαίνεται – οὐκ ἀτιμάσαι τὴν τῶν ζῴων πάντων φύσιν, ἐπεὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν πάντα ἔχει. Πόθεν οὖν ἔχει; Πάντα οὖν ἔχει ὅσα ἐνταῦθα τἀκεῖ; Ἢ ὅσα λόγῳ πεποίηται καὶ κατ' εἶδος. *[5]* Ἀλλ' ὅταν πῦρ ἔχῃ, καὶ ὕδωρ ἔχει, ἔχει δὲ πάντως καὶ φυτά. Πῶς οὖν τὰ φυτὰ ἐκεῖ; Καὶ πῶς πῦρ ζῇ; Καὶ πῶς γῆ; Ἢ γὰρ ζῇ ἢ οἷον νεκρὰ ἔσται ἐκεῖ, ὥστε μὴ πᾶν τὸ ἐκεῖ ζῆν. Καὶ τί ὅλως ἐστὶν ἐκεῖ καὶ ταῦτα; Τὰ μὲν οὖν φυτὰ δύναιτ' ἂν τῷ λόγῳ συναρμόσαι· ἐπεὶ καὶ τὸ τῇδε φυτὸν *[10]* λόγος ἐστὶν ἐν ζωῇ κείμενος. Εἰ δὴ ὁ ἔνυλος λόγος ὁ τοῦ φυτοῦ, καθ' ὃν τὸ φυτόν ἐστι, ζωή τις ἐστὶ[a] τοιάδε καὶ ψυχή τις, καὶ ὁ λόγος ἕν τι, ἤτοι τὸ πρῶτον φυτόν ἐστιν οὗτος ἢ οὔ, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ φυτὸν τὸ πρῶτον, ἀφ' οὗ καὶ τοῦτο. Καὶ

10. *[L'Intelligenza e la molteplicità delle cose]*

Come possono esserci difetti lassù? Forse che le corna lassù servono alla propria difesa? No, ma solo a completare e a perfezionare l'animale. Come animale, esso doveva essere perfetto e perfetto come intelligenza e perfetto come vita; e così, se manca una cosa, deve essercene un'altra. *[5]* Perciò la differenziazione dipende dal fatto che una cosa ne sostituisce un'altra affinché da tutte queste cose derivi l'animale nella sua compiutezza e l'intelligenza perfetta e la vita più perfetta; e in tal modo il singolo come singolo è perfetto.

Se il mondo intelligibile è fatto di molte cose, esso dev'essere, a sua volta, uno; ma non è possibile che esso sia fatto di molti e che questi molti siano tutti eguali, altrimenti sarebbero già stati un'unità autosufficiente. È necessario perciò *[10]* che esso risulti di cose sempre specificamente diverse – com'è di ogni essere composto – e che si conservino ciascuno nella sua singolarità, come forme e ragioni.

Le forme – per esempio quella dell'uomo – risultano da molte differenze, eppure su tutte domina l'unità: sono differenze migliori e peggiori l'una rispetto all'altra, come l'occhio e il dito, e tuttavia appartengono all'unico uomo, e ciascuna è inferiore rispetto al tutto, ma è superiore in quanto è ciò che deve essere. *[15]* Il concetto di uomo implica «animale» e qualcos'altro in più che non è identico all'animale. Anche la virtù è ciò che è «comune» e in più il «particolare», e soltanto questo insieme è bello, mentre ciò che è «comune» è indifferente.

11. *[La Vita in forma razionale]*

Si dice che anche il cielo non disdegni tutti i viventi, e molti infatti ne appaiono in cielo: poiché anche questo universo li contiene tutti[421].

Donde li possiede? C'è davvero nel mondo intelligibile tutto ciò che esiste quaggiù?

Sì, tutto ciò che è stato prodotto da una forma razionale e secondo una forma. *[5]* Ma se esso contiene il fuoco, contiene anche l'acqua e indubbiamente anche le piante. Ma come possono esserci le piante lassù? E come può vivere lassù il fuoco, e come può vivere la terra? O tutto questo vive, oppure lassù tutto questo è morto, e perciò l'universo intelligibile non vivrebbe! Che cosa vuol dire che anche queste cose lassù sono vive? Quanto alle piante, *[10]* esse si accordano con la ragione, poiché anche la pianta di quaggiù è una ragione formale, che risiede nella vita. Se la forma razionale della pianta, che è nell'intimo della materia e per la quale essa è pianta, è una certa vita e una certa anima; se questa forma è qualcosa di unitario: allora questa è la prima pianta, oppure non lo è, e invece esiste già, anteriore ad essa, la pianta prima, dalla quale anche questa deriva. La pianta prima infatti è una,

γὰρ ἐκεῖνο ἕν, ταῦτα δὲ πολλὰ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐξ *[15]* ἀνάγκης. Εἰ δὴ τοῦτο, δεῖ πολὺ πρότερον ἐκεῖνο ζῆν καὶ αὐτὸ τοῦτο φυτὸν εἶναι, ἀπ' ἐκείνου δὲ ταῦτα δευτέρως καὶ τρίτως καὶ κατ' ἴχνος ἐκείνου ζῆν. Γῆ δὲ πῶς; Καὶ τί τὸ γῇ εἶναι; Καὶ τίς ἡ ἐκεῖ γῆ τὸ ζῆν ἔχουσα; Ἢ πρότερον τίς αὕτη; Τοῦτο δ' ἐστὶ τί τὸ εἶναι ταύτῃ; Δεῖ δὴ *[20]* μορφήν τινα εἶναι καὶ ἐνταῦθα καὶ λόγον. Ἐκεῖ μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ φυτοῦ ἔζη καὶ ὁ τῇδε αὐτοῦ λόγος. Ἆρ' οὖν καὶ ἐν τῇδε τῇ γῇ; Ἢ εἰ λάβοιμεν τὰ μάλιστα γήινα γεννώμενα καὶ πλαττόμενα ἐν αὐτῇ, εὕροιμεν ἂν καὶ ἐνταῦθα τὴν γῆς φύσιν. Λίθων τοίνυν αὐξήσεις τε καὶ πλάσεις καὶ ὀρῶν *[25]* ἀναφυομένων ἔνδον μορφώσεις πάντως που λόγου ἐμψύχου δημιουργοῦντος ἔνδοθεν καὶ εἰδοποιοῦντος χρὴ νομίζειν γίνεσθαι· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἶδος τῆς γῆς τὸ ποιοῦν, ὥσπερ ἐν τοῖς δένδροις τὴν λεγομένην φύσιν, τῷ δὲ ξύλῳ τοῦ δένδρου ἀνάλογον τὴν λεγομένην εἶναι γῆν, καὶ ἀποτμηθέντα *[30]* τὸν λίθον οὕτως ἔχειν, ὡς εἰ ἐκ τοῦ δένδρου τι κοπείη, μὴ παθόντος δὲ τούτου, ἀλλ' ἔτι συνηρτημένου, ὡς τὸ μὴ κοπὲν ἐκ τοῦ ζῶντος φυτοῦ. Τὴν δημιουργοῦσαν[b] ἐγκαθημένην τῇ γῇ φύσιν ζωὴν ἐν λόγῳ ἀνευρόντες πιστοίμεθα ἂν τὸ ἐντεῦθεν ῥᾳδίως τὴν ἐκεῖ γῆν πολὺ πρότερον *[35]* ζῶσαν εἶναι καὶ ζωὴν ἔλλογον γῆς, αὐτογῆν καὶ πρώτως γῆν, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ἐνταῦθα γῆ. Εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ὕλῃ ἐστὶ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ ἐκ τοῦ αὐτομάτου πῦρ – πόθεν γάρ; οὐ γὰρ ἐκ παρατρίψεως, ὡς ἄν τις οἰηθείη· ἤδη γὰρ ὄντος ἐν τῷ παντὶ πυρὸς ἡ παράτριψις *[40]* ἐχόντων τῶν παρατριβομένων σωμάτων· οὐδὲ γὰρ ἡ ὕλη οὕτως δυνάμει, ὥστε παρ' αὐτῆς – εἰ δὴ κατὰ λόγον δεῖ τὸ ποιοῦν εἶναι ὡς μορφοῦν, τί ἂν εἴη; ἢ ψυχὴ[c] ποιεῖν πῦρ δυναμένη· τοῦτο[d] δ' ἐστὶ ζωὴ καὶ λόγος, ἓν καὶ ταὐτὸ ἄμφω. Διὸ καὶ Πλάτων ἐν ἑκάστῳ τούτων ψυχήν φησιν *[45]* εἶναι οὐκ ἄλλως ἢ ὡς ποιοῦσαν τοῦτο δὴ τὸ αἰσθητὸν πῦρ. Ἔστιν οὖν καὶ τὸ ἐνταῦθα ποιοῦν πῦρ ζωή τις πυρίνη, ἀληθέστερον πῦρ. Τὸ ἄρα ἐπέκεινα πῦρ μᾶλλον ὂν πῦρ μᾶλλον ἂν εἴη ἐν ζωῇ· ζῇ ἄρα καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὕδατός τε καὶ ἀέρος. Ἀλλὰ διὰ *[50]* τί οὐκ ἔμψυχα καὶ ταῦτα ὥσπερ ἡ γῆ; Ὅτι μὲν οὖν καὶ ταῦτα ἐν ζῴῳ τῷ παντί, δῆλόν που, καὶ ὅτι μέρη ζῴου· οὐ φαίνεται δὲ ζωὴ

mentre le altre sono molteplici e da quell'una *[15]* derivano necessariamente. Se è così, la pianta prima dev'essere veramente vita e veramente pianta, e da essa e sulla sua traccia le altre piante traggono una vita di secondo e di terzo grado.

Ma come la terra può aver vita? E che vuol dire essere terra? E cos'è la terra di lassù che possiede la vita?

Ma prima domandiamoci: cos'è questa terra? cioè, qual è il suo essere? È necessario *[20]* infatti che anche quaggiù essa abbia una forma e una ragione.

Noi dicevamo che anche quaggiù vive la forma razionale della pianta. C'è dunque vita anche nella terra di quaggiù? Se consideriamo quanto di più terrestre è generato e plasmato nella terra, troveremo anche quaggiù la natura della terra. E guardando ai minerali che si formano e si accrescono, ai monti *[25]* che si vanno sollevando dal di dentro, noi dobbiamo pensare che tutto ciò avviene perché una forma animata crea e plasma dal di dentro, ed è questa l'idea creatrice della terra, la quale è simile alla natura degli alberi che chiamiamo vegetativa; ciò che vien detto «terra» corrisponde al legno dell'albero, e una pietra staccata *[30]* da una roccia è come un ramo di una pianta viva non ancora reciso.

Dopo aver scoperto che la natura creatrice della terra è interiore ad essa come «vita in una forma», potremmo ricavare di qui facilmente la prova che la terra di lassù è, a maggior ragione, anteriormente *[35]* vivente e che c'è una vita razionale della terra, che essa è terra in sé, terra primordiale, dalla quale deriva la terra di quaggiù.

Se anche il fuoco, a sua volta, è una forma immanente alla materia, come pure gli altri elementi, e non si accende da sé, per quale causa? Io mi domando. Non certo da strofinio, come qualcuno potrebbe opinare, poiché lo strofinio si ha solo quando il fuoco esiste già nel mondo *[40]* e quando i corpi che si strofinano già lo posseggono[422]: la materia infatti non ha tale potenza da poterlo produrre da sé. Se dunque è ragionevole ammettere che sia necessaria qualche cosa che crei il fuoco, cioè che gli dia forma, che sarà questa cosa se non un'anima capace di produrre il fuoco, vale a dire una vita e una forma razionale, che sono una cosa sola? Perciò anche Platone sostiene che in ciascuno di questi elementi c'è un'anima, *[45]* se non altro perché crea questo fuoco, cioè il fuoco sensibile[423]. Così ciò che quaggiù produce il fuoco è una vita ignea, è il fuoco vero. Per conseguenza, il fuoco intelligibile, essendo maggiormente fuoco, appartiene a maggior ragione alla vita: anche il fuoco, dunque, è, come tale, un essere vivente. Lo stesso discorso va fatto anche per gli altri elementi: per l'aria e per l'acqua.

Ma perché *[50]* non sono animati anche questi elementi, come la terra? È chiaro che essi si trovano nell'universo vivente e che sono parti di questo vivente; eppure in essi la vita non appare, come, del resto, non

ἐν αὐτοῖς, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ τῆς γῆς· συλλογίζεσθαι δὲ ἦν κἀκεῖ καὶ ἐκ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ· ἀλλὰ γίνεται καὶ ἐν πυρὶ ζῷα, καὶ ἐν ὕδατι δὲ φανερώτερον· καὶ *[55]* ἀέρινοι δὲ ζῴων συστάσεις. Γινόμενον δὲ τὸ πῦρ ἕκαστον καὶ ταχὺ σβεννύμενον τὴν ἐν τῷ ὅλῳ ψυχὴν παρέρχεται εἴς τε ὄγκον οὐ γεγένηται μένον, ἵν' ἔδειξε τὴν ἐν αὐτῷ ψυχήν· ἀήρ τε καὶ ὕδωρ ὡσαύτως· ἐπεί, εἰ παγείη πως κατὰ φύσιν, δείξειεν ἄν· ἀλλ' ὅτι ἔδει εἶναι κεχυμένα, ἣν *[60]* ἔχει οὐ δείκνυσι. Καὶ κινδυνεύει ὅμοιον εἶναι οἷον τὸ ἐπὶ τῶν ὑγρῶν τῶν ἐν ἡμῖν, οἷον αἵματος· ἡ μὲν γὰρ σὰρξ ἔχειν δοκεῖ καὶ ὅ τι ἂν σὰρξ γένηται ἐκ τοῦ αἵματος, τὸ δ' αἷμα αἴσθησιν οὐ παρεχόμενον ἔχειν οὐ δοκεῖ – καίτοι ἀνάγκη ἐνεῖναι καὶ ἐν αὐτῷ – ἐπεὶ καὶ οὐδέν ἐστι βίαιον *[65]* γινόμενον περὶ αὐτό. Ἀλλ' ἕτοιμόν ἐστι διεστάναι τῆς ἐνυπαρχούσης ψυχῆς, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν στοιχείων τῶν τριῶν δεῖ νομίζειν εἶναι· ἐπεὶ καὶ ὅσα ἐξ ἀέρος συστάντος μᾶλλον ζῷα, ἔχει τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι εἰς τὸ παθεῖν. Ὥσπερ δὲ ὁ ἀὴρ τὸ φῶς ἀτενὲς ὂν καὶ μένον, ἕως μένει, αὐτὸς *[70]* παρέρχεται, τοῦτον τὸν τρόπον πάρεισι καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ κύκλῳ καὶ οὐ πάρεισι· καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

12. Ἀλλὰ πάλιν ὧδε λέγωμεν· ἐπεὶ γάρ φαμεν πρὸς οἷον παράδειγμα ἐκείνου τόδε τὸ πᾶν εἶναι, δεῖ κἀκεῖ πρότερον τὸ πᾶν ζῷον εἶναι καί, εἰ παντελὲς τὸ εἶναι αὐτῷ, πάντα εἶναι. Καὶ οὐρανὸν δὴ ἐκεῖ ζῷον εἶναι, καὶ *[5]* οὐκ ἔρημον τοίνυν ἄστρων τῶν ἐνταῦθα τοῦτο λεγομένων οὐρανόν, καὶ τὸ οὐρανῷ εἶναι τοῦτο. Ἔστι δ' ἐκεῖ δηλονότι καὶ γῆ οὐκ ἔρημος, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐζωωμένη, καὶ ἔστιν ἐν αὐτῇ ζῷα ξύμπαντα, ὅσα πεζὰ καὶ χερσαῖα λέγεται ἐνταῦθα, καὶ φυτὰ δηλονότι ἐν τῷ ζῆν ἱδρυμένα· καὶ *[10]* θάλασσα δέ ἐστιν ἐκεῖ, καὶ πᾶν ὕδωρ ἐν ῥοῇ καὶ ζωῇ μενούσῃ, καὶ τὰ ἐν ὕδατι ζῷα πάντα, ἀέρος τε φύσις τοῦ ἐκεῖ παντὸς μοῖρα, καὶ ζῷα ἀέρια ἐν αὐτῷ ἀνάλογον αὐτῷ τῷ ἀέρι. Τὰ γὰρ ἐν ζῶντι πῶς ἂν οὐ ζῶντα, ὅπου δὴ καὶ ἐνταῦθα; Πῶς οὖν οὐ πᾶν ζῷον ἐξ ἀνάγκης ἐκεῖ; Ὡς γὰρ *[15]* ἕκαστον τῶν μεγάλων μερῶν ἐστιν, ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἔχει καὶ ἡ τῶν ζῴων ἐν αὐτοῖς φύσις. Ὅπως οὖν ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ οὐρανός, οὕτω καὶ ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ τὰ ἐν οὐρανῷ ζῷα πάντα, καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι· ἢ οὐδ' ἐκεῖνα

appare sulla terra, dove però è possibile dedurla dagli esseri che nascono in essa; anche nel fuoco, tuttavia, ci sono degli esseri viventi e, ancor più chiaramente, nell'acqua; e anche *[55]* nell'aria si formano dei viventi.

Ma il singolo fuoco, accendendosi e spegnendosi velocemente, sfugge all'anima che è nel fuoco intero e così non riesce a formare una massa permanente che possa mostrare l'anima che è in esso; ed è così anche dell'aria e dell'acqua, poiché se questi elementi possedessero una natura consistente, la rivelerebbero; ma poiché sono fluidi, non mostrano l'anima *[60]* che posseggono. È probabile che si trovino nelle stesse condizioni anche gli umori che sono in noi, come, per esempio, il sangue; la carne e tutto ciò che può diventare carne trae, a quanto pare, la sensazione dal sangue, ma il sangue che dà luogo a sensazione sembra non avere anima. E tuttavia è necessario che la sensazione ci sia anche in esso, poiché, anche se non gli accada nulla di violento, *[65]* esso è sempre pronto a separarsi dall'anima che è in lui. Altrettanto si deve pensare degli altri tre elementi. Anche i viventi che sono composti soprattutto di aria condensata non subiscono alcuna impressione. E come l'aria va oltre la luce che si diffonde e dura, finché resiste, in linea retta, *[70]* allo stesso modo essa, col suo movimento circolare, va oltre l'anima sua, e tuttavia non va oltre. Ed è così anche degli altri elementi.

12. *[L'Intelligenza è «tutti i viventi»]*

Riprendiamo ora il nostro discorso. Poiché noi affermiamo che il nostro universo esiste sul modello dell'universo intelligibile, è necessario che lassù esista anzitutto l'Universo Vivente e che esso sia la «totalità dei viventi»[424], dal momento che esso è un essere perfetto. Lassù il cielo è vivente e perciò *[5]* non è privo di stelle, poiché sono proprio queste che noi quaggiù chiamiamo cielo, e l'essere cielo sta proprio in questo.

C'è evidentemente lassù anche una terra che non è deserta ma è più animata della nostra: essa ha in sé tutti quegli animali che quaggiù vengono detti terrestri e legati alla terra, nonché le piante che posseggono la vita; e *[10]* lassù c'è anche il mare e ogni onda che scorre e vive tranquilla e tutti gli animali acquatici; ed anche la natura dell'aria fa parte dell'universo intelligibile ed esistono in essa tutti gli animali aerei che le corrispondono. Come non dovrebbero esistere i viventi in un'aria vivente? Essi infatti vivono anche quaggiù. Come dunque non esisterebbero necessariamente i singoli viventi nel mondo intelligibile? Infatti come *[15]* ciascuna delle grandi regioni dell'universo è lassù, così devono esistere lassù anche gli animali che appartengono ad esse. Perciò all'ordine e all'essere del cielo intelligibile non possono non corrispondere l'ordine e l'essere degli animali che sono nel cielo, e per conseguenza devono esistere; altrimenti, nemmeno il cielo esisterebbe.

ἔσται. Ὁ οὖν ζητῶν πόθεν ζῷα, ζητεῖ πόθεν οὐρανὸς ἐκεῖ· *[20]* τοῦτο δ' ἐστὶ ζητεῖν πόθεν ζῷον, τοῦτο δὲ ταὐτὸν πόθεν ζωὴ καὶ ζωὴ πᾶσα καὶ ψυχὴ πᾶσα καὶ νοῦς ὁ ξύμπας, μηδεμιᾶς ἐκεῖ πενίας μηδ' ἀπορίας οὔσης, ἀλλὰ πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἷον ζεόντων. Ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἷον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἷον ἑνός τινος πνεύματος ἢ *[25]* θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἷον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σῴζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἁπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἁφαὶ γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς *[30]* πᾶς.

13. Ἔστι γὰρ οὔτε νοῦς ἁπλοῦν, οὔτε ἡ ἐξ αὐτοῦ ψυχή, ἀλλὰ ποικίλα πάντα ὅσῳ ἁπλᾶ, τοῦτο δὲ ὅσῳ μὴ σύνθετα καὶ ὅσῳ ἀρχαὶ καὶ ὅσῳ ἐνέργειαι. Τοῦ μὲν γὰρ ἐσχάτου ἡ ἐνέργεια ὡς ἂν λήγουσα ἁπλῆ, τοῦ δὲ πρώτου πᾶσαι· νοῦς *[5]* τε κινούμενος κινεῖται μὲν ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὅμοια ἀεί, οὐ μέντοι ταὐτὸν καὶ ἕν τι ἐν μέρει, ἀλλὰ πάντα· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν μέρει αὖ οὐχ ἕν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄπειρον διαιρούμενον. Ἀπὸ τίνος δέ φαμεν ἂν καὶ πάντως ἐπὶ τί ὡς ἔσχατον; Τὸ δὲ μεταξὺ πᾶν ἆρα ὥσπερ γραμμή, ἢ ὥσπερ *[10]* ἕτερον σῶμα ὁμοιομερές τι καὶ ἀποίκιλον; Ἀλλὰ τί τὸ σεμνόν; Εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδέ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη· οὐδὲν γὰρ ἂν ἡ τοιαύτη κατάστασις μὴ ἐνεργείας διαφέροι. Κἂν κίνησις δὲ ᾖ τοιαύτη, οὐ πανταχῶς, μοναχῶς δ' ἂν εἴη *[15]* ζωή· δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. Ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινῆσθαι. Ἁπλοῦν δὴ εἰ κινοῖτο, ἐκεῖνο μόνον ἔχει· καὶ ἢ αὐτὸ καὶ οὐ προὔβη εἰς οὐδέν, ἢ εἰ προὔβη, ἄλλο μένον· ὥστε δύο· καὶ εἰ ταὐτὸν τοῦτο ἐκείνῳ, μένει ἓν καὶ οὐ προελήλυθεν, εἰ δ' *[20]* ἕτερον, προῆλθε μετὰ ἑτερότητος καὶ ἐποίησεν ἐκ ταὐτοῦ τινος καὶ ἑτέρου τρίτον ἕν. Γενόμενον δὴ ἐκ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου τὸ γενόμενον φύσιν ἔχει ταὐτὸν καὶ ἕτερον εἶναι· ἕτερον δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πᾶν ἕτερον· καὶ γὰρ τὸ ταὐτὸν αὐτοῦ πᾶν. Πᾶν δὲ ταὐτὸν ὂν καὶ πᾶν ἕτερον οὐκ ἔστιν ὅ τι ἀπολείπει *[25]* τῶν ἑτέρων. Φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. Εἰ μὲν

Chi dunque si domanda donde provengano gli animali, si domanda donde provenga il cielo intelligibile, *[20]* cioè la Vita, la Vita universale, l'Anima universale e l'Intelligenza universale, poiché lassù non c'è né povertà né mancanza, ma tutto è ricolmo, diciamo così, di vita[425].

È come uno scorrere che procede da un'unica sorgente, non da un unico soffio di vento *[25]* o da un unico calore; è come se un'unica qualità possegga e conservi tutte le altre: dolcezza che ha in sé profumo, sapore di vino insieme con l'intensità di tutti gli altri sapori, visione di colori e percezioni tattili. E ci sono anche le sensazioni dell'udito e tutte le melodie e qualsiasi ritmo. *[30]*

13. *[L'Intelligenza è identità e diversità]*

Né l'Intelligenza né l'Anima che da essa deriva sono cose semplici; ma nella misura in cui lo sono hanno una loro varietà, cioè in quanto non sono composti e in quanto sono principi ed atti. L'atto dell'Essere ultimo si arresta insieme con esso e perciò è solitario, mentre quello del primo è insieme tutti gli altri.

L'Intelligenza, *[5]* nel suo movimento, si muove sempre allo stesso modo[426] e rimane eternamente identica a se stessa, ma rimane una e identica a se stessa non nella singola parte ma nel tutto, poiché anche ciascuna parte non è una ma si divide a sua volta all'infinito. Possiamo noi dire da qual punto abbia inizio quel movimento e a qual termine ultimo sia tutto proteso? E ciò che sta in mezzo fra quell'inizio e quella fine è simile a una linea, oppure *[10]* a un corpo composto di parti eguali e prive di varietà? Ma che ci sarebbe di meraviglioso in questo[427]? Infatti, se l'Intelligenza non presentasse nessun mutamento e se nessuna diversità la ridestasse alla vita, essa non agirebbe, perché uno stato simile non differirebbe affatto dall'inerzia. E se anche il suo movimento fosse di questa specie, non sarebbe vita nella sua pienezza, ma vita limitata. *[15]* L'Intelligenza, invece, deve vivere totalmente e ovunque e non avere nulla di morto. Perciò deve muoversi in tutte le direzioni, o meglio, dev'essersi già mossa: se si movesse in una sola direzione, avrebbe soltanto questo movimento e, in questo caso, o resta se stessa e non progredisce affatto, oppure, se progredisce, dev'esserci un altro che rimanga costante; ma allora ci sono due termini: e se il secondo è identico al primo, essa rimane una e non progredisce; ma se *[20]* è diverso, progredisce insieme con questa diversità e produce, dall'«identico» e dall'«altro», un terzo «uno»[428]. E questo, generato dall'«identico» e dal «diverso», viene ad essere per natura identico e diverso: diverso non per qualche particolare, ma diverso nella totalità, poiché anche la sua identità è nel suo tutto. E poiché è tutto identico e tutto diverso, nessun «diverso» gli può mancare. *[25]* Perciò la sua natura consiste nel trasformarsi in tutto. Se dunque tutti i diversi fossero prima di Lei, essa ne

οὖν ἔστι πρὸ αὐτοῦ τὰ ἕτερα πάντα, ἤδη πάσχοι ἂν ὑπ' αὐτῶν· εἰ δὲ μὴ ἔστιν, οὗτος τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν. Οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος, ἐνεργήσαντος δὲ ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο καὶ οἷον *[30]* πλανηθέντος πᾶσαν πλάνην καὶ ἐν αὐτῷ πλανηθέντος, οἷα νοῦς ἐν αὐτῷ ὁ ἀληθινὸς πέφυκε πλανᾶσθαι· πέφυκε δ' ἐν οὐσίαις πλανᾶσθαι συνθεουσῶν τῶν οὐσιῶν ταῖς αὐτοῦ πλάναις. Πανταχοῦ δ' αὐτός ἐστι· μένουσαν οὖν ἔχει τὴν πλάνην. Ἡ δὲ πλάνη αὐτῷ ἐν τῷ τῆς ἀληθείας πεδίῳ, *[35]* οὗ οὐκ ἐκβαίνει. Ἔχει δὲ καταλαβὼν πᾶν καὶ αὐτῷ ποιήσας εἰς τὸ κινεῖσθαι οἷον τόπον, καὶ ὁ τόπος ὁ αὐτὸς τῷ οὗ τόπος. Ποικίλον δέ ἐστι τὸ πεδίον τοῦτο, ἵνα καὶ διεξίοι· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἕστηκεν. Εἰ δ' ἕστηκεν, οὐ νοεῖ· ὥστε καί, εἰ ἔστη, οὐ *[40]* νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. Ἔστιν οὖν νόησις· ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν, καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν, καὶ μετ' ἄλλο ἀεὶ ἄλλο, καὶ ὅ τι αὐτοῦ ταὐτόν, καὶ ἄλλο, καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται. Πᾶσα δὲ διὰ ζωῆς ἡ πορεία καὶ διὰ *[45]* ζῴων πᾶσα, ὥσπερ καὶ τῷ διὰ γῆς ἰόντι πάντα, ἃ διέξεισι, γῆ, κἂν διαφορὰς ἔχῃ ἡ γῆ. Καὶ ἐκεῖ ἡ μὲν ζωή, δι' ἧς, ἡ αὐτή, ὅτι δὲ ἀεὶ ἄλλη, οὐχ ἡ αὐτή. Ἀεὶ δ' ἔχων τὴν αὐτὴν διὰ τῶν οὐκ αὐτῶν διέξοδον, ὅτι μὴ ἀμείβει, ἀλλὰ σύνεστι τοῖς ἄλλοις τὸ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτά· ἐὰν γὰρ μὴ περὶ *[50]* τὸ ἄλλα τὰ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτά, ἀργεῖ πάντη καὶ τὸ ἐνεργείᾳ καὶ ἡ ἐνέργεια οὐδαμοῦ. Ἔστι δὲ καὶ τὰ ἄλλα αὐτός, ὥστε πᾶς αὐτός. Καὶ εἴπερ αὐτός, πᾶς, εἰ δὲ μή, οὐκ αὐτός. Εἰ δὲ πᾶς αὐτὸς καὶ πᾶς, ὅτι τὰ πάντα, καὶ οὐδέν ἐστιν, ὅ τι μὴ συντελεῖ εἰς τὰ πάντα, οὐδέν ἐστιν αὐτοῦ, ὅ τι μὴ ἄλλο, ἵνα ἄλλο ὂν καὶ τοῦτο συντελῇ. Εἰ γὰρ μὴ ἄλλο, ἀλλὰ ἄλλῳ ταὐτόν, ἐλαττώσει αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἰδίαν οὐ παρεχόμενον εἰς συντέλειαν αὐτοῦ φύσιν.

14. Ἔστι δὲ καὶ παραδείγμασι νοεροῖς χρώμενον εἰδέναι οἷόν ἐστι νοῦς, ὡς οὐκ ἀνέχεται οἷον κατὰ μονάδα μὴ ἄλλος εἶναι.

subirebbe l'influenza; ma poiché non sono prima di Lei, essa li genera, o meglio, è tutti loro. Perciò gli esseri non possono esistere se l'Intelligenza non agisce, ma essa, con la sua attività, produce un essere dopo l'altro, vagabondando, per così dire, *[30]* per ogni dove, ma senza tuttavia uscir fuori di se stessa, poiché alla natura della vera Intelligenza appartiene il vagabondare, ma le appartiene anche di correre fra le essenze, mentre le essenze, a loro volta, corrono insieme con Lei.

Essa è ovunque se stessa e perciò il suo vagabondare è qualcosa di stabile e si effettua nella «pianura della verità»[429], *[35]* dalla quale non si allontana mai. Ma l'Intelligenza la occupa tutta quanta e se ne fa, per così dire, un luogo per il suo movimento, e qui lo spazio è identico all'Intelligenza di cui è luogo. Questa pianura è varia, affinché lei possa percorrerla; se non fosse varia sempre e ovunque, proprio perché non è varia, <l'Intelligenza> si fermerebbe; e se si fermasse, non penserebbe, e così, una volta fermata *[40]*, non penserebbe più, e allora nemmeno esisterebbe.

L'Intelligenza è dunque un atto di pensiero e il suo movimento riempie, in generale, ogni essere; e l'essenza universale è pensiero universale che abbraccia la vita universale e pensa sempre un essere dopo l'altro, poiché a Lei appartengono l'«identico» e il «diverso», e perché un nuovo essere appare in questa distinzione incessante.

Tutto il suo cammino si svolge ininterrottamente attraverso la vita *[45]* e gli esseri viventi, come accade a chi viaggia per la terra, al quale la terra che egli percorre è sempre terra benché essa abbia le sue diversità. Anche lassù la Vita, attraverso la quale corre l'Intelligenza, è sempre la stessa, ma poiché è sempre diversa, non è la stessa. Ma l'Intelligenza, pur attraverso vie non eguali, mantiene il medesimo percorso poiché non muta, e la sua permanenza e la sua identità esistono insieme con quelle diversità, poiché se *[50]* la permanenza e l'identità mancassero alle altre cose, l'Intelligenza sarebbe totalmente inattiva[430] e l'essere in atto e l'attività stessa si estinguerebbero.

Perciò l'Intelligenza è, essa stessa, le altre cose ed è tutto; se è Intelligenza è tutto, ma se non è tutto, non è più intelligenza. Ma se è tutto – in quanto è tutte le cose e non c'è nulla che non ne faccia parte – in Lei non c'è nulla che *[55]* non sia diverso, affinché anche questo, pur essendo diverso, concorra al tutto: infatti, se non ci fosse «alterità» ma soltanto «identità», questa diminuirebbe l'essenza dell'Intelligenza, poiché non contribuirebbe a perfezionare la natura del «diverso».

14. *[L'Intelligenza è viva e unitaria molteplicità]*

Ma se ci serviamo di esempi di natura intellettuale, ci è possibile conoscere che cosa sia l'Intelligenza, cioè come essa non possa esistere come «unità» senza essere «diversa». Quale esempio vuoi prendere? La

Τίνα γὰρ καὶ βούλει εἰς παράδειγμα λαβεῖν λόγον εἴτε φυτοῦ εἴτε ζῴου; Εἰ γὰρ ἕν τι καὶ μὴ ἓν *[5]* τοῦτο ποικίλον, οὔτ' ἂν λόγος εἴη, τό τε γενόμενον ὕλη ἂν εἴη τοῦ λόγου μὴ πάντα γενομένου εἰς τὸ πανταχοῦ τῆς ὕλης ἐμπεσόντα μηδὲν αὐτῆς ἐᾶσαι τὸ αὐτὸ εἶναι. Οἷον πρόσωπον οὐκ ὄγκος εἷς, ἀλλὰ καὶ ῥῖνες καὶ ὀφθαλμοί· καὶ ἡ ῥὶς οὐχὶ οὖσα ἕν, ἀλλ' ἕτερον, τὸ δ' ἕτερον αὖ *[10]* πάλιν αὐτῆς, εἰ ἔμελλε ῥὶς εἶναι· ἓν γάρ τι ἁπλῶς οὖσα ὄγκος ἂν ἦν μόνον. Καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῷ, ὅτι ἂν ὡς ἓν[a] πολλά, οὐχ ὡς ὄγκος εἷς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ, ἐν ἑνὶ σχήματι νοῦ οἷον περιγραφῇ ἔχων περιγραφὰς ἐντὸς καὶ σχηματισμοὺς αὖ ἐντὸς καὶ δυνάμεις καὶ νοήσεις καὶ *[15]* τὴν διαίρεσιν μὴ κατ' εὐθύ, ἀλλ' εἰς τὸ ἐντὸς ἀεί, οἷον τοῦ παντὸς ζῴου ἐμπεριεχομένας ζῴων φύσεις, καὶ πάλιν αὖ ἄλλας ἐπὶ τὰ μικρότερα τῶν ζῴων καὶ εἰς τὰς ἐλάττους δυνάμεις, ὅπου στήσεται εἰς εἶδος ἄτομον. Ἡ δὲ διαίρεσις ἔγκειται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἓν ὄντων, ἀλλ' ἔστιν *[20]* ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντὶ φιλία τοῦτο, οὐχ ἡ ἐν τῷδε τῷ παντί· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκότων οὖσα φίλη· ἡ δὲ ἀληθὴς πάντα ἓν εἶναι καὶ μήποτε διακριθῆναι. Διακρίνεσθαι δέ φησι τὸ ἐν τῷδε τῷ οὐρανῷ.

15. Ταύτην οὖν τὴν ζωὴν τὴν πολλὴν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίαν τίς ἰδὼν οὐκ ἐν ταύτῃ εἶναι ἀσπάζεται τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀτιμάσας; Σκότος γὰρ αἱ ἄλλαι αἱ κάτω καὶ σμικραὶ καὶ ἀμυδραὶ καὶ ἀτελεῖς[a] καὶ οὐ καθαραὶ καὶ *[5]* τὰς καθαρὰς μολύνουσαι. Κἂν εἰς αὐτὰς ἴδῃς, οὐκέτι τὰς καθαρὰς οὔτε ὁρᾷς οὔτε ζῇς ἐκείνας τὰς πάσας ὁμοῦ, ἐν αἷς οὐδέν ἐστιν ὅ τι μὴ ζῇ καὶ καθαρῶς ζῇ κακὸν οὐδὲν ἔχον. Τὰ γὰρ κακὰ ἐνταῦθα, ὅτι ἴχνος ζωῆς καὶ νοῦ ἴχνος· ἐκεῖ δὲ τὸ ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθοειδές φησιν, ὅτι *[10]* ἐν τοῖς εἴδεσι τὸ ἀγαθὸν ἔχει. Τὸ μὲν γάρ ἐστιν ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαθός ἐστιν ἐν τῷ θεωρεῖν τὸ ζῆν ἔχων· θεωρεῖ δὲ ἀγαθοειδῆ ὄντα τὰ θεωρούμενα καὶ αὐτά, ἃ ἐκτήσατο, ὅτε ἐθεώρει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν. Ἦλθε δὲ εἰς αὐτὸν οὐχ ὡς ἐκεῖ ἦν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ἔσχεν. Ἀρχὴ γὰρ *[15]* ἐκεῖνος καὶ ἐξ ἐκείνου ἐν τούτῳ καὶ οὗτος ὁ ποιήσας ταῦτα ἐξ ἐκείνου. Οὐ γὰρ ἦν θέμις βλέποντα εἰς ἐκεῖνον

forma di una pianta o quella di un animale? Se questa è semplicemente un'unità e non un'unità *[5]* molteplice, non sarebbe una forma, e ciò che ne deriva sarebbe soltanto materia, poiché la forma, in questo caso, non diventerebbe il «tutto», mentre, una volta entrata nella materia, non permette che nessuna parte di essa rimanga identica a un'altra. Un volto, per esempio, non è una massa uniforme, ma è naso, occhi, ecc.; e il naso, a sua volta, per essere naso, non dev'essere uniforme, ma contenere delle differenze, *[10]* perché, se fosse uniforme, sarebbe soltanto un po' di carne.

Anche nell'Intelligenza c'è l'infinitezza poiché essa è «uno-molti»[431], non certo come una semplice casa, ma come una forma razionale molteplice in se stessa, la quale possiede, nella complessità unitaria dell'Intelligenza, come in un abbozzo, altri abbozzi e altre figurazioni interiori e potenze e pensieri; e *[15]* la suddivisione non avviene in linea retta ma nel profondo, come un animale cosmico che in sé racchiuda altri animali e altre potenze sempre più piccole fino ad arrestarsi alle specie indivisibili.

Eppure questa suddivisione non è in Lei allo stato di confusione, poiché queste cose concorrono all'unità; ed è *[20]* questa l'amicizia[432] che esiste nell'universo, non quella che troviamo nel nostro mondo, poiché questa amicizia ne è soltanto un'immagine, in quanto è unione di parti separate. La vera amicizia consiste nell'unità di tutte le cose, senz'alcuna divisione. E ciò che è in questo cielo – è stato detto[433] – è diviso!

15. *[L'Intelligenza trae dall'Uno la potenza di generare]*

Perciò chi contempli questa Vita molteplice, universale, primordiale e unitaria, come non desidererà abitare in essa, disprezzando ogni altra vita? Le altre vite di quaggiù sono infatti tenebrose e meschine e poiché sono vili ed impure *[5]* imbrattano anche quelle che sono pure.

Se tu volgi ad esse lo sguardo, cesserai di vedere le vite pure e di vivere la loro vita universale, in cui non c'è nulla che non viva in piena purezza e senza alcun male. I mali infatti esistono quaggiù, dove non c'è che una traccia di vita e una traccia di Intelligenza, mentre lassù c'è l'archetipo che, a quanto si dice, «ha la forma del Bene»[434], poiché *[10]* possiede il Bene nelle idee.

Il Bene esiste di per sé, ma l'Intelligenza è buona in quanto fa consistere la sua vita nella contemplazione; essa contempla, ma gli oggetti che contempla hanno anch'essi la forma del Bene e li possiede da quando contempla la natura del Bene[435]. Ma questi giungono a Lei non perché esistano già lassù, bensì in quanto <il Bene> li ha già in sé: Egli è infatti il Principio *[15]* e da Lui scendono nell'Intelligenza e l'Intelligenza è colei che li crea movendo dal Bene, perché non è

μηδὲν νοεῖν οὐδ' αὖ τὰ ἐν ἐκείνῳ· οὐ γὰρ ἂν αὐτὸς ἐγέννα. Δύναμιν οὖν εἰς τὸ γεννᾶν εἶχε παρ' ἐκείνου καὶ τῶν αὐτοῦ πληροῦσθαι γεννημάτων διδόντος ἐκείνου ἃ μὴ *[20]* εἶχεν αὐτός. Ἀλλ' ἐξ ἑνὸς αὐτοῦ πολλὰ τούτῳ· ἣν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν' οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν. Ὅ τι οὖν ἐγέννα, ἀγαθοῦ ἐκ δυνάμεως ἦν καὶ ἀγαθοειδὲς ἦν, καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθοειδῶν, ἀγαθὸν ποικίλον. Διὸ *[25]* καὶ εἴ τις αὐτὸν ἀπεικάζει σφαίρᾳ ζώσῃ ποικίλῃ, εἴτε παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι προσώποις εἴτε ψυχὰς τὰς καθαρὰς πάσας εἰς τὸ αὐτὸ συνδραμούσας φαντάζοιτο οὐκ ἐνδεεῖς, ἀλλὰ πάντα τὰ αὐτῶν ἐχούσας, καὶ νοῦν τὸν πάντα ἐπ' ἄκραις αὐταῖς ἱδρυμένον, ὡς φέγγει *[30]* νοερῷ καταλάμπεσθαι τὸν τόπον – φανταζόμενος μὲν οὕτως ἔξω πως ἄλλος ὢν ὁρῴη ἄλλον· δεῖ δὲ ἑαυτὸν[b] ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θέαν [ἑαυτὸν][c] ποιήσασθαι.

16. Χρὴ δὲ μηδ' ἀεὶ ἐν τῷ πολλῷ τούτῳ καλῷ μένειν, μεταβαίνειν δ' ἔτι πρὸς τὸ ἄνω ἀίξαντα, ἀφέντα καὶ τοῦτο, οὐκ ἐκ τούτου τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ἐξ ἐκείνου, θαυμάσαντα τίς ὁ γεννήσας καὶ ὅπως. Ἕκαστον μὲν οὖν εἶδος, ἕκαστον *[5]* καὶ ἴδιος οἷον τύπος· ἀγαθοειδὲς δὲ ὂν κοινὸν τὸ ἐπιθέον ἐπὶ πᾶσι πάντα ἔχει. Ἔχει μὲν οὖν καὶ τὸ ὂν ἐπὶ πᾶσιν, ἔχει δὲ καὶ τὸ ζῷον ἕκαστον ζωῆς κοινῆς ἐπὶ πᾶσιν ὑπαρχούσης, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλα. Ἀλλὰ καθ' ὅσον ἀγαθὰ καὶ δι' ὅτι ἀγαθά, τί ἂν εἴη; Πρὸς δὴ τὴν τοιαύτην σκέψιν τάχ' ἂν *[10]* εἴη προὔργου ἄρξασθαι ἐντεῦθεν. Ἆρα, ὅτε ἑώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἐνόει ὡς πολλὰ τὸ ἓν ἐκεῖνο καὶ ἓν ὂν αὐτὸς ἐνόει αὐτὸν πολλά, μερίζων αὐτὸν παρ' αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; Ἀλλ' οὔπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως. Ἢ φατέον ὡς οὐδὲ ἑώρα πώποτε, *[15]* ἀλλ' ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρτητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἡ δὴ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορὴς καὶ πλήρης· ἑξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν *[20]* συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μέν, ἵν' ἔχῃ,

permesso che l'Intelligenza, guardando al Bene, non pensi nulla, nemmeno ciò che è nel Bene, poiché così non genererebbe.

Da Lui l'Intelligenza trae la potenza di generare e di restare incinto della sua stessa prole, poiché il Bene offre ciò che Egli stesso *[20]* non possiede. Dall'Uno deriva, per l'Intelligenza, la molteplicità: incapace di contenere la potenza che porta in sé, l'Intelligenza la frantuma e riduce l'unità a molteplicità per poterla sostenere a parte a parte. Così ciò che l'Intelligenza genera deriva dal Bene ed ha la sua forma, e la stessa Intelligenza è buona per questi esseri che hanno la forma del Bene; ed è un Bene molteplice.

Perciò *[25]* potremmo paragonarla a una sfera vivente e varia[436], o potremmo immaginarla come un volto tutto splendente di volti viventi, o come un insieme di anime pure che convergono in un unico essere, non solo prive di qualsiasi difetto, ma anche in possesso di tutto ciò che ad esse appartiene, con l'Intelligenza universale sulla loro vetta, così che *[30]* tutta la regione risplende di luce intelligibile; in questo modo la vedremmo come dall'esterno, come un essere ne vede un altro; è necessario invece che noi stessi diventiamo Intelligenza e facciamo noi stessi «visione».

16. *[Il Bene è luce che irradia sull'Intelligenza e sull'Essere]*

Ma non dobbiamo fermarci neppure a questa molteplice bellezza; dobbiamo, invece, oltrepassarla e, lasciandola, invece, dietro di noi, tendere all'alto; è necessario, partendo non da questo nostro cielo, ma da quello intelligibile, chiederci con stupore chi e come l'abbia generata.

Ciascuna idea è singola *[5]* ed ha la sua caratteristica; avendo la «forma del Bene», essa ha qualcosa di comune che trascorre in tutte: ha perciò l'essere che è in tutte, ma ciascuna possiede anche la Vita, poiché la Vita è comune a tutte, e fors'anche ha qualcosa d'altro. Ma che cosa sarà il principio e la causa per cui sono buone?

Per una tale ricerca *[10]* converrà cominciare da questa domanda: quando l'Intelligenza guarda al Bene, pensa quell'Uno come molteplicità e, benché questo sia Uno, lo pensa forse molteplice e lo frantuma in sé perché è incapace di pensarlo tutt'insieme? L'Intelligenza, quando guarda a Lui, non è ancora intelligenza ma lo guarda in un modo non ancora intellettuale.

Dovremmo piuttosto dire che essa non lo vede ancora veramente, *[15]* ma vive rivolta verso di Lui e si volge a Lui; questo movimento, per opera del movimento che è lassù e intorno a Lui, porta a compimento se stesso e non è più un puro e semplice movimento ma un movimento perfetto e completo; esso diventa, poi, tutti gli esseri e ne ha coscienza in quanto *[20]* ha coscienza di se stesso. Così questo movimento diviene

ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. Διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι. Ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς *[25]* αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὢν αἴτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν – οὔκουν οὔτε ὄψις οὔτε τὰ γινόμενα – οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ αἴτιος *[30]* τούτων καὶ νοεῖσθαι[a] φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων. Πληρούμενος μὲν οὖν ἐγίνετο, πληρωθεὶς δὲ ἦν, καὶ ὁμοῦ ἀπετελέσθη καὶ ἑώρα. Ἀρχὴ δὲ αὐτοῦ ἐκεῖνο τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν· ἑτέρα[b] δὲ ἀρχὴ οἱονεὶ ἔξωθεν ἡ πληροῦσα ἦν, ἀφ᾽ ἧς οἷον ἐτυποῦτο *[35]* πληρούμενος.

17. Ἀλλὰ πῶς ταῦτα ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός, οὐκ ὄντων ἐκεῖ ἐν τῷ πληρώσαντι οὐδ᾽ αὖ ἐν αὐτῷ τῷ πληρουμένῳ; Ὅτε γὰρ μήπω ἐπληροῦτο, οὐκ εἶχεν. Ἢ οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν *[5]* διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος· τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὖσι. Πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι, τὰ δ᾽ ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν· καὶ τὸ πρῶτον δὲ ἐπέκεινα τῶν δευτέρων καὶ τοῦ διδομένου τὸ διδὸν ἐπέκεινα ἦν· κρεῖττον γάρ. Εἴ τι τοίνυν *[10]* ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς. Εἰ οὖν ζωὴ ἐν τούτῳ, ὁ διδοὺς ἔδωκε μὲν ζωήν, καλλίων δὲ καὶ τιμιώτερος ζωῆς. Εἶχεν οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἐδεῖτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἴχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωή. Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν *[15]* βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ᾽ ἐκεῖ ὡρίζετο ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. Εὐθὺς γὰρ πρὸς ἕν τι ἰδοῦσα ὁρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ ὅρον καὶ πέρας καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. Ὁ δὲ ὅρος οὐκ ἔξωθεν, οἷον μεγέθει περιτεθείς, ἀλλ᾽ ἦν πάσης ἐκείνης *[20]* τῆς ζωῆς ὅρος πολλῆς καὶ ἀπείρου οὔσης, ὡς ἂν παρὰ τοιαύτης φύσεως ἐκλαμψάσης. Ζωή τε ἦν οὐ τοῦδε· ὥριστο γὰρ

Intelligenza nella sua pienezza, affinché possegga ciò che deve contemplare e veda insieme gli esseri e la luce, poiché riceve anche la luce da Colui che gli dona gli esseri.

Perciò si dice che Egli è causa non soltanto dell'essenza, ma anche del fatto che essa sia vista. Come il sole, il quale, *[25]* per le cose sensibili, è causa sia dell'esser viste[437], sia del loro divenire, nonché della vista (perciò esso non è né la visione[438] né le cose divenienti), così anche la natura del Bene, essendo causa dell'essenza e dell'Intelligenza ed essendo luce che corrisponde a ciò che lassù è oggetto visto[439] e soggetto che vede, non è né gli esseri né l'Intelligenza, ma è la causa *[30]* per la quale, ad opera della sua luce che si effonde sugli esseri e sull'Intelligenza, è possibile pensare.

Dunque l'Intelligenza «nasce» quando si riempie ed «è» quando è riempita e vede nello stesso tempo in cui raggiunge la perfezione. Il suo principio è Colui che esiste prima che essa sia riempita; un principio diverso, quasi esteriore, è quello che la riempie e dal quale viene riempita e insieme, per così dire, foggiata. *[35]*

17. *[L'Intelligenza è luce che irradia sull'Anima]*

Ma come mai questi esseri sono in Lei e Lei stessa è questi esseri, dal momento che essi non sono lassù né in Colui che riempie, né in colui che sta per essere riempito? L'Intelligenza infatti non li possedeva quando non era ancora riempita.

Non è necessario che uno possegga ciò che dona: in questi casi, l'essere *[5]* che dona dev'essere stimato superiore a ciò che egli dona[440].

Ecco come avviene la nascita degli esseri: prima deve esistere l'essere in atto, e ciò che viene dopo dev'essere in potenza ciò che gli è anteriore; il Primo è al di là degli esseri secondi e colui che dona è al di là di ciò che è donato, poiché è superiore. Perciò, se esiste *[10]* qualche cosa anteriore all'atto, essa è al di là dell'atto e quindi anche della vita. Se dunque in questa Intelligenza c'è vita, Colui che dona ha dato sì la vita, ma è anche più bello e più prezioso della vita. L'Intelligenza ha la vita, ma non ha bisogno di un donatore multiforme; la vita è soltanto una traccia di Lui ma non è la vita di Lui. E questa vita, *[15]* fino a che guarda a Lui, è indeterminata, ma quando guarda lassù, assume un limite, mentre Egli non ha alcun limite. La vita che contempla una cosa unitaria delimita immediatamente, per opera sua, se stessa e acquista in sé limite, determinatezza e forma. La forma è nella cosa formata, ma chi informa è senza forma; il limite non è fissato dal di fuori come a una grandezza ma appartiene interamente a quella *[20]* Vita universale che è molteplice e infinita e, come se la vita irradiasse da una natura corrispondente, è vita anch'esso, ma non vita di un certo essere perché allora sarebbe limitata in quanto vita di un individuo. E tuttavia essa è limitata, e lo è

ἂν ὡς ἀτόμου ἤδη· ἀλλ' ὥριστο μέντοι· ἦν ἄρα ὁρισθεῖσα ὡς ἑνός τινος πολλοῦ – ὥριστο δὴ καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν – διὰ μὲν τὸ πολὺ τῆς ζωῆς πολλὰ ὁρισθεῖσα, [25] διὰ δὲ αὖ τὸν ὅρον ἕν. Τί οὖν τὸ «ἓν ὡρίσθη»; Νοῦς· ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς. Τί δὲ τὸ «πολλά»; Νόες πολλοί. Πάντα οὖν νόες, καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ. Ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων ἆρα ταὐτὸν ἕκαστον περιέχει; Ἀλλ' ἕνα ἂν περιεῖχεν. Εἰ οὖν πολλοί, διαφορὰν [30] δεῖ εἶναι. Πάλιν οὖν πῶς ἕκαστος διαφορὰν ἔσχεν; Ἢ ἐν τῷ καὶ εἷς ὅλως γενέσθαι εἶχε τὴν διαφοράν· οὐ γὰρ ταὐτὸν ὁτουοῦν νοῦ τὸ πᾶν. Ἦν οὖν ἡ μὲν ζωὴ δύναμις πᾶσα, ἡ δὲ ὅρασις ἡ ἐκεῖθεν δύναμις πάντων, ὁ δὲ γενόμενος νοῦς αὐτὰ ἀνεφάνη τὰ πάντα. Ὁ δὲ ἐπικάθηται [35] αὐτοῖς, οὐχ ἵνα ἱδρυθῇ, ἀλλ' ἵνα ἱδρύσῃ εἶδος εἰδῶν τῶν πρώτων ἀνείδεον αὐτό. Καὶ νοῦς δὲ γίνεται πρὸς ψυχὴν οὕτως φῶς εἰς αὐτήν, ὡς ἐκεῖνος εἰς νοῦν· καὶ ὅταν καὶ οὗτος ὁρίσῃ τὴν ψυχήν, λογικὴν ποιεῖ δοὺς αὐτῇ ὧν ἔσχεν ἴχνος. Ἴχνος οὖν καὶ νοῦς ἐκείνου· ἐπεὶ δὲ ὁ νοῦς εἶδος [40] καὶ ἐν ἐκτάσει καὶ πλήθει, ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος· οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ. Εἰ δ' ἦν ἐκεῖνος εἶδος, ὁ νοῦς ἦν ἂν λόγος. Ἔδει δὲ τὸ πρῶτον μὴ πολὺ μηδαμῶς εἶναι· ἀνήρτητο γὰρ ἂν τὸ πολὺ αὐτοῦ εἰς ἕτερον αὖ πρὸ αὐτοῦ.

18. Ἀλλ' ἀγαθοειδῆ κατὰ τί τὰ ἐν τῷ νῷ; Ἆρα ᾗ εἶδος ἕκαστον ἢ ᾗ καλὰ ἢ τί; Εἰ δὴ τὸ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἧκον πᾶν ἴχνος καὶ τύπον ἔχει ἐκείνου ἢ ἀπ' ἐκείνου, ὥσπερ τὸ ἀπὸ πυρὸς ἴχνος πυρὸς καὶ τὸ ἀπὸ γλυκέος [5] γλυκέος ἴχνος, ἥκει δὲ εἰς νοῦν καὶ ζωὴ ἀπ' ἐκείνου – ἐκ γὰρ τῆς παρ' ἐκείνου ἐνεργείας ὑπέστη – καὶ νοῦς δὲ δι' ἐκεῖνον καὶ τὸ τῶν εἰδῶν κάλλος ἐκεῖθεν, πάντα ἂν ἀγαθοειδῆ εἴη καὶ ζωὴ καὶ νοῦς καὶ ἰδέα. Ἀλλὰ τί τὸ κοινόν; Οὐ γὰρ δὴ ἀρκεῖ τὸ ἀπ' ἐκείνου πρὸς τὸ ταὐτόν· ἐν αὐτοῖς [10] γὰρ δεῖ τὸ κοινὸν εἶναι· καὶ γὰρ ἂν γένοιτο ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μὴ ταὐτὸν ἢ καὶ δοθὲν ὡσαύτως ἐν τοῖς δεξομένοις ἄλλο γίνεσθαι·

in quanto appartiene a un'unità molteplice. Ciascun elemento di questa molteplicità ha anch'esso il suo limite e, a causa della vita che è molteplice, è determinato come molteplicità *[25]* ed è insieme determinato come uno a causa di questo limite.

Qual è dunque quest'uno da cui è limitato? L'Intelligenza: infatti ogni vita limitata è Intelligenza. E in che consiste questa molteplicità? Nelle molte intelligenze[441]. Tutte queste cose sono dunque intelligenze: è intelligenza il loro insieme e i singoli sono intelligenze. Ma l'Intelligenza universale, mentre contiene ogni intelligenza, la contiene nella sua singolarità come identica? E allora ne conterrebbe una sola. Ma se le intelligenze sono molte, devono essere anche differenti. *[30]* E allora di nuovo: come ciascuna può presentare una differenza? Essa ha la differenza in quanto diventa anche unità assoluta, poiché l'Intelligenza universale non è affatto identica a una intelligenza qualsiasi.

La vita è dunque potenzialità universale, e la visione che procede da là è potenzialità di tutte le cose, e così l'Intelligenza, nascendo, si mostra come l'insieme di tutti gli esseri. Ma essa troneggia *[35]* su di loro, non per trovarvi un fondamento ma per offrire ad essi un fondamento, mentre contempla la forma di ciò che è primo e che è senza forma[442].

Rispetto all'Anima, poi, l'Intelligenza diventa una luce che si effonde su di essa come l'Uno irradia sull'Intelligenza; e quando questa delimita l'Anima, la rende razionale e le dà una traccia di ciò che possiede. Anche l'Intelligenza è una traccia di Lui; ma poiché l'Intelligenza è forma *[40]* e se ne distingue e si fa molteplice, l'Uno resta senza forma e senza idea: solo così può creare forme. Se Egli fosse forma, l'Intelligenza non sarebbe altro che la sua parola. Ma è necessario che il Primo non sia affatto molteplice: infatti, se fosse molteplice, Egli dipenderebbe da un altro, anteriore, a sua volta, all'Intelligenza.

18. *[La vita è bene in quanto deriva dall'Uno]*

Ma in che senso hanno la forma del Bene gli esseri che sono nell'Intelligenza? Forse perché ciascuno di essi è una forma, o perché è bello, o per altra ragione? Se tutto ciò che deriva dal Bene porta una traccia o un'impronta che appartiene al Bene o, meglio, proviene dal Bene, come ciò che proviene dal fuoco porta una traccia di fuoco e ciò che deriva dal dolce *[5]* una traccia di dolce, da Lui anche la vita deriva all'Intelligenza: essa esiste infatti per l'atto che proviene da Lui; se l'Intelligenza esiste per opera sua e la bellezza delle forme deriva da lassù, tutto allora ha la forma del bene, la vita, l'Intelligenza, l'idea.

Ma qual è l'elemento comune? Poiché non basta che derivino da Lui perché siano identici, *[10]* è necessario che l'elemento comune sia proprio in loro: è possibile infatti che da uno stesso principio nasca qualcosa che non sia identico, o che lo stesso dono diventi diverso in

ἐπεὶ καὶ ἄλλο τὸ εἰς πρώτην ἐνέργειαν, ἄλλο δὲ τὸ τῇ πρώτῃ ἐνεργείᾳ δοθέν, τὸ δ' ἐπὶ τούτοις ἄλλο ἤδη. Ἢ οὐδὲν κωλύει καθ' ἕκαστον μὲν ἀγαθοειδὲς εἶναι, *[15]* μᾶλλον μὴν κατ' ἄλλο. Τί οὖν καθὸ μάλιστα; Ἀλλὰ πρότερον ἐκεῖνο ἀναγκαῖον ἰδεῖν· ἆρά γε ἀγαθὸν ἡ ζωὴ ἡ αὐτὸ[a] τοῦτο ζωὴ ᾗ[b] ψιλὴ θεωρουμένη καὶ ἀπογεγυμνωμένη; Ἢ ἡ ζωὴ ἡ ἀπ' αὐτοῦ,[c] τὸ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἄλλο τι ἡ τοιαύτη. Πάλιν[d] οὖν τί ἡ τοιαύτη ζωή; Ἢ ἀγαθοῦ. Ἀλλ' οὐκ *[20]* αὐτοῦ ἦν, ἀλλὰ ἐξ αὐτοῦ. Ἀλλ' εἰ ἐν τῇ ζωῇ ἐκείνῃ ἐνίοιτο ἐξ ἐκείνου καὶ ἔστιν ἡ ὄντως ζωή, καὶ οὐδὲν ἄτιμον παρ' ἐκείνου λεκτέον εἶναι,[e] καὶ καθὸ ζωή, ἀγαθὸν εἶναι[f], καὶ ἐπὶ νοῦ δὴ τοῦ ἀληθινοῦ ἀνάγκη λέγειν τοῦ πρώτου ἐκείνου, ὅτι ἀγαθόν· καὶ δῆλον ὅτι καὶ εἶδος *[25]* ἕκαστον ἀγαθὸν καὶ ἀγαθοειδές. Ἢ οὖν[g] τι ἔχει ἀγαθόν, εἴτε κοινόν, εἴτε μᾶλλον ἄλλο, εἴτε τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ τῷ ἐφεξῆς καὶ δευτέρως. Ἐπεὶ γὰρ εἰλήφαμεν ἕκαστον ὡς ἔχον ἤδη ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἀγαθόν τι καὶ διὰ τοῦτο ἦν ἀγαθόν – καὶ γὰρ ἡ ζωὴ ἦν ἀγαθὸν οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὅτι *[30]* ἐλέγετο ἀληθινὴ καὶ ὅτι παρ' ἐκείνου, καὶ νοῦς ὁ ὄντως – δεῖ τι τοῦ αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς ὁρᾶσθαι. Διαφόρων γὰρ ὄντων, ὅταν τὸ αὐτὸ αὐτῶν κατηγορῆται, κωλύει μὲν οὐδὲν ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τοῦτο ἐνυπάρχειν, ὅμως δ' ἔστι λαβεῖν αὐτὸ χωρὶς τῷ λόγῳ, οἷον καὶ τὸ ζῷον ἐπ' ἀνθρώπου καὶ ἵππου, *[35]* καὶ τὸ θερμὸν ἐπὶ ὕδατος καὶ πυρός, τὸ μὲν ὡς γένος, τὸ δ' ὡς τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ δευτέρως· ἢ ὁμωνύμως ἂν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον λέγοιτο ἀγαθόν. Ἆρ' οὖν ἐνυπάρχει τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τὸ ἀγαθόν; Ἢ ὅλον ἕκαστον ἀγαθόν ἐστιν, οὐ καθ' ἓν τὸ ἀγαθόν. Πῶς οὖν; ἢ ὡς μέρη; Ἀλλὰ ἀμερὲς *[40]* τὸ ἀγαθόν. Ἢ ἓν μὲν αὐτό, οὑτωσὶ δὲ τόδε, οὑτωσὶ δὲ τόδε. Καὶ γὰρ ἡ ἐνέργεια ἡ πρώτη ἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ ὁρισθὲν ἀγαθὸν καὶ τὸ συνάμφω· καὶ τὸ μὲν ὅτι γενόμενον ὑπ' αὐτοῦ, τὸ δ' ὅτι κόσμος ἀπ' αὐτοῦ, τὸ δ' ὅτι συνάμφω. Ἀπ' αὐτοῦ οὖν, καὶ οὐδὲν ταὐτόν, οἷον εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ *[45]* φωνὴ καὶ βάδισις καὶ ἄλλο τι, πάντα κατορθούμενα. Ἢ ἐνταῦθα, ὅτι τάξις καὶ ῥυθμός· ἐκεῖ δὲ τί; Ἀλλ' εἴποι τις ἄν, ὡς ἐνταῦθα ὅλον εἰς τὸ καλῶς ἔξωθεν διαφόρων ὄντων τῶν περὶ ἃ ἡ τάξις, ἐκεῖ δὲ καὶ

coloro che lo ricevono. Ora, una cosa che si rivolge all'atto primo è diversa da quella che viene donata per opera dell'atto primo e ancor più diversa è quella che segue a quelle.

Nulla impedisce che ciascuna di esse abbia la forma del Bene, *[15]* ma in misura diversa. Quale dunque la possiede di più? È però necessario farsi anzitutto questa domanda: la Vita è un bene in quanto venga considerata in se stessa, nella sua semplicità? No, soltanto la vita che deriva da Lui. Ma la vita che deriva da Lui che altro è se non la vita di questa specie? Ripetiamo: che cos'è la vita di questa specie? La vita del Bene. No, *[20]* non è la vita del Bene, ma quella che viene da Lui.

Se questa vita deve provenire da Lui ed è vita in senso assoluto, se da Lui non deriva nulla di ignobile, allora bisogna dire che tutto è bene in quanto è vita, e che è necessario dire altrettanto dell'Intelligenza, di quella vera e prima Intelligenza che è buona; ed è evidente che anche ogni idea *[25]* è buona e ha la forma del Bene, cioè possiede un certo bene, sia esso comune o differente per ognuna, sia un bene di primo grado o un bene di secondo grado per quella che vien dopo. Poiché abbiamo capito che ogni idea porta già nella sua essenza qualcosa di buono e che proprio per questo è buona (anche la vita non è un bene in sé e per sé semplicemente, ma solo perché *[30]* viene riconosciuta come vita vera e perché deriva da Lui; e lo stesso si dica dell'Intelligenza vera), allora bisogna vedere in loro qualcosa di identico. E poiché esistono cose diverse, qualora si predichi di esse l'«identico», nulla impedisce che questo si trovi nella loro essenza; e tuttavia si può sempre coglierlo separatamente col pensiero: come, ad esempio, l'«animale» nell'uomo e nel cavallo *[35]* e il «caldo» nell'acqua e nel fuoco; l'uno come genere, l'altro come cosa primaria nel fuoco, come secondaria nell'acqua. Altrimenti, ciascuno sarebbe caldo, oppure ogni cosa sarebbe detta buona solo per omonimia.

Il Bene è dunque inerente all'essenza delle cose? Ogni cosa è buona nella sua interezza, ma il Bene non è tale in una sola maniera. Come dunque? Come se le idee fossero sue parti. Ma il Bene è indivisibile. *[40]* Esso è sì unitario, ma un essere determinato lo riceve in un certo modo. L'atto primo infatti è un bene, ciò che lo limita è un bene ed è un bene anche il loro insieme; e cioè, il primo è un bene perché deriva da Lui, il secondo è un ordinamento che procede da Lui, il terzo è un bene perché è il loro insieme. Da Lui, dunque, deriva tutto, e nulla è identico: così, da una stessa persona derivano *[45]* la voce, il passo e ogni altra azione, e ogni cosa compie la sua funzione.

Per quaggiù questo discorso va bene, poiché qui c'è ordine e ritmo. Ma lassù a che serve? Potremmo dire che quaggiù l'esser bello viene dal di fuori, poiché gli elementi in cui l'ordine consiste sono differenti; lassù, invece, le idee sono buone di per sé.

αὐτά. Ἀλλὰ διὰ τί καὶ αὐτά; Οὐ γὰρ ὅτι ἀπ' ἐκείνου δεῖ πιστεύοντας ἀφεῖναι· δεῖ μὲν γὰρ *[50]* συγχωρεῖν ἀπ' ἐκείνου ὄντα εἶναι τίμια, ἀλλὰ ποθεῖ ὁ λόγος λαβεῖν, κατὰ τί τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν.

19. Ἆρ' οὖν τῇ ἐφέσει καὶ τῇ ψυχῇ ἐπιτρέψομεν τὴν κρίσιν καὶ τῷ ταύτης πάθει πιστεύσαντες τὸ ταύτῃ ἐφετὸν ἀγαθὸν φήσομεν, διότι δὲ ἐφίεται οὐ ζητήσομεν; Καὶ τί μὲν ἕκαστον, περὶ τούτου ἀποδείξεις κομιοῦμεν, τὸ δ' *[5]* ἀγαθὸν τῇ ἐφέσει δώσομεν; Ἀλλὰ πολλὰ ἄτοπα ἡμῖν φαίνεται. Πρῶτον μέν, ὅτι καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν τι τῶν περί. Ἔπειτα, ὅτι πολλὰ τὰ ἐφιέμενα καὶ ἄλλα ἄλλων· πῶς οὖν κρινοῦμεν τῷ ἐφιεμένῳ, εἰ βέλτιον; Ἀλλ' ἴσως οὐδὲ τὸ βέλτιον γνωσόμεθα τὸ ἀγαθὸν ἀγνοοῦντες. Ἀλλὰ ἆρα τὸ *[10]* ἀγαθὸν ὁριούμεθα κατὰ τὴν ἑκάστου ἀρετήν; Ἀλλ' οὕτως εἰς εἶδος καὶ λόγον ἀνάξομεν, ὀρθῶς μὲν πορευόμενοι. Ἀλλὰ ἐλθόντες ἐκεῖ τί ἐροῦμεν αὐτὰ ταῦτα ζητοῦντες πῶς ἀγαθά; Ἐν μὲν γὰρ τοῖς χείροσιν, ὡς ἔοικε, γιγνώσκοιμεν ἂν τὴν φύσιν τὴν τοιαύτην καίτοι οὐκ ἔχουσαν εἰλικρινῶς, *[15]* ἐπειδὴ οὐ πρώτως, τῇ πρὸς τὰ χείρω παραθέσει, ὅπου δὲ μηδέν ἐστι κακόν, αὐτὰ δ' ἐφ' ἑαυτῶν ἐστι τὰ ἀμείνω, ἀπορήσομεν. Ἆρ' οὖν, ἐπειδὴ ‹ὁ› λόγος τὸ διότι ζητεῖ, ταῦτα δὲ ἀγαθὰ παρ' αὐτῶν, διὰ τοῦτο ἀπορεῖ τοῦ «διότι» τὸ «ὅτι» ὄντος; Ἐπεὶ κἂν ἄλλο φῶμεν αἴτιον, τὸν θεόν, λόγου *[20]* μὴ φθάνοντος ἐκεῖ ὁμοίως ἡ ἀπορία. Οὐ μὴν ἀποστατέον, εἴ πῃ κατ' ἄλλην ὁδὸν πορευομένοις τι φανείη.

20. Ἐπειδὴ τοίνυν ἀπιστοῦμεν ἐν τῷ παρόντι ταῖς ὀρέξεσι πρὸς τὰς τοῦ τί ἐστιν ἢ ποῖόν ἐστι θέσεις, ἆρα χρὴ πρὸς τὰς κρίσεις ἰέναι καὶ τὰς τῶν πραγμάτων ἐναντιώσεις, οἷον τάξιν ἀταξίαν, σύμμετρον ἀσύμμετρον, *[5]* ὑγείαν νόσον, εἶδος ἀμορφίαν, οὐσίαν φθοράν, ὅλως συστασίαν ἀφάνισιν; Τούτων γὰρ τὰ πρῶτα καθ' ἑκάστην συζυγίαν τίς ἂν ἀμφισβητήσειε μὴ οὐκ ἐν ἀγαθοῦ εἴδει εἶναι; Εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτῶν ἀνάγκη ἐν ἀγαθοῦ μοίρᾳ τίθεσθαι. Καὶ ἀρετὴ δὴ καὶ νοῦς καὶ ζωὴ καὶ ψυχή, ἥ γε *[10]* ἔμφρων, ἐν ἀγαθοῦ εἴδει· καὶ ὧν ἐφίεται τοίνυν ἔμφρων ζωή. Τί οὖν οὐ στησόμεθα, φήσει τις, εἰς νοῦν καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν

Ma perché sono buone di per sé? Non è sufficiente credere che le idee vengano da Lui per risolvere la questione. *[50]* Che gli esseri provenienti da Lui siano preziosi bisogna certo ammetterlo; ma il ragionamento desidera sapere in che cosa consista il loro bene.

19. *[Perché ogni cosa tende al Bene?]*

Abbandoneremo perciò al desiderio dell'anima questo giudizio e, confidando nel suo sentimento, chiameremo Bene ciò che per essa è desiderabile ma non cercheremo perché essa lo desideri? E mentre sull'essenza di ogni essere noi apportiamo le nostre dimostrazioni, *[5]* abbandoneremo al desiderio quella del Bene? Ma così salterebbero fuori molte assurdità. Anzitutto, anche il Bene è una di quelle cose che vanno dimostrate. E poi, le cose desiderate sono molte, e chi desidera l'una e chi l'altra. E come potremmo giudicare se una cosa è migliore guardando al soggetto che la desidera? Certamente noi non sapremo che cosa è il meglio se ignoriamo ciò che è il bene. *[10]*

Definiremo il bene di ciascun essere mediante il suo valore? Ma, in questo modo, pur procedendo sulla via giusta, giungeremo a un'idea e a una definizione, ma, arrivati qui, cosa diremo quando cercheremo come queste idee siano buone in se stesse?

Nelle cose inferiori, a quanto pare, noi riconosciamo una natura come il Bene, *[15]* benché non allo stato puro; lassù invece noi non la conosciamo subito confrontandola con ciò che è inferiore; ma dove non c'è nulla di male e le idee in se stesse sono le cose migliori, noi rimarremo perplessi. E noi restiamo perplessi forse perché il nostro pensiero cerca il «perché», mentre, essendo le cose di lassù buone per se stesse, il «perché» fa tutt'uno col «che»?

Anche se affermiamo che la causa dell'esser buono sia diversa dall'esser buono, dal momento che il nostro ragionamento *[20]* non giunge fino lassù, noi rimaniamo tuttora perplessi. Noi però non dobbiamo desistere; vediamo invece se, camminando per un'altra strada, ci appaia un po' di luce.

20. *[Gli esseri tendono all'Intelligenza in quanto porta al Bene]*

Poiché, dunque, non abbiamo fede, per ora, nei desideri per precisare che cosa siano l'essenza e la qualità, dobbiamo ricorrere ai giudizi e alle opposizioni fra le cose, come ordine-disordine, simmetria-asimmetria, *[5]* salute-malattia, forma-deformità, esistenza-distruzione e, in generale, consistenza-annullamento[443]? Chi potrebbe dubitare che il primo termine di ogni coppia non rientri nell'idea del Bene? Se è così, è necessario porre dalla parte del bene anche le loro cause produttrici[444]. La virtù, l'intelligenza, la vita e l'anima, *[10]* almeno quella intelligente, rientrano senza dubbio nell'idea del Bene, come tutto ciò che l'anima

θησόμεθα; Καὶ γὰρ ψυχὴ καὶ ζωὴ νοῦ ἴχνη, καὶ τούτου ἐφίεται ψυχή. Καὶ κρίνει τοίνυν καὶ ἐφίεται νοῦ, κρίνουσα μὲν δικαιοσύνην ἀντ' ἀδικίας ἄμεινον καὶ ἕκαστον *[15]* εἶδος ἀρετῆς πρὸ κακίας εἴδους, καὶ τῶν αὐτῶν ἡ προτίμησις, ὧν καὶ ἡ αἵρεσις. Ἀλλ' εἰ μὲν νοῦ μόνον ἐφίεται, τάχα ἂν πλείονος ἐδέησε λόγου δεικνύντων, ὡς οὐ τὸ ἔσχατον ὁ νοῦς καὶ νοῦ μὲν οὐ πάντα, ἀγαθοῦ δὲ πάντα. Καὶ τῶν μὲν μὴ ἐχόντων νοῦν οὐ πάντα νοῦν κτήσασθαι ζητεῖ, *[20]* τὰ δ' ἔχοντα νοῦν οὐχ ἵσταται ἤδη, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ, καὶ νοῦν μὲν ἐκ λογισμοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ πρὸ τοῦ λόγου. Εἰ δὲ καὶ ζωῆς ἐφίεται καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν, οὐχ ᾗ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἐφετόν, ἀλλ' ᾗ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν· ἐπεὶ καὶ ἡ ζωὴ οὕτως.

21. Τί οὖν ἓν ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ποιεῖ ἀγαθὸν ἕκαστον; Ὧδε τοίνυν τετολμήσθω· εἶναι μὲν τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἀγαθοειδῆ, ἔφεσιν δὲ εἶναι καὶ τούτων, καθόσον ἀγαθοειδῆ· ἀγαθοειδῆ δὲ λέγω τῷ τὴν μὲν τἀγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ τἀγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη ὁρισθεῖσαν ἐνέργειαν. Εἶναι δ' αὐτὰ μεστὰ μὲν ἀγλαΐας καὶ διώκεσθαι ὑπὸ ψυχῆς, ὡς ἐκεῖθεν καὶ πρὸς ἐκεῖνα αὖ· ὡς τοίνυν οἰκεῖα, ἀλλ' οὐχὶ ἀγαθά· ἀγαθοειδῆ δὲ ὄντα οὐδὲ ταύτῃ ἀπόβλητα εἶναι. Τὸ γὰρ οἰκεῖον, εἰ μὴ ἀγαθὸν εἴη, *[10]* οἰκεῖον μέν ἐστι, φεύγει δέ τις αὐτό· ἐπεὶ καὶ ἄλλα πόρρω ὄντα καὶ κάτω κινήσειεν ἄν. Γίνεται δὲ πρὸς αὐτὰ ἔρως ὁ σύντονος οὐχ ὅταν ᾗ ἅπερ ἐστίν, ἀλλ' ὅταν ἐκεῖθεν ἤδη ὄντα ἅπερ ἐστὶν ἄλλο προσλάβῃ. Οἷον γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων φωτὸς ἐμμεμιγμένου ὅμως δεῖ φωτὸς ἄλλου, ἵνα καὶ φανείη *[15]* τὸ ἐν αὐτοῖς χρῶμα τὸ φῶς, οὕτω τοι δεῖ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ καίπερ πολὺ φῶς ἐχόντων φωτὸς κρείττονος ἄλλου, ἵνα κἀκεῖνα καὶ ὑπ' αὐτῶν καὶ ὑπ' ἄλλου ὀφθῇ.

22. Ὅταν οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται

intelligente desidera. Perché – dirà qualcuno – non ci fermeremo all'Intelligenza e vedremo in essa il Bene? Anima e vita sono infatti tracce dell'Intelligenza e a questa l'anima tende. Essa dunque tende all'Intelligenza e giudica: giudica che la giustizia è migliore dell'ingiustizia e che ogni *[15]* specie di virtù è migliore della specie corrispondente di vizio, e che le cose che il giudizio preferisce sono quelle che anche la volontà sceglie.

Se l'anima aspirasse soltanto all'Intelligenza, sarebbe necessaria una più ampia discussione per dimostrare che l'Intelligenza non è la cosa suprema e che a Lei non tutti aspirano, mentre al Bene tendono tutti[445]; non tutti gli esseri che non hanno Intelligenza cercano di possederla, *[20]* ma quelli che la posseggono non si fermano ad essa ma cercano anche il Bene: essi aspirano all'Intelligenza mediante il ragionamento, ma il Bene lo cercano, invece, ancora prima di pensare[446].

E poiché l'anima aspira alla vita, all'esistenza e all'azione perenne, l'Intelligenza è oggetto del suo desiderio, ma non in quanto è Intelligenza, bensì in quanto è bene e deriva dal Bene e conduce al Bene. Ed è così anche della vita.

21. *[L'Intelligenza e la Vita hanno la forma del Bene]*

Qual è dunque quell'elemento unico che è in tutte queste cose e le rende singolarmente buone? Abbiamo il coraggio di dirlo: l'Intelligenza e la sua Vita intelligibile hanno la forma del Bene, e se ne ha il desiderio in quanto hanno la forma del Bene: dico che hanno la forma del Bene, poiché la vita è l'atto del Bene, *[5]* o meglio, è l'atto che deriva dal Bene e l'Intelligenza è l'atto già circoscritto dentro i suoi limiti. L'Intelligenza e la Vita sono pieni di splendore e sono ricercati dall'anima perché l'anima deriva da esse e ad esse tende come a cose sue proprie e non come a beni; ma poiché <queste> hanno la forma del Bene, non sono, anche per questo, da disprezzarsi. Infatti, ciò che è proprio, se non è un bene, *[10]* rimane sì proprio, ma ognuno lo rifugge, poiché altre cose che sono lontane e inferiori suscitano il desiderio. E se sorge per quegli esseri un amore appassionato, non è quando essi si presentano come sono, ma quando si aggiunge ad essi, di lassù, qualcosa d'altro oltre a quello che sono. Come nei corpi, ai quali è mescolata la luce, è necessaria tuttavia un'altra luce affinché *[15]* la luce che è in essi diventi visibile, così anche negli esseri intelligibili, benché ricchi di tanta luce, è necessaria un'altra luce ancor più potente perché possano essere visti da se stessi e dagli altri.

22. *[La vita è desiderabile perché ha la forma del Bene]*

Quando qualcuno vede questa luce, è attratto verso gli esseri

ἐπ' αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ' αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται, ὥσπερ κἀπὶ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρως, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου *[5]* κάλλους ἐπ' αὐτοῖς. Ἔστι γὰρ ἕκαστον ὅ ἐστιν ἐφ' αὑτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. Καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὑτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρων πίμπλαται καὶ *[10]* ἔρως γίνεται. Πρὸ τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργόν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστι πρὸς αὐτὸν νωθής. Ἐπειδὰν δὲ ἥκῃ εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία *[15]* ἐκεῖθεν, ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὅμως πρὸς ἄλλο οἷον τῇ μνήμῃ μεῖζον κουφίζεται. Καὶ ἕως τί ἐστιν ἀνωτέρω τοῦ παρόντος, αἴρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. Καὶ νοῦ μὲν ὑπεραίρει, οὐ *[20]* δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδέν ἐστι τὸ ὑπερκείμενον. Ἐὰν δὲ μένῃ ἐν νῷ, καλὰ μὲν καὶ σεμνὰ θεᾶται, οὔπω μὴν ὃ ζητεῖ πάντῃ ἔχει. Οἷον γὰρ προσώπῳ πελάζει καλῷ μέν, οὔπω δὲ ὄψιν κινεῖν δυναμένῳ, ᾧ μὴ ἐμπρέπει χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει. Διὸ καὶ ἐνταῦθα *[25]* φατέον μᾶλλον τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον ἢ τὴν συμμετρίαν εἶναι καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἐράσμιον. Διὰ τί γὰρ ἐπὶ μὲν ζῶντος προσώπου μᾶλλον τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ, ἴχνος δ' ἐπὶ τεθνηκότος καὶ μήπω τοῦ προσώπου ταῖς σαρξὶ καὶ ταῖς συμμετρίαις μεμαρασμένου; Καὶ τῶν *[30]* ἀγαλμάτων δὲ τὰ ζωτικώτερα καλλίω, κἂν συμμετρότερα τὰ ἕτερα ᾖ; Καὶ αἰσχίων ζῶν καλλίων τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ; Ἢ ὅτι τοδὶ ἐφετὸν μᾶλλον· τοῦτο δ' ὅτι ψυχὴν ἔχει· τοῦτο δ' ὅτι ἀγαθοειδέστερον· τοῦτο δ' ὅτι ἀγαθοῦ ἀμηγέπῃ φωτὶ κέχρωσται καὶ χρωσθεῖσα ἐγήγερται καὶ ἀνακεκούφισται *[35]* καὶ ἀνακουφίζει ὃ ἔχει, καὶ ὡς οἷόν τε αὐτῷ ἀγαθοποιεῖ αὐτὸ καὶ ἐγείρει.

23. Ἐκεῖ δή, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῷ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ, οὔτοι[a] δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἕλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιτο. Εἰ γὰρ ἔκ *[5]* του τὰ πάντα,

intelligibili e, mentre la luce si espande su di loro, egli la accoglie e se ne rallegra: anche per i corpi di quaggiù, l'amore non sorge per la loro materia, ma per la bellezza che traspare *[5]* in essi.

Ogni essere intelligibile è ciò che è in se stesso, ma diventa desiderabile quando il Bene lo colora di se stesso, donando grazie agli esseri intelligibili e impulsi d'amore a coloro che desiderano. L'anima allora accoglie in sé l'influsso[447] di lassù, si agita come una baccante e, pervasa da acuti desideri, si fa tutta *[10]* amore; prima, però, essa non si sente attratta nemmeno dall'Intelligenza, per quanto sia bella. La sua bellezza, infatti, è inerte prima di accogliere la luce del Bene; e l'anima, da per sé, cade riversa[448] e se ne sta svogliata verso ogni cosa e, benché l'Intelligenza sia presente, è indolente verso di lei.

Ma quando su di lei scende il calore *[15]* di lassù, essa riprende le sue forze e si ridesta e mette veramente le ali e, pur essendo stordita per la presenza dell'oggetto bramato, s'innalza verso qualcosa di più grande per opera della reminiscenza. E sino a quando ci sia un oggetto più alto di quello presente, essa s'innalza, portata naturalmente da Colui che le offerse l'amore. Essa s'innalza al di sopra dell'Intelligenza, *[20]* ma non può proseguire la sua corsa al di là del Bene, poiché al di là del Bene non c'è nulla.

Se però l'anima si arresta all'Intelligenza, essa contempla sì cose belle e sante, ma non possiede ancora pienamente ciò che cerca: è come quando ci si avvicina a un viso che è sì bello ma incapace di commuovere lo sguardo, perché non brilla su di esso la grazia della bellezza. *[25]* Si deve riconoscere che anche quaggiù la bellezza non consiste tanto nella simmetria quanto invece nello splendore che brilla nella simmetria; ed è questo che ci affascina. Perché infatti il raggio della bellezza splende di più in un volto vivente, mentre in un volto morto, prima che la sua carne e le sue proporzioni si disfacciano, ne rimane solo una traccia? *[30]* Perché fra le statue sono più belle quelle che hanno più vita, anche se le altre sono più proporzionate; e un uomo brutto ma vivo è più bello di una statua bella? È perché egli è più desiderabile, ed è più desiderabile perché ha un'anima, cioè perché possiede maggiormente la forma del Bene e riceve i suoi colori dalla luce del Bene; l'anima, con tali colori, si risveglia e si fa più leggera *[35]* e rende più leggero il corpo che possiede, al quale donandosi dona tutto il bene e la vitalità di cui esso è capace.

23. *[Dal Bene procedono l'Intelligenza e le anime]*

Colui, che l'anima persegue e che dona luce all'Intelligenza, Colui che commuove con la sua stessa traccia, non dobbiamo meravigliarci se abbia tanta potenza e attiri verso di sé e ci avverta di ogni traviamento, affinché ci si possa riposare in Lui. Poiché *[5]* tutte le cose derivano da

οὐδέν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ, ἐλάττω δὲ πάντα. Τὸ δὴ ἄριστον τῶν ὄντων πῶς οὐ τὸ ἀγαθόν ἐστι; Καὶ μὴν εἰ δεῖ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν αὐταρκεστάτην τε εἶναι αὐτῇ καὶ ἀνενδεᾶ ἄλλου ὁτουοῦν παντός, τίνα ἂν ἄλλην ἢ ταύτην οὖσαν εὕροι τις, ἣ πρὸ τῶν ἄλλων ἦν [10] ὅπερ ἦν, ὅτε μηδὲ κακία πω ἦν; Εἰ δὲ τὰ κακὰ ὕστερον ἐν τοῖς μηδὲ καθ' ἓν τούτου μετειληφόσι καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις καὶ οὐδὲν ἐπέκεινα τῶν κακῶν πρὸς τὸ χεῖρον, ἐναντίως ἂν ἔχοι τὰ κακὰ πρὸς αὐτὸ οὐδὲν ἔχοντα μέσον πρὸς ἐναντίωσιν. Τὸ ἄρα ἀγαθὸν τοῦτο ἂν εἴη· ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ὅλως [15] ἀγαθόν, ἤ, εἰ ἀνάγκη εἶναι, τοῦτο ἂν καὶ οὐκ ἄλλο εἴη. Εἰ δέ τις λέγοι μὴ εἶναι, οὐδὲ κακὸν ἂν εἴη· ἀδιάφορα ἄρα πρὸς αἵρεσιν τῇ φύσει· τοῦτο δ' ἀδύνατον. Ἃ δ' ἄλλα λέγουσιν ἀγαθά, εἰς τοῦτο, αὐτὸ δὲ εἰς οὐδέν. Τί οὖν ποιεῖ τοιοῦτον ὄν; Ἢ ἐποίησε νοῦν, ἐποίησε ζωήν, ψυχὰς ἐκ [20] τούτου καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα λόγου ἢ νοῦ ἢ ζωῆς μετέχει. Ὃ δὴ τούτων πηγὴ καὶ ἀρχή, τίς ἂν εἴποι, ὅπως ἀγαθὸν καὶ ὅσον; Ἀλλὰ τί νῦν ποιεῖ; Ἢ καὶ νῦν σῴζει ἐκεῖνα καὶ νοεῖν ποιεῖ τὰ νοοῦντα καὶ ζῆν τὰ ζῶντα, ἐμπνέον νοῦν, ἐμπνέον ζωήν, εἰ δέ τι μὴ δύναται ζῆν, εἶναι.

24. Ἡμᾶς δὲ τί ποιεῖ; Ἢ πάλιν περὶ τοῦ φωτὸς λέγωμεν τί τὸ φῶς, ᾧ καταλάμπεται μὲν νοῦς, μεταλαμβάνει δὲ αὐτοῦ ψυχή. Ἢ τοῦτο νῦν εἰς ὕστερον ἀφέντες εἰκότως ἐκεῖνα πρότερον ἀπορήσωμεν. Ἆρά γε τὸ ἀγαθόν, ὅτι ἐστὶν [5] ἄλλῳ ἐφετόν, ἔστι καὶ λέγεται ἀγαθόν, καί τινι μὲν ὂν ἐφετόν τινι ἀγαθόν, πᾶσι δὲ ὂν τοῦτο λέγομεν εἶναι τὸ ἀγαθόν; Ἢ μαρτύριον μὲν ἄν τις τοῦτο ποιήσαιτο τοῦ εἶναι ἀγαθόν, δεῖ δέ γε φύσιν αὐτὸ τὸ ἐφετὸν ἔχειν τοιαύτην, ὡς δικαίως ἂν τυχεῖν τῆς τοιαύτης προσηγορίας. [10] Καὶ πότερα τῷ τι δέχεσθαι τὰ ἐφιέμενα ἐφίεται ἢ τῷ χαίρειν αὐτῷ; Καὶ εἰ μέν τι δέχεται, τί τοῦτο; Εἰ δὲ τῷ χαίρειν, διὰ τί τούτῳ, ἀλλὰ μὴ ἄλλῳ τινί; Ἐν ᾧ δὴ καὶ πότερα τῷ οἰκείῳ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἄλλῳ τινί. Καὶ δὴ καὶ πότερα τὸ ἀγαθὸν ὅλως ἄλλου ἐστίν, ἢ καὶ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν ἀγαθόν [15] ἐστιν· ἢ ὃ ἂν ᾖ ἀγαθόν, αὐτῷ

Lui, nulla è più potente di Lui, tutto gli è inferiore. E come il migliore di tutti gli esseri non sarebbe il Bene?

Se dunque la natura del Bene non può non essere assolutamente sufficiente a se stessa e non aver affatto bisogno di altra cosa[449], quale altra natura potremmo trovare al di fuori di questa? Essa era già ciò che è, prima delle altre cose, *[10]* quando il male ancora non c'era. Ma se il male appare più tardi nelle cose che non partecipano in nessun modo del Bene e perciò sono al confine ultimo dell'essere, se nulla esiste al di là dei mali che procedono verso il peggio, il male allora è il contrario del Bene e non esiste alcun intermediario fra i due opposti.

Il Bene dunque è questo opposto, poiché o il Bene non esiste affatto, *[15]* oppure, se è necessario che esista, Egli è questo e soltanto questo. Se qualcuno dirà che il Bene non esiste, non esisterà nemmeno il male, e perciò qualsiasi cosa sarebbe indifferente per la nostra scelta; ma questo è impossibile! Le cose che chiamiamo beni risalgono a Lui, ma il Bene non risale a nulla.

Ma che cosa crea un tale principio? Egli crea l'Intelligenza, crea la Vita e, dall'intimo dell'Intelligenza, le anime *[20]* e tutte le altre cose che partecipano della ragione, dell'Intelligenza e della Vita. Ma chi potrà dire come e quanto sia buono Colui che è fonte e principio[450] di tutte le cose?

Ma che cosa crea ora? Anche ora Egli conserva gli esseri e fa sì che i pensanti pensino e i viventi vivano soffiando in essi Intelligenza, soffiando in essi Vita, e fa sì che le cose che non sono capaci di vita esistano soltanto.

24. *[Perché il Bene è bene?]*

E come opera per noi? Adoperando ancora l'immagine della luce, diremo che cosa sia questa luce, dalla quale l'Intelligenza è illuminata e di cui l'anima partecipa? No, ma rimanderemo questo a più tardi[451] e tratteremo per ora il seguente problema: il Bene è bene e *[5]* vien detto Bene perché è oggetto di desiderio per un altro essere particolare ed è bene per lui soltanto perché è oggetto di desiderio, oppure lo chiamiamo Bene soltanto se è oggetto di desiderio per tutti? Si potrebbe trovare in ciò solo una prova che esiste un bene, oppure è necessario che l'oggetto del desiderio abbia una tale natura da giustificare un nome simile? *[10]*

Gli esseri che desiderano il Bene lo desiderano perché ne ricevono qualcosa, o perché lo godono? Se ricevono qualcosa, che cos'è questo qualcosa? Se invece ne godono, perché godono di Lui e non di qualcosa d'altro? E a questo punto dobbiamo anche chiederci se il Bene sia Bene per ciò che gli è proprio o per qualcosa d'altro; e, inoltre, se il Bene, in genere, appartenga ad altri, o se sia Bene solo per se stesso. *[15]*

μὲν οὐκ ἔστιν, ἄλλου δὲ ἐξ ἀνάγκης; Καὶ τίνι φύσει ἀγαθόν ἐστιν; Ἔστι δέ τις φύσις, ᾗ μηδὲν ἀγαθόν ἐστι; Κἀκεῖνο δὲ οὐκ ἀφετέον, ὃ τάχ' ἄν τις δυσχεραντικὸς ἀνὴρ εἴποι, ὡς «ὑμεῖς, ὦ οὗτοι, τί δὴ ἀποσεμνύνετε τοῖς ὀνόμασιν ἄνω καὶ κάτω ζωὴν ἀγαθὸν [20] λέγοντες καὶ νοῦν ἀγαθὸν λέγοντες καί τι ἐπέκεινα τούτων; Τί γὰρ ἂν καὶ ὁ νοῦς ἀγαθὸν εἴη; Ἢ τί ὁ νοῶν τὰ εἴδη αὐτὰ ἀγαθὸν ἔχοι αὐτὸ ἕκαστον θεωρῶν; Ἠπατημένος μὲν γὰρ ἂν καὶ ἡδόμενος ἐπὶ τούτοις τάχα ἂν ἀγαθὸν λέγοι καὶ τὴν ζωὴν ἡδεῖαν οὖσαν· στὰς δ' ἐν τῷ ἀνήδονος εἶναι [25] διὰ τί ἂν φήσειεν ἀγαθά; Ἢ τὸ αὐτὸν εἶναι; Τί γὰρ ἂν ἐκ τοῦ εἶναι καρπώσαιτο; Ἢ τί ἂν διαφέροι ἐν τῷ εἶναι ἢ ὅλως μὴ εἶναι, εἰ μή τις τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίαν αἰτίαν τούτων θεῖτο; Ὥστε διὰ ταύτην τὴν ἀπάτην φυσικὴν οὖσαν καὶ τὸν φόβον τῆς φθορᾶς τὴν τῶν ἀγαθῶν νομισθῆναι [30] θέσιν.»

25. Ὁ μὲν οὖν Πλάτων ἡδονὴν τῷ τέλει μιγνὺς καὶ τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἁπλοῦν οὐδὲ ἐν νῷ μόνῳ τιθέμενος, ὡς ἐν τῷ Φιλήβῳ γέγραπται, τάχα ἂν αἰσθόμενος ταύτης τῆς ἀπορίας οὔτε παντάπασιν ἐπὶ τὸ ἡδὺ τίθεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἐτράπετο, [5] ὀρθῶς ποιῶν, οὔτε τὸν νοῦν ἀνήδονον ὄντα ᾠήθη δεῖν θέσθαι ἀγαθὸν τὸ κινοῦν ἐν αὐτῷ οὐχ ὁρῶν. Τάχα δὲ οὐ ταύτῃ, ἀλλ' ὅτι ἠξίου τὸ ἀγαθὸν ἔχον φύσιν ἐν αὐτῷ τοιαύτην δεῖν ἐξ ἀνάγκης χαρτὸν εἶναι, τό τε ἐφετὸν τῷ τυγχάνοντι καὶ τυχόντι πάντως ἔχειν τὸ χαίρειν, ὥστε, ᾧ [10] μὴ τὸ χαίρειν, ἀγαθὸν μηδὲ εἶναι, καὶ ὥστε, εἰ τὸ χαίρειν τῷ ἐφιεμένῳ, τῷ πρώτῳ μὴ εἶναι· ὥστε μηδὲ τὸ ἀγαθόν. Καὶ οὐκ ἄτοπον τοῦτο· αὐτὸς γὰρ οὐ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐζήτει, τὸ δὲ ἡμῶν, καὶ ὅλως ἑτέρου ὄντος ἔστιν αὐτῷ ἕτερον ὂν αὐτοῦ, ἐλλειποῦς ὄντος αὐτοῦ καὶ ἴσως συνθέτου· ὅθεν καὶ [15] τὸ ἔρημον καὶ μόνον μηδὲν ἔχειν ἀγαθόν, ἀλλ' εἶναι ἑτέρως καὶ μειζόνως. Ἐφετὸν μὲν οὖν δεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὐ μέντοι τῷ ἐφετὸν εἶναι ἀγαθὸν γίγνεσθαι, ἀλλὰ τῷ ἀγαθὸν εἶναι ἐφετὸν γίγνεσθαι. Ἆρ' οὖν τῷ μὲν ἐσχάτῳ ἐν τοῖς οὖσι τὸ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἀεὶ ἡ ἀνάβασις τὸ ὑπὲρ ἕκαστον διδοῦσα [20] ἀγαθὸν εἶναι τῷ ὑπ' αὐτό, εἰ ἡ ἀνάβασις οὐκ ἐξίσταιτο τοῦ ἀνάλογον, ἀλλὰ ἐπὶ μεῖζον ἀεὶ προχωροῖ; Τότε δὲ στήσεται ἐπ' ἐσχάτῳ, μεθ' ὃ οὐδέν

Certamente, ciò che è bene non lo è per se stesso, ma per altri, necessariamente.

Ma per quale natura è Bene? C'è pure qualche natura per la quale nulla è bene.

Non dobbiamo tuttavia trascurare l'obiezione che forse un critico di cattivo umore potrebbe muoverci: Voi, sì, proprio voi, perché con le vostre chiacchiere fate una gran confusione dicendo che la vita è Bene, *[20]* che l'Intelligenza è Bene, anche se il Bene è al di là della vita e dell'Intelligenza? Perché anche l'Intelligenza dovrebbe essere un bene? E colui che contempla le idee in sé quale bene potrebbe ricavarne quando le contempla tutte, ad una ad una? Se venisse sedotto da esse e in esse trovasse il suo piacere, potrebbe anche dire che le idee sono un bene e che è un bene la vita in quanto è piacevole. Ma se non vi trovasse alcun piacere, *[25]* perché dovrebbe dire che sono dei beni? Forse sarebbe per lui un bene l'esistenza? Ma quale profitto ricaverebbe dall'esistenza? E che differirebbe l'esistere dal non-esistere, se egli non trovasse questo vantaggio nell'amore di se stesso?

La credenza che quelli siano beni è nata dunque da questo inganno e dalla paura dell'annientamento. *[30]*

25. *[Il Bene è desiderabile perché è bene]*

Platone, quando associava il piacere alla finalità e affermava – come scriveva nel *Filebo*[452] – che il Bene non è semplice e non risiede soltanto nell'Intelligenza, pensava forse a questa obiezione, e perciò non si decise affatto a riporre il Bene nel piacere *[5]* – e a ragione – e nemmeno pensò che si dovesse considerare come bene l'Intelligenza che è «priva di piacere», non vedendo in essa nulla che possa attrarre. Forse non per questo, ma perché pensava che il Bene, avendo in sé una tale natura, dovesse essere necessariamente la nostra gioia e che una cosa desiderata procuri gioia in ogni caso a chi la raggiunga. Perciò, *[10]* chi non prova gioia non ha neppure bene; se la gioia esiste soltanto in chi desidera, essa non esiste per il Primo: perciò nemmeno il bene. Questo non è un pensiero assurdo: chi desidera infatti non va in cerca del primo Bene, ma del suo bene; e, in generale, poiché esso appartiene a un altro, il Bene gli spetta come una cosa diversa da lui, essendo egli difettoso e, forse, composto; e perciò *[15]* Colui che è solitario e unico non ha alcun bene, ma è il Bene in un senso ben diverso e più grande.

Il Bene, indubbiamente, dev'essere desiderabile; eppure esso non è bene perché è desiderabile, ma si fa desiderabile perché è Bene.

Per l'essere che è fra gli ultimi è bene quello che è prima?

In generale, la gerarchia ascendente è tale che ciascun essere è *[20]* un bene per quello che gli è inferiore, a meno che questa ascesa non venga meno al principio della corrispondenza e continui a procedere

ἐστιν εἰς τὸ ἄνω λαβεῖν, καὶ τοῦτο τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ μάλιστα κυρίως ἔσται, καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις. Τῇ μὲν γὰρ ὕλῃ τὸ *[25]* εἶδος – εἰ γὰρ αἴσθησιν λάβοι, ἀσπάσαιτ' ἄν – τῷ δὲ σώματι ψυχή – καὶ γὰρ οὐδ' ἂν εἴη οὐδ' ἂν σῴζοιτο – ψυχῇ δὲ ἀρετή. Ἤδη δὲ καὶ ἀνωτέρω νοῦς καὶ ἐπὶ τούτῳ ἣν δή φαμεν πρώτην φύσιν. Καὶ δὴ καὶ τούτων ἕκαστον ποιεῖν τι εἰς τὰ ὧν ἀγαθά ἐστι, τὰ μὲν τάξιν καὶ κόσμον, τὰ δ' ἤδη ζωήν, *[30]* τὰ δὲ φρονεῖν καὶ ζῆν εὖ, τῷ δὲ νῷ τὸ ἀγαθόν, ὅ φαμεν καὶ εἰς τοῦτο ἥκειν, καὶ ὅτι ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ, καὶ ὅτι καὶ νῦν δίδωσι φῶς[a] λεγόμενον· ὃ δὴ τί ποτ' ἐστίν, ὕστερον.

26. Καὶ δὴ τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι, παρ' αὐτὸν εἰ ἥκοι[a] αὐτῷ τὸ ἀγαθόν, γινώσκειν καὶ λέγειν ἔχειν. Τί οὖν, εἰ ἠπάτηται; Δεῖ ἄρα τινὰ εἶναι ὁμοίωσιν, καθ' ἣν ἠπάτηται. Εἰ δὲ τοῦτο, ἐκεῖνο ἀγαθὸν ἂν αὐτῷ εἴη [ἀφ' οὗ *[5]* ἠπάτηται]· ἐπεὶ καί, ὅταν ἐκεῖνο ἥκῃ, ἀφίσταται ἀφ' οὗ ἠπάτηται. Καὶ ἡ ἔφεσις δ' αὐτοῦ ἑκάστου καὶ ἡ ὠδὶς μαρτυρεῖ, ὅτι ἔστι τι ἀγαθὸν ἑκάστου. Τοῖς μὲν γὰρ ἀψύχοις παρ' ἄλλου τοῦ ἀγαθοῦ αὐτοῖς ἡ δόσις, τῷ δὲ ψυχὴν ἔχοντι ἡ ἔφεσις τὴν δίωξιν ἐργάζεται, ὥσπερ καὶ τοῖς *[10]* νεκροῖς γεγενημένοις σώμασι παρὰ τῶν ζώντων ἡ ἐπιμέλεια καὶ ἡ κήδευσις, τοῖς δὲ ζῶσι παρ' αὐτῶν ἡ πρόνοια. Ὅτι δ' ἔτυχε, πιστοῦται, ὅταν βέλτιόν τι γίνηται καὶ ἀμετανόητον ᾖ καὶ πεπληρῶσθαι αὐτῷ γίγνηται καὶ ἐπ' ἐκείνου μένῃ καὶ μὴ ἄλλο ζητῇ. Διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐκ *[15]* αὔταρκες· οὐ γὰρ ἀγαπᾷ ταὐτόν· οὐ γάρ, ὅτι ἡδονὴν[b] πάλιν, ταὐτόν· ἄλλο γὰρ ἀεὶ τὸ ἐφ' ᾧ ἥδεται. Δεῖ δὴ τὸ ἀγαθόν, ὃ αἱρεῖταί τις, εἶναι οὐ τὸ πάθος τὸ ἐπὶ τῷ τυχόντι· ὅθεν καὶ κενὸς μένει ὁ τοῦτο ἀγαθὸν νομίζων, τὸ πάθος μόνον ἔχων, ὃ ἔσχεν ἄν τις ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ. Διὸ οὐκ ἂν *[20]* ἀνάσχοιτό τις τοῦ πάθους, ἐφ' ᾧ οὐκ ἔχων, οἷον ἐπὶ τῷ παιδί, ὅτι πάρεστιν, ἥδεσθαι οὐ παρόντος· οὐδέ γε οἶμαι οἷς ἐν τῷ πληροῦσθαι σωματικῶς τὸ ἀγαθὸν ἥδεσθαι ὡς ἐσθίοντα μὴ ἐσθίοντα, ὡς

verso qualcosa di superiore. Questa ascesa si fermerà a un termine ultimo, dopo il quale non è più possibile salire, e questo termine è il Primo, è ciò che esiste veramente, è ciò che deve esistere assolutamente, è ciò che è anche la causa di tutti i beni.

Per la materia *[25]* il bene è la forma; e se la materia ne avesse coscienza, la amerebbe; per il corpo il bene è l'anima[453], poiché senza anima esso non esisterebbe né si conserverebbe. E per l'anima il bene è la virtù. Più in alto il bene è l'Intelligenza e al di sopra di questa il bene è ciò che chiamiamo Natura prima. Ciascuno di questi gradi produce qualche effetto su quegli esseri di cui è bene; alcuni ricevono ordine e armonia; altri ricevono vita, *[30]* altri pensiero e saggezza; ma per l'Intelligenza c'è il Bene, il quale, secondo noi, penetra in Lei, sia perché essa è atto che procede da Lui, sia perché Egli dona ciò che noi chiamiamo Luce. E che cosa sia questa luce vedremo più tardi[454].

26. *[Il Bene non si riduce al sentimento del piacere]*

Chi ha ricevuto dal Bene il dono di percepire, quando s'accosti a Lui lo riconosce e dice di possederlo.

Ma se si inganna?

Vuol dire che c'è qualche somiglianza, tale da trarlo in inganno. Se è così, sarà bene per chi è ingannato *[5]* quella somiglianza che lo ha ingannato; e infatti, quando gli si presenta il Bene stesso, egli abbandona ciò che lo ha ingannato. E poi, il desiderio che ogni cosa ha di Lui e la sua intima tensione stanno a mostrare che esiste qualche bene per ogni cosa. Gli esseri inanimati ricevono da un altro il loro bene; ma per quello che ha un'anima, è il desiderio che gli fa ricercare il bene; e così *[10]* i corpi morti ricevono dai viventi cure e onori, mentre i vivi provvedono da sé a se stessi.

Che il Bene sia stato raggiunto è provato quando si diventa migliori e non si prova più alcun rimpianto, quando si è raggiunta la pienezza del Bene e si rimane con Lui e non si ricerca nient'altro. Ecco perché il piacere *[15]* non basta a se stesso: esso infatti non ama sempre la medesima cosa, poiché non è la medesima cosa quella che rinnova il piacere: è sempre una cosa nuova quella che ci fa godere.

Il bene che uno sceglie, non è affatto il sentimento che prova quando abbia raggiunto il Bene: perciò resta deluso chi confonde questo sentimento con il Bene vero, perché egli si limita a provare soltanto quel sentimento, che anche un altro saprebbe ricavare da quel bene. Perciò nessuno *[20]* si accontenta del sentimento, se insieme con esso non possiede l'oggetto sul quale esso è fondato; se questo oggetto, per esempio, è un figlio, si prova gioia della sua presenza quando esso è lontano? Io non credo che quelli che ripongono il loro bene nel saziare il corpo provino piacere senza mangiare, e che uno goda dei piaceri

ἀφροδισίοις χρώμενον μὴ συνόντα ᾗ ἐβούλετο, ἢ ὅλως μὴ δρῶντα.

27. Ἀλλὰ τίνος γενομένου ἑκάστῳ τὸ αὐτῷ προσῆκον ἔχει; Ἢ εἴδους τινὸς φήσομεν· καὶ γὰρ τῇ ὕλῃ εἶδος, καὶ ψυχῇ ἡ ἀρετὴ εἶδος. Ἀλλὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἆρά γε τῷ οἰκεῖον εἶναι ἀγαθόν ἐστιν ἐκείνῳ, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ *[5]* οἰκεῖον; Ἢ οὔ· καὶ γὰρ τὸ ὅμοιον οἰκεῖον, κἂν ἐθέλῃ αὐτὸ καὶ χαίρῃ τῷ ὁμοίῳ, οὔπω τὸ ἀγαθὸν ἔχει. Ἀλλ' οὐκ οἰκεῖον φήσομεν ἀγαθὸν εἰπόντες εἶναι; Ἢ φατέον τοῦ οἰκείου τῷ κρείττονι κρίνειν δεῖ καὶ τῷ βελτίονι αὐτοῦ, πρὸς ὃ δυνάμει ἐστίν. Ὃν γὰρ δυνάμει πρὸς ὅ ἐστιν, ἐνδεές ἐστιν *[10]* αὐτοῦ, οὗ δὲ ἐνδεές ἐστι κρείττονος ὄντος, ἀγαθόν ἐστιν αὐτῷ ἐκεῖνο. Ἡ δὲ ὕλη πάντων ἐνδεέστατον καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος προσεχὲς αὐτῇ· μετ' αὐτὴν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω. Εἰ δὲ δὴ καὶ αὐτὸ αὐτῷ ἀγαθόν ἐστι, πολὺ μᾶλλον ἂν εἴη ἀγαθὸν αὐτῷ ἡ τελειότης αὐτοῦ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ *[15]* κρεῖττον αὐτοῦ, καὶ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὂν τοιοῦτον καὶ αὖ τῷ, ὅτι καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιεῖ. Ἀλλὰ διὰ τί αὐτῷ ἀγαθὸν ἔσται; Ἆρ' ὅτι οἰκειότατον αὐτῷ; Ἢ οὔ· ἀλλ' ὅτι ἐστί τις ἀγαθοῦ μοῖρα. Διὸ καὶ μᾶλλον οἰκείωσις πρὸς αὐτοὺς τοῖς εἰλικρινέσι καὶ τοῖς μᾶλλον ἀγαθοῖς. Ἄτοπον δὴ τὸ *[20]* ζητεῖν, διὰ τί ἀγαθὸν ὂν αὐτῷ ἀγαθόν ἐστιν, ὥσπερ δέον πρὸς αὐτὸ ἐξίστασθαι τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ μὴ ἀγαπᾶν ἑαυτὸ ὡς ἀγαθόν. Ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ἁπλοῦ τοῦτο σκεπτέον, εἰ, ὅπου μηδαμῶς ἔνι ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ἔστιν ἡ οἰκείωσις πρὸς αὐτό, «καὶ εἰ αὐτὸ» ἀγαθόν ἐστιν ἑαυτῷ. Νῦν δέ, εἰ *[25]* ταῦτα ὀρθῶς λέγεται, καὶ ἡ ἐπανάβασις ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἐν φύσει τινὶ κείμενον, καὶ οὐχ ἡ ἔφεσις ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἔφεσις, ὅτι ἀγαθόν, καὶ γίνεταί τι τοῖς κτωμένοις καὶ τὸ ἐπὶ τῇ κτήσει ἡδύ. Ἀλλὰ τὸ μὲν «εἰ μὴ ἕποιτο ἡδονή, αἱρετέον τὸ ἀγαθόν», καὶ αὐτὸ ζητητέον.

28. Τὸ δ' ἐκ τοῦ λόγου συμβαῖνον νῦν ὀπτέον. Εἰ γὰρ πανταχοῦ τὸ παραγινόμενον ὡς ἀγαθὸν εἶδος, καὶ τῇ ὕλῃ δὲ εἶδος ἓν τὸ ἀγαθόν, πότερον ἠθέλησεν ἂν ἡ ὕλη, εἴπερ ἦν αὐτῇ τὸ θέλειν, εἶδος μόνον γενέσθαι; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, *[5]* ἀπολέσθαι θελήσει· τὸ

d'amore senza unirsi alla donna desiderata e senza far nulla vicino ad essa.

27. *[La gioia è conseguente al possesso del Bene]*

Ma che cosa è indispensabile a un essere perché esso abbia ciò che gli conviene? Una determinata forma, diremo: alla materia la forma; all'anima, come forma, la virtù. Ma questa forma è forse un bene per lui perché essa gli è propria e perché il suo desiderio è rivolto *[5]* a qualcosa di proprio? No, anche ciò che gli è simile è qualche cosa di proprio[455] e, benché egli lo desideri e gioisca del suo simile, non possiede ancora il suo bene. Se noi diciamo che qualcosa è un bene, diremo forse che esso non è qualcosa di proprio? No, ma dovremo dire, invece, che bisogna giudicare il bene mediante qualcosa che è migliore e superiore al «proprio», qualcosa rispetto al quale esso è in potenza. E poiché questo «proprio» è in potenza, egli ne ha bisogno; *[10]* e poiché la cosa di cui il «proprio» ha bisogno è superiore, essa è veramente il bene per lui.

Di tutte le cose, la materia è la più bisognosa ed è contigua ad essa l'ultima delle forme, poiché dopo la materia si comincia a salire. Ma se anche questa forma è per essa un bene, sarà per essa un bene, a maggior ragione, il suo perfezionamento, la sua idea, *[15]* ciò che è migliore di essa ed è tale per la sua stessa natura anche per la forma, perché anch'essa crea cose buone.

Ma perché essa è, di per sé, un bene? Forse perché le è, veramente, «propria»? No, ma perché essa è una certa parte di bene[456]. Perciò quanto più puri e buoni sono gli esseri, tanto più grande è il loro accordo[457] con se stessi. È assurdo *[20]* chiedersi perché ciò che è buono sia buono per sé, come se per ritrovare se stesso dovesse uscire dalla propria natura e non godere di sé come bene. Soltanto per ciò che è semplice, cioè là dove non c'è affatto prima una cosa e poi un'altra, è necessario indagare se tale concordanza sia un bene per se stesso.

Ora, se *[25]* abbiamo ragione, l'ascesa di cui parliamo comporta il bene che consiste in una sua natura: infatti non è il desiderio che crea il Bene, ma il desiderio esiste perché c'è il Bene; e a coloro che posseggono il Bene accade qualcosa, cioè la gioia che si accompagna al possesso. Perciò che il Bene debba essere scelto anche se non sia seguito dal piacere, è un problema che va trattato anche per se stesso[458].

28. *[Dal Bene, che è informe, procede ogni forma]*

Ma ora dobbiamo esaminare ciò che deriva dal nostro ragionamento. Se il bene che sopravviene a una cosa è, in ogni caso, una forma, se il Bene per la materia è una forma, forse che la materia, se potesse volere, vorrebbe diventare soltanto forma? Ma se fosse così, *[5]* essa vorrebbe

δ' ἀγαθὸν αὐτῷ πᾶν ζητεῖ. Ἀλλ' ἴσως οὐχ ὕλη εἶναι ζητήσει, ἀλλὰ εἶναι, τοῦτο δ' ἔχουσα ἀφεῖναι αὐτῆς θελήσει τὴν κάκην. Ἀλλὰ τὸ κακὸν πῶς ἔφεσιν ἕξει τοῦ ἀγαθοῦ; Ἢ οὐδὲ τὴν ὕλην ἐν ἐφέσει ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ὑπόθεσιν ἐποιεῖτο ὁ λόγος αἴσθησιν δούς, *[10]* εἴπερ οἷόν τε ἦν δοῦναι ὕλην τηροῦσιν· ἀλλὰ τοῦ εἴδους ἐπελθόντος, ὥσπερ ὀνείρατος ἀγαθοῦ, ἐν καλλίονι τάξει γεγονέναι. Εἰ μὲν οὖν τὸ κακὸν ἡ ὕλη, εἴρηται· εἰ δ' ἄλλο τι, οἷον κακία, εἰ αἴσθησιν λάβοι τὸ εἶναι αὐτῆς, ἆρ' οὖν ἔτι τὸ οἰκεῖον πρὸς τὸ κρεῖττον τὸ ἀγαθὸν ἔσται; Ἢ οὐχ *[15]* ἡ κακία ἦν ἡ αἱρομένη[a], ἀλλὰ τὸ κακούμενον. Εἰ δὲ ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ κακόν, πῶς τοῦτο τὸ ἀγαθὸν αἱρήσεται; Ἀλλ' ἆρά[b] γε, εἰ αἴσθησιν αὑτοῦ λάβοι τὸ κακόν, ἀγαπήσει αὑτό; Καὶ πῶς ἀγαπητὸν τὸ μὴ ἀγαπητὸν[c] ἔσται; οὐ γὰρ δὴ τῷ οἰκείῳ ἐθέμεθα τὸ ἀγαθόν. *[20]* Καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ. Ἀλλ' εἰ εἶδος τὸ ἀγαθὸν πανταχοῦ καὶ μᾶλλον ἐπαναβαίνουσι μᾶλλον εἶδος – μᾶλλον γὰρ ψυχὴ εἶδος ἢ σώματος εἶδος, καὶ ψυχῆς τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ' ἐπιμᾶλλον, καὶ νοῦς ψυχῆς – τὸ ἀγαθὸν ἂν προσχωροῖ τῷ τῆς ψυχῆς[d] ἐναντίῳ καὶ οἷον καθαιρομένῳ καὶ *[25]* ἀποτιθεμένῳ κατὰ δύναμιν μὲν ἑκάστῳ, τὸ δὲ μάλιστα πᾶν ὅ τι ὕλης ἀποτιθεμένῳ. Καὶ δὴ καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις πᾶσαν ὕλην φυγοῦσα, μᾶλλον δὲ οὐδαμῇ οὐδαμῶς πλησίον γενομένη, ἀναπεφευγυῖα ἂν εἴη εἰς τὴν ἀνείδεον φύσιν, ἀφ' ἧς τὸ πρῶτον εἶδος. Ἀλλὰ περὶ τούτου ὕστερον.

29. Ἀλλ' εἰ μὴ ἕποιτο ἡδονὴ τῷ ἀγαθῷ, γίνοιτο δὲ πρὸ τῆς ἡδονῆς τι, δι' ὃ καὶ ἡ ἡδονή, διὰ τί οὐκ ἀσπαστόν; Ἢ εἰπόντες ἀσπαστὸν ἡδονὴν ἤδη εἴπομεν. Ἀλλ' εἰ ὑπάρξει μέν, ὑπάρξαντος δὲ δυνατὸν μὴ ἀσπαστὸν εἶναι; *[5]* Ἀλλ' εἰ τοῦτο, παρόντος τοῦ ἀγαθοῦ αἴσθησιν ἔχον τὸ ἔχον οὐ γνώσεται, ὅτι. Ἢ τί κωλύει καὶ γιγνώσκειν καὶ μὴ κινεῖσθαι ἄλλως μετὰ τὸ αὐτὸ ἔχειν; Ὃ μᾶλλον ἂν τῷ σωφρονεστέρῳ ὑπάρχοι καὶ μᾶλλον τῷ μὴ ἐνδεεῖ. Διὸ οὐδὲ τῷ πρώτῳ, οὐ μόνον ὅτι ἁπλοῦν, ἀλλ' ὅτι ἡ κτῆσις *[10]* δεηθέντος ἡδεῖα. Ἀλλὰ καὶ τουτὶ καταφανὲς ἔσται τὰ ἄλλα ὅσα λοιπὰ

perire; al contrario, ogni cosa cerca il proprio bene. Forse essa cerca, non di esser materia, ma di essere semplicemente, e vuole, qualora ottenga questo, eliminare la propria cattiveria. Ma come il male può desiderare il Bene? Veramente, noi non abbiamo posto la materia fra le cose che hanno desideri; anzi, noi, attribuendole la sensibilità, non facemmo che una supposizione, *[10]* ammesso che si possa attribuirgliela pur conservando la sua natura; noi ammettiamo invece che quando la forma sopravviene, come un sogno di bontà, nella materia, questa viene a trovarsi in un ordine migliore.

Che la materia sia il male è già stato affermato; ma se essa è qualcosa d'altro, per esempio, cattiveria, e se il suo essere ne abbia coscienza, forse che la sua tendenza verso il meglio sarebbe il suo bene? Non è *[15]* la cattiveria che sceglie il meglio, ma colui che è diventato cattivo. Ma se il suo essere è identico al male, come può scegliere il Bene? E se il male avesse coscienza di se stesso, potrebbe amare se stesso? Come ciò che non è amabile può diventare amabile? Noi infatti non abbiamo riposto il Bene in ciò che è «proprio». *[20]* Ne abbiamo già parlato abbastanza. Ora, se in tutti i casi, il Bene è forma e se, quanto più si sale, tanto più la forma è forma – l'anima infatti è forma di più della forma corporea e, nell'anima, c'è una parte che vale e un'altra che vale ancor di più; e l'Intelligenza è forma più dell'anima –, il Bene perciò è dalla parte di ciò che è antitetico alla materia, cioè di ciò che è puro *[25]* e nudo e appartiene a ogni cosa secondo le possibilità di ciascuna; ma il Bene sommo appartiene a chi si è liberato di ogni elemento materiale[459].

La natura del Bene è lontana da ogni materia, o meglio non le si avvicina affatto, in nessun modo, ma rimane consolidata in una natura informe da cui discende la prima forma. Ma su questo argomento a più tardi[460].

29. *[Se l'Intelligenza è somma bellezza, cosa sarà mai il Padre dell'Intelligenza?]*

Se al bene non seguisse il piacere, se ci fosse, prima del piacere, qualcosa da cui nascesse anche il piacere, perché il Bene non dovrebbe essere amabile? Certo, dicendo che è amabile, noi diciamo già che esso è piacere. Ma se esso deve esistere, è possibile che, pur esistendo, non sia amabile? *[5]* Se fosse così, chi possiede il Bene, benché dotato di sensibilità, allorché il Bene è presente, non ne avrà conoscenza. Che cosa impedisce che lo si conosca senza tuttavia essere emozionati nel possederlo? Ciò accade a chi è più saggio e, soprattutto, a chi è privo di bisogni. Perciò il Primo non ha emozioni, non solo perché è semplice ma perché è il possesso *[10]* della cosa desiderata che è piacevole.

Questo punto diventerà chiaro quando ci saremo liberati di tutte le altre cose e avremo respinto quell'obiezione insistente[461]. Essa consiste

προανακαθηραμένοις καὶ ἐκεῖνον τὸν ἀντίτυπον λόγον ἀπωσαμένοις. Ἔστι δὲ οὗτος, ὃς ἀπορεῖ[a], τί ἂν καρπώσαιτο ὁ νοῦν ἔχων εἰς ἀγαθοῦ μοῖραν οὐδὲν[b] πληττόμενος, ὅταν ταῦτα ἀκούῃ, τῷ μὴ σύνεσιν αὐτῶν *[15]* ἴσχειν, ἢ ὄνομα ἀκούων ἢ ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν ὑπολαμβάνων ἢ αἰσθητόν τι ζητῶν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν χρήμασιν ἤ τισι τοιούτοις τιθέμενος. Πρὸς ὃν λεκτέον, ὡς, ὅταν ταῦτα ἀτιμάζῃ, ὁμολογεῖ τίθεσθαί τι παρ' αὐτῷ ἀγαθόν, ἀπορῶν δ' ὅπῃ, τῇ ἐννοίᾳ τῇ παρ' αὐτῷ ταῦτα ἐφαρμόττει. *[20]* Οὐ γὰρ ἔστι λέγειν «μὴ τοῦτο» πάντη ἄπειρον καὶ ἀνεννόητον ὄντα τούτου. Τάχα δὲ καὶ τὸ ὑπὲρ νοῦν ἀπομαντεύεται. Ἔπειτα δέ, εἰ τῷ ἀγαθῷ ἢ τῷ ἐγγὺς τούτου προσβάλλων ἀγνοεῖ, ἐκ τῶν ἀντικειμένων εἰς ἔννοιαν ἴτω. Ἢ οὐδὲ κακὸν τὴν ἄνοιαν θήσεται· καίτοι πᾶς αἱρεῖται *[25]* νοεῖν καὶ νοῶν σεμνύνεται. Μαρτυροῦσι δὲ καὶ αἱ αἰσθήσεις εἰδήσεις εἶναι θέλουσαι. Εἰ δὴ νοῦς τίμιον καὶ καλὸν καὶ νοῦς ὁ πρῶτος μάλιστα, τί ἂν φαντασθείη τις, εἴ τις δύναιτο, τὸν τούτου γεννητὴν καὶ πατέρα; Τὸ δὲ εἶναι καὶ τὸ ζῆν ἀτιμάζων ἀντιμαρτυρεῖ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἑαυτοῦ *[30]* πάθεσι πᾶσιν. Εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ ζῆν, ᾧ θάνατος μέμικται, τὸ τοιοῦτο δυσχεραίνει, οὐ τὸ ἀληθῶς ζῆν.

30. Ἀλλὰ εἰ δεῖ τῷ ἀγαθῷ τὴν ἡδονὴν μεμῖχθαι καὶ μὴ τέλεόν ἐστι τὸ ζῆν, εἴ τις τὰ θεῖα θεῷτο καὶ μάλιστα τὴν τούτων ἀρχήν, νῦν ἰδεῖν ἐφαπτομένους τοῦ ἀγαθοῦ πάντως προσήκει. Τὸ μὲν οὖν οἴεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἔκ τε *[5]* τοῦ νοῦ ὡς ὑποκειμένου ἔκ τε τοῦ πάθους τῆς ψυχῆς ὃ γίνεται ἐκ τοῦ φρονεῖν, οὐ τὸ τέλος οὐδ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ συναμφότερόν ἐστι τιθέντος, ἀλλὰ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, ἡμεῖς δὲ χαίροντες τῷ τὸ ἀγαθὸν ἔχειν. Καὶ εἴη ἂν αὕτη τις δόξα περὶ ἀγαθοῦ. Ἑτέρα δὲ εἴη ἂν παρὰ *[10]* ταύτην, ἣ μίξασα τῷ νῷ τὴν ἡδονὴν ὡς ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ὑποκείμενον τοῦτο τίθεται εἶναι, ἵν' ἡμεῖς τὸν τοιοῦτον νοῦν κτησάμενοι ἢ καὶ ἰδόντες τὸ ἀγαθὸν ἔχωμεν· τὸ γὰρ ἔρημον καὶ μόνον οὔτε γενέσθαι οὔτε αἱρετὸν εἶναι δυνατὸν ὡς ἀγαθόν. Πῶς ἂν οὖν μιχθείη νοῦς ἡδονῇ εἰς μίαν *[15]* συντέλειαν φύσεως; Ὅτι μὲν οὖν τὴν σώματος ἡδονὴν οὐκ ἄν τις οἰηθείη νῷ δυνατὴν εἶναι μίγνυσθαι, παντὶ δήπου δῆλον· ἀλλ' οὐδ' ὅσαι χαραὶ ψυχῆς ἂν

nel chiedersi quale frutto ottenga nella sua parte di bene chi possiede l'Intelligenza: poiché egli non è per nulla commosso quando ascolta queste cose in quanto non le comprende affatto, *[15]* ma o ascolta soltanto o dà ad esse un significato tutto diverso o cerca qualcosa di sensibile e ripone il Bene nelle ricchezze o in altre cose del genere.

A lui bisogna rispondere che quando disprezza questi beni, egli riconosce di porre, per se stesso, un bene, ma poiché dubita dov'esso sia, giudica queste cose secondo le proprie opinioni. *[20]* Non si può dire, infatti «non questo» quando non si ha né l'esperienza né la conoscenza di ciò che è «questo». E forse così si ha anche il presentimento di ciò che è al di sopra dell'Intelligenza.

E poi, se quello, pur andandogli incontro, ignora il Bene o ciò che gli è vicino, deve partire dai suoi contrari per averne una nozione. Oppure egli non riterrà come male la mancanza di pensiero, benché ognuno preferisca *[25]* pensare e si vanti di pensare. Persino le sensazioni ne sono la prova, poiché anch'esse vorrebbero essere una specie di conoscenza. Ora, se l'Intelligenza, soprattutto la prima Intelligenza, è una cosa preziosa e bella, quale idea uno si dovrebbe fare, se potesse, del Genitore e Padre di Lei?

Chi disprezza l'essere e il vivere testimonia contro se stesso e contro tutti i suoi sentimenti. *[30]* E se qualcuno è disgustato della vita alla quale è mescolata la morte, costui disprezza la vita, non la Vita vera.

30. *[L'Intelligenza non è mescolata al piacere]*

Se si debba mescolare il piacere al Bene[462], se la vita, senza questa mescolanza, non sia perfetta pur contemplando gli esseri divini e soprattutto il loro principio: ecco ciò che ora conviene vedere studiando soprattutto il Bene.

Credere che il Bene risulti *[5]* dall'Intelligenza considerata come sostrato e dal sentimento dell'anima che nasce dal pensiero[463], non vuol dire affatto che il fine, cioè il Bene in sé, consista nell'unione di Intelligenza e di anima, ma che l'Intelligenza può essere anche bene e che noi proviamo gioia nel possedere l'Intelligenza.

Questa sarebbe un'opinione sul Bene. Ma ce n'è un'altra, *[10]* opposta a questa[464], la quale mescola con l'Intelligenza il piacere, così da formare con i due un unico soggetto, sicché noi, possedendo o solo contemplando un'Intelligenza siffatta, avremmo il Bene, poiché ciò che è solo e isolato[465] non potrebbe né esistere né essere desiderato come bene.

Come dunque Intelligenza e piacere potrebbero mescolarsi *[15]* in una cosa sola? Che il piacere corporeo non possa, secondo l'opinione generale, mescolarsi all'Intelligenza, è chiaro a chiunque; ma non si può dire altrettanto delle gioie dell'anima, se sono irrazionali[466]! Ma poiché

ἄλογοι γένοιντο. Ἀλλ' ἐπειδὴ πάσῃ ἐνεργείᾳ καὶ διαθέσει δὲ καὶ ζωῇ ἕπεσθαι δεῖ καὶ συνεῖναι οἷόν τι ἐπιθέον, καθὸ *[20]* τῇ μέν ἐστι κατὰ φύσιν ἰούσῃ τὸ ἐμποδίζον καί τι τοῦ ἐναντίου παραμεμιγμένον, ὃ οὐκ ἐᾷ τὴν ζωὴν ἑαυτῆς εἶναι, τῇ δὲ καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς τὸ ἐνέργημα καὶ ἡ ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾷ, τὴν τοιαύτην τοῦ νοῦ κατάστασιν ἀσμενιστὴν καὶ αἱρετωτάτην εἶναι τιθέμενοι ἡδονῇ *[25]* μεμῖχθαι λέγουσιν ἀπορίᾳ οἰκείας προσηγορίας, οἷα ποιοῦσι καὶ τὰ ἄλλα ὀνόματα παρ' ἡμῖν ἀγαπώμενα μεταφέροντες, τὸ «μεθυσθεὶς ἐπὶ τοῦ νέκταρος» καὶ «ἐπὶ δαῖτα καὶ ἑστίασιν» καὶ τὸ «μείδησε δὲ πατὴρ» οἱ ποιηταὶ καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία. Ἔστι γὰρ καὶ τὸ *[30]* ἄσμενον ὄντως ἐκεῖ καὶ τὸ ἀγαπητότατον καὶ τὸ ποθεινότατον, οὐ γινόμενον οὐδ' ἐν κινήσει, αἴτιον δὲ τὸ ἐπιχρῶσαν αὐτὰ καὶ ἐπιλάμψαν καὶ φαιδρῦναν. Διὸ καὶ ἀλήθειαν τῷ μίγματι προστίθησι καὶ τὸ μετρῆσον πρὸ αὐτοῦ ποιεῖ καὶ ἡ συμμετρία καὶ τὸ κάλλος ἐπὶ τῷ μίγματι ἐκεῖθέν *[35]* φησιν εἰς τὸ καλὸν ἐλήλυθεν. Ὥστε κατὰ τοῦτο ἂν ἡμεῖς καὶ ἐν τούτῳ μοίρας· τὸ δὲ ὄντως ὀρεκτὸν ἡμῖν ἄλλως μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς, τοῦτο δὴ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ εἶδος ἀσύνθετον καὶ ζωὴν ἐναργῆ καὶ νοερὰν καὶ καλήν.

31. Ἀλλ' ἐπεὶ ἐκαλλύνθη τὰ πάντα ἐκείνῳ τῷ πρὸ τούτων καὶ φῶς ἔσχε, νοῦς μὲν τὸ τῆς ἐνεργείας τῆς νοερᾶς φέγγος, ᾧ τὴν φύσιν ἐξέλαμψε, ψυχὴ δὲ δύναμιν ἔσχεν εἰς τὸ ζῆν ζωῆς πλείονος εἰς αὐτὴν ἐλθούσης. *[5]* Ἤρθη μὲν οὖν ἐκεῖ καὶ ἔμεινεν ἀγαπήσας τὸ περὶ ἐκεῖνον εἶναι· ἐπιστραφεῖσα δὲ καὶ ψυχὴ ἡ δυνηθεῖσα, ὡς ἔγνω καὶ εἶδεν, ἥσθη τε τῇ θέᾳ καὶ ὅσον οἵα τε ἦν ἰδεῖν ἐξεπλάγη. Εἶδε δὲ οἷον πληγεῖσα καὶ ἐν αὐτῇ ἔχουσά τι αὐτοῦ συνῄσθετο καὶ διατεθεῖσα ἐγένετο ἐν πόθῳ, ὥσπερ οἱ ἐν τῷ *[10]* εἰδώλῳ τοῦ ἐρασμίου κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν ἐθέλειν τὸ ἐρώμενον. Ὥσπερ δὲ ἐνταῦθα σχηματίζονται εἰς ὁμοιότητα τῷ ἐραστῷ οἳ ἂν ἐρῶσι, καὶ τὰ σώματα εὐπρεπέστερα καὶ τὰς ψυχὰς ἄγοντες εἰς ὁμοιότητα, ὡς μὴ λείπεσθαι κατὰ δύναμιν θέλειν τῇ τοῦ ἐρωμένου σωφροσύνῃ *[15]* τε καὶ ἀρετῇ τῇ ἄλλῃ – ἢ ἀπόβλητοι ἂν εἶεν τοῖς ἐρωμένοις τοῖς τοιούτοις – καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ συνεῖναι δυνάμενοι, τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ' αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινηθεῖσα. Καὶ ἡ πρόχειρον ἔχουσα τὸν ἔρωτα ὑπόμνησιν οὐ περιμένει ἐκ τῶν καλῶν *[20]* τῶν τῇδε, ἔχουσα δὲ τὸν ἔρωτα, καὶ ἂν ἀγνοῇ ὅτι ἔχει, ζητεῖ ἀεὶ καὶ πρὸς ἐκεῖνο φέρεσθαι θέλουσα ὑπεροψίαν τῶν τῇ

ad ogni atto o disposizione o vita non può non seguire o accompagnarsi un vago elemento, il quale *[20]* talvolta ostacola il corso naturale della vita e le si mescola in qualche modo contrariandola e impedendole di appartenere a se stessa, mentre, in altri casi, rende l'atto puro e schietto[467] e la vita serena in tutti i suoi atteggiamenti, così, fondandosi su questa condizione tanto gradevole e desiderabile, si finisce per dire che l'Intelligenza è mescolata al piacere, *[25]* perché si viene a mancare di un'espressione appropriata e si usano metaforicamente quei termini che ci piacciono, come «inebriato di nettare»[468], o «a mensa e a convito», o «il Padre sorrise»[469], e mille altri che sono cari ai poeti.

Certamente, *[30]* esistono lassù il «veramente piacevole» e il «molto amabile» e il «molto desiderabile», ma non si tratta di qualcosa di diveniente o di un movimento, ma di una causa che effonde su quegli esseri colori, luce e gioia. Perciò Egli aggiunge a quel miscuglio anche la verità e, prima di esso, vi introduce ciò che dà la misura; e così «la proporzione e la bellezza» – dice Platone[470] – che sono nel miscuglio vengono di là *[35]* per arrivare al bello.

Perciò anche noi, soltanto nel e per il bello, abbiamo la nostra parte nel Bene. Ma ciò che per noi è veramente desiderabile in tutt'altro senso è che noi facciamo risalire, a noi stessi, ciò che v'è in noi di migliore, cioè la proporzione, la bellezza, la forma ben composta, la vita chiara, intelligente e bella.

31. *[L'amore dell'anima per il Bene]*

Ma poiché tutte le cose sono rese belle in grazia di Colui che è prima di esse e ne ricevono luce, l'Intelligenza accoglie lo splendore dell'atto intellettuale col quale illumina la natura; e l'anima, a sua volta, accoglie la potenza per vivere, mentre una vita più intensa penetra in essa. *[5]* L'Intelligenza si eleva lassù e vi rimane, lieta di essere presso di Lui; anche l'anima che ne ha la capacità si solleva verso l'alto per conoscerlo e contemplarlo e gode della visione e, per quanto le è possibile di contemplarlo, ne è assai stupita. Essa vede con immensa meraviglia ed è cosciente di avere in sé qualcosa di Lui e, in questa disposizione, è tutta presa dal desiderio, come coloro che, *[10]* commossi dal ritratto della persona amata, bramano di vedere la persona stessa. E come quaggiù l'amante si ingegna di assomigliare all'amato e dispone il suo corpo e la sua anima per essere simile a lui e per non essergli inferiore, per quanto può, in saggezza *[15]* e nelle altre virtù, altrimenti sarebbe spregevole di fronte alle virtù dell'amato – e sono questi che riescono a congiungersi con la persona amata –, così anche l'anima ama il Bene poiché sin dal principio fu sollecitata ad amare; anzi, l'anima disposta ad amare, non attende il richiamo delle bellezze *[20]* di quaggiù, ma, poiché possiede l'amore pur non sapendo di possederlo, cerca continuamente e, deside-

δε ἔχει, καὶ ἰδοῦσα τὰ ἐν τῷδε τῷ παντὶ καλὰ ὑποψίαν ἔχει πρὸς αὐτά, ὅτι ἐν σαρξὶ καὶ σώμασιν ὁρᾷ αὐτὰ ὄντα καὶ μιαινόμενα τῇ παρούσῃ οἰκήσει καὶ τοῖς μεγέθεσι *[25]* διειλημμένα καὶ οὐκ αὐτὰ τὰ καλὰ ὄντα· μὴ γὰρ ἂν τολμῆσαι ἐκεῖνα οἷά ἐστιν εἰς βόρβορον σωμάτων ἐμβῆναι καὶ ῥυπᾶναι ἑαυτὰ καὶ ἀφανίσαι. Ὅταν δὲ καὶ παραρρέοντα ἴδῃ, ἤδη παντελῶς γιγνώσκει, ὅτι ἄλλοθεν ἔχει, ὃ ἦν αὐτοῖς ἐπιθέον. Εἶτ' ἐκεῖ φέρεται δεινὴ ἀνευρεῖν οὗπερ ἐρᾷ οὖσα, *[30]* καὶ οὐκ ἂν πρὶν ἑλεῖν ἀποστᾶσα, εἰ μή πού τις αὐτῆς καὶ τὸν ἔρωτα ἐξέλοι. Ἔνθα δὴ εἶδε μὲν καλὰ πάντα καὶ ἀληθῆ ὄντα, καὶ ἐπερρώσθη πλέον τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα, καὶ ὄντως ὂν καὶ αὐτὴ γενομένη καὶ σύνεσιν ὄντως λαβοῦσα ἐγγὺς οὖσα αἰσθάνεται οὗ πάλαι ζητεῖ.

32. Ποῦ οὖν ὁ ποιήσας τὸ τοσοῦτον κάλλος καὶ τὴν τοσαύτην ζωὴν καὶ γεννήσας οὐσίαν; Ὁρᾷς τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἅπασι ποικίλοις οὖσιν εἴδεσι κάλλος. Καλὸν μὲν ὧδε μένειν· ἀλλ' ἐν καλῷ ὄντα δεῖ βλέπειν, ὅθεν ταῦτα καὶ *[5]* ὅθεν καλά. Δεῖ δ' αὐτὸ εἶναι τούτων μηδὲ ἕν· τὶ γὰρ αὐτῶν ἔσται μέρος τε ἔσται. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφὴ οὐδέ τις δύναμις οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὖσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς. Ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς *[10]* δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. Τὸ γὰρ γενόμενον, εἴπερ ἐγίνετο, ἔδει γενέσθαι τι καὶ μορφὴν ἰδίαν ἔσχεν· ὃ δὲ μηδεὶς ἐποίησε, τίς ἂν[a] ποιήσειεν; Οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μέν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ. Πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον *[15]* τί ἂν μέγεθος ἔχοι; Ἢ ἄπειρος ἂν εἴη, ἀλλ' εἰ ἄπειρος, μέγεθος ἂν ἔχοι οὐδέν. Καὶ γὰρ μέγεθος ἐν τοῖς ὑστάτοις· καὶ δεῖ, εἰ καὶ τοῦτο ποιήσει, αὐτὸν μὴ ἔχειν. Τό τε τῆς οὐσίας μέγα οὐ ποσόν· ἔχοι δ' ἂν καὶ ἄλλο τι μετ' αὐτὸν τὸ μέγεθος. Τὸ δὲ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι *[20]* δυνατώτερον παρισοῦσθαί τε μηδὲν δύνασθαι· τίνι γὰρ τῶν αὐτοῦ εἰς ἴσον ἄν τι ἔλθοι μηδὲν ταὐτὸν ἔχον; Τό τε εἰς ἀεὶ καὶ εἰς πάντα οὐ μέτρον αὐτῷ δίδωσιν οὐδ' αὖ ἀμετρίαν· πῶς γὰρ

rosa di essere condotta a Lui, disdegna le bellezze terrene e, se pur guarda le cose belle di questo mondo, ne è diffidente perché le vede incarnate nei corpi, insozzate dalla loro stessa dimora e divisibili in grandezze, *[25]* non come le cose belle di lassù – le quali, così come sono, non sopporterebbero di cadere nella palude corporea[471], di lordarsi e sparire –; ma quando vede le cose belle di quaggiù scorrere via, allora comprende pienamente che esse traggono da un'altra fonte quel fascino che le avvolge.

L'anima si eleva poi lassù, dov'è capace ormai di scoprire Colui che ama, *[30]* e non se ne allontana se prima non lo ha scelto, a meno che qualcuno non le porti via, in qualche modo, il suo amore.

Lassù l'anima contempla tutto ciò che è bello e che è vero e si fa più forte, in quanto si riempie della vita dell'essere e, diventata anch'essa un essere reale, acquisisce una profonda consapevolezza, e poiché gli è ormai prossima, avverte finalmente Colui che ricercava da molto tempo.

32. *[La bellezza del Bene trascende ogni altra bellezza]*

Dov'è dunque Colui che ha creato tale bellezza e tale vita e ha generato l'Essere? Vedi tu la bellezza in tanta varietà di idee? Qui è bello soffermarsi. Ma chi dimora nel bello deve guardare donde esse derivino e *[5]* donde ricevano la loro bellezza. Nessuna di queste idee può essere il loro principio, poiché allora sarebbe una di loro, una loro parte. E nemmeno è una certa forma o una certa potenza e nemmeno è tutte quante le potenze che sono generate e che sono lassù: Egli invece dev'essere al di sopra di tutte le potenze e di tutte le forme.

Il loro principio non ha forma: non è ciò che ha bisogno di forme, *[10]* ma ciò da cui deriva ogni forma intelligibile. Infatti, ciò che è generato, in quanto è generato, deve diventare una certa cosa e avere una sua propria forma; ma ciò che da nessuno fu creato, chi potrebbe crearlo? Egli perciò non è nessuno degli esseri e tuttavia è tutti gli esseri: non è nessuno degli esseri, perché tutti gli esseri vengono dopo di Lui; è tutti gli esseri, perché essi provengono da Lui.

E se Egli può fare tutte le cose, *[15]* quale grandezza avrà? Egli sarà infinito, ma se è infinito, non avrà nessuna grandezza: c'è grandezza infatti solo nelle cose che vengono dopo di Lui, e perciò, se Egli deve creare questa grandezza, non deve averla affatto. E poi, la grandezza dell'essenza non è una quantità; anche qualcosa d'altro dopo di Lui <l'anima> possiede la grandezza. Ora, la grandezza di Lui vuol dire che niente *[20]* è più potente di Lui e che niente può eguagliarlo: che cosa c'è in Lui, cui possano eguagliarsi gli esseri, se questi non hanno nulla di identico a Lui? Anche il suo esistere nell'eternità e il suo estendersi in tutte le cose non lo rendono né misurabile né immisurabile. Come le

ἂν τὰ ἄλλα μετρήσειεν; Οὐ τοίνυν αὖ οὐδὲ σχῆμα. Καὶ μήν, ὅτου ἂν ποθεινοῦ ὄντος μήτε *[25]* σχῆμα μήτε μορφὴν ἔχοις λαβεῖν, ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον ἂν εἴη, καὶ ὁ ἔρως ἂν ἄμετρος εἴη. Οὐ γὰρ ὥρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρως, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρως, ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. Οὐδὲν γὰρ ὂν τί *[30]* κάλλος; Ἐράσμιον δὲ ὂν τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος. Δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστί, κάλλος καλλοποιόν. Καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους, ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους. Οὖσα δὲ κάλλους ἀρχὴ ἐκεῖνο μὲν καλὸν *[35]* ποιεῖ οὗ ἀρχή, καὶ καλὸν ποιεῖ οὐκ ἐν μορφῇ· ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ γενόμενον ἀμορφεῖν, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν μορφῇ. ἡ γὰρ λεγομένη αὐτὸ τοῦτο μόνον μορφὴ ἐν ἄλλῳ, ἐφ' ἑαυτῆς δὲ οὖσα ἄμορφον. Τὸ οὖν μετέχον κάλλους μεμόρφωται, οὐ τὸ κάλλος.

33. Διὸ καὶ ὅταν κάλλος λέγηται, φευκτέον μᾶλλον ἀπὸ μορφῆς τοιαύτης, ἀλλ' οὐ πρὸ ὀμμάτων ποιητέον, ἵνα μὴ ἐκπέσῃς τοῦ καλοῦ εἰς τὸ ἀμυδρᾷ μετοχῇ καλὸν λεγόμενον. Τὸ δὲ ἄμορφον εἶδος καλόν, εἴπερ εἶδός ἐστι, καὶ ὅσῳ ἂν *[5]* ἀποσυλήσας εἴης πᾶσαν μορφήν, οἷον καὶ τὴν ἐν λόγῳ, ᾗ διαφέρειν ἄλλο ἄλλου λέγομεν, ὡς δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἀλλήλων ἕτερα, καίτοι καλὰ ὄντα. Ἐπειδὴ ὁ νοῦς ἴδιόν τι νοεῖ, ἠλάττωται, κἂν ὁμοῦ πάντα λάβῃ ὅσα ἐν τῷ νοητῷ· κἂν ἕκαστον, μίαν μορφὴν νοητὴν ἔχει· ὁμοῦ δὲ πάντα οἷον *[10]* ποικίλην τινά, ἔτι ἐν δεήσει, οἷον δεῖ θεάσασθαι ὃν ὑπὲρ ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον καὶ ποικίλον καὶ οὐ ποικίλον, οὗ ὀρέγεται μὲν ψυχὴ οὐ λέγουσα διὰ τί τοιοῦτον ποθεῖ, ὁ δὲ λόγος λέγει, ὅτι τοῦτο τὸ ὄντως, εἴπερ ἐν τῷ πάντῃ ἀνειδέῳ ἡ τοῦ ἀρίστου φύσις καὶ ἡ τοῦ ἐρασμιωτάτου. Διὸ ὅ τι ἂν *[15]* εἰς εἶδος ἀνάγων τῇ ψυχῇ δεικνύῃς, ἐπὶ τούτῳ ἄλλο τὸ μορφῶσαν ζητεῖ. Λέγει δὴ ὁ λόγος, ὅτι τὸ μορφὴν ἔχον καὶ ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος μεμετρημένον πᾶν, τοῦτο δὲ οὐ πᾶν οὐδὲ αὔταρκες οὐδὲ παρ' αὐτοῦ καλόν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μέμικται. Δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλά, τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ *[20]* ὑπέρκαλον μὴ μεμετρῆσθαι· εἰ δὲ

altre cose potrebbero misurarlo? Perciò Egli non ha nemmeno figura. Ma l'oggetto desiderato, [25] di cui non puoi cogliere né figura né forma, è il più desiderabile e il più amabile, e qui l'amore non ha misura: quaggiù l'amore non conosce limiti né li conosce l'oggetto amato, ma infinito è l'amore del Bene, poiché la sua bellezza è di un'altra specie ed è bellezza superiore a qualsiasi altra bellezza[472].

Ma se Egli non è un essere, [30] che bellezza è la sua? E tuttavia dev'essere amabile Colui che genera la bellezza. Egli è dunque potenza di ogni cosa bella, è il fiore che integra ogni bellezza: Egli infatti genera il bello e lo rende ancora più bello con la bellezza che si espande da Lui e perciò Egli è principio di bellezza e termine di bellezza. In quanto è principio di bellezza, Egli rende bello [35] ciò di cui è principio e lo rende bello ma non in una forma, e il generato stesso è senza forma, benché in un altro senso abbia una forma. Quella che vien detta forma è soltanto «forma in un'altra cosa», ma in se stessa è amorfa. Dunque: soltanto ciò che partecipa della bellezza riceve la forma, ma non è la bellezza.

33. *[La natura prima del Bello è informe]*

Ecco perché, quando si dice «bellezza», è necessario prescindere da una forma determinata e non porsela davanti agli occhi per non cadere dal Bello vero a cose che si dicono belle soltanto perché ne partecipano oscuramente.

L'idea che è senza forma, in quanto idea, è sempre bella, anche se *[5]* tu la vada spogliando di ogni forma: anche di quella pensata per la quale affermiamo che una cosa differisce da un'altra, come differiscono fra loro, pur essendo tutt'e due belle, la giustizia e la temperanza.

L'Intelligenza, quando pensa una cosa particolare, sminuisce se stessa, anche se colga tutti insieme gli esseri[473] che sono nel mondo intelligibile; se li coglie singolarmente, possiede soltanto una forma intelligibile; se li coglie tutt'insieme, coglie, per così dire, *[10]* una forma differenziata, ma è tuttora manchevole, poiché è necessario che contempli, al di sopra di quella, ciò che è assolutamente vario e non vario insieme, al quale l'anima tende senza poter dire perché ami un essere così sublime; mentre la ragione afferma che questo è l'Essere vero, poiché la realtà di ciò che è più alto e più desiderabile consiste in ciò che non ha nessuna forma. Perciò, *[15]* qualunque sia la cosa che tu mostri all'anima, se essa si riduce a una forma, l'anima cercherà sempre, al di là di essa, qualcosa d'altro che le ha dato la forma. La ragione sostiene che chi ha forma e la forma stessa e l'idea hanno sempre una misura, cioè che non sono tutta la realtà né bastano a se stessi né sono il Bello in sé, ma che derivano da un miscuglio. Queste cose non possono non essere belle, ma la realtà vera *[20]* o ciò che è al di là del bello non può essere

τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. Ἀνείδεον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρῶτον καὶ ἡ καλλονὴ ἐκεῖνο ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῶν ἐραστῶν πάθος, ὡς, ἕως ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ τύπον αἰσθητὸν ἔχοντι, οὔπω ἐρᾷ· ὅταν δ' ἀπ' ἐκείνου αὐτὸς ἐν *[25]* αὑτῷ οὐκ αἰσθητὸν γεννήσῃ τύπον ἐν ἀμερεῖ ψυχῇ, τότε ἔρως φύεται. Βλέπειν δὲ ζητεῖ τὸ ἐρώμενον, ἵν' ἐκεῖνο ἐπάρδοι μαραινόμενον. Εἰ δὲ σύνεσιν λάβοι, ὡς δεῖ μεταβαίνειν ἐπὶ τὸ ἀμορφότερον, ἐκείνου ἂν ὀρέγοιτο· καὶ γὰρ ὃ ἐξ ἀρχῆς ἔπαθεν, ἐκ σέλαος ἀμυδροῦ ἔρως φωτὸς μεγάλου. *[30]* Τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφή· τοῦτο γοῦν γεννᾷ τὴν μορφήν, οὐχ ἡ μορφὴ τοῦτο, καὶ γεννᾷ, ὅταν ὕλη προσέλθῃ. Ἡ δὲ ὕλη πορρωτάτω ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲ τῶν ὑστάτων μορφῶν παρ' αὐτῆς τινα ἔχει. Εἰ οὖν ἐράσμιον μὲν οὐχ ἡ ὕλη, ἀλλὰ τὸ εἰδοποιηθὲν διὰ τὸ εἶδος, τὸ δ' ἐπὶ *[35]* τῇ ὕλῃ εἶδος παρὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ μᾶλλον εἶδος καὶ μᾶλλον ἐράσμιον καὶ νοῦς μᾶλλον ταύτης εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον ἐρασμιώτερον, ἀνείδεον δεῖ τὴν καλοῦ τίθεσθαι φύσιν τὴν πρώτην.

34. Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοὺς δεινοὺς πόθους παρέχον εἰ πάντῃ ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχή, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ. *[5]* Οὐ γάρ ἐστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. Ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχήσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἥκῃ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν *[10]* παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὑτὴν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα – ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις – ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα – μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ *[15]* τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες – καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν – ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πως θέα – καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα *[20]* ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κἀκεῖνο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οὖσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν. Ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ

misurato: perciò non deve avere una forma, né essere un'idea. Perciò Colui che è la realtà prima ed è il Primo, è senza forma; e la Bellezza lassù è la natura del Bene intelligibile.

Ne è testimonianza ciò che sentono gli amanti; finché l'amante si attiene a ciò che appare nel sensibile, egli non ama ancora; ma quando, da quella figura, egli *[25]* genera in se stesso, nella sua anima indivisibile, un'immagine invisibile, allora nasce l'amore; e se egli desidera vedere la persona amata, è per ravvivare l'amore che sta per venir meno[474]. Ma se comprende che bisogna risalire a ciò che è ancor più spoglio di forma, allora potrà tendere a Lui, poiché l'amore che egli sentì da principio non era che il fioco raggio di una immensa luce. *[30]*

La forma infatti è la traccia dell'informe, poiché è questo che genera la forma, non la forma che genera l'informe, e genera quando gli si accosta la materia. Ma la materia è, necessariamente, molto lontana, poiché essa, delle forme inferiori, non ne ha, di per sé, nemmeno una.

Se dunque è amabile non la materia ma ciò che viene formato dalla forma; *[35]* se la forma che è nella materia deriva dall'anima; e se l'anima è tanto più desiderabile quanto più è forma; se l'Intelligenza è forma più dell'anima ed è perciò molto più desiderabile: bisogna ammettere che la natura prima del Bello è senza forma.

34. *[L'anima e il Bene formano una cosa sola]*

E non dobbiamo meravigliarci se Colui che suscita questi immensi desideri sia completamente libero anche dalla forma intelligibile[475]; persino l'anima, quando si sia infiammata d'amore per Lui, si spoglia di qualsiasi forma che possieda, persino di quella intelligibile che sia in essa: *[5]* poiché chi abbia qualche altro interesse e si dedichi ad esso, non può né guardare a Lui né accordarsi con Lui. L'anima, per accoglierlo da sola a solo, non deve avere nulla per sé, né di bene né di male. Quando l'anima riesca a raggiungerlo ed Egli venga a lei, o meglio, le manifesti la sua presenza, ed essa si sia allontanata *[10]* dalle cose presenti e si prepari ad essere tanto bella e simile a Lui quanto è possibile – questa preparazione e questi ornamenti sono ben noti a coloro che si preparano – allora essa lo vede apparire improvvisamente[476] in sé; nulla c'è ormai fra l'anima e il Bene, né essi non sono più due ma una cosa sola; e nemmeno potresti distinguerli finché Egli è presente; ne sono quaggiù un'immagine *[15]* gli amanti che desiderano fondersi insieme nel loro amore. Né l'anima s'accorge più di abitare in un corpo, né sa di essere un'altra cosa come un uomo o un animale o un'altra cosa; vedere una di queste cose sarebbe veramente strano, ed essa non ne ha né il tempo né la voglia, e, poiché lo va cercando, *[20]* va incontro alla sua presenza e vede Lui invece di sé, ma nemmeno avrebbe la possibilità di vedere chi sia lei che lo vede. Allora essa non vorrebbe nient'altro in cambio,

πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τά τε ἄλλα πάντα *[25]* κατιούσης, κἂν ᾖ ἄνω. Ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς καὶ γιγνώσκειν, ὅτι τοῦτό ἐστιν οὗ ἐφίετο, καὶ τίθεσθαι, ὅτι μηδέν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ. Οὐ γάρ ἐστιν ἀπάτη ἐκεῖ· ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθέστερον τύχοι; Ὃ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ *[30]* εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ· οὐδὲ γαργαλιζομένου λέγει τοῦ σώματος, ἀλλὰ τοῦτο γενομένη, ὃ πάλαι, ὅτε εὐτύχει. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς πρὶν ἥδετο, ἀρχαῖς ἢ δυνάμεσιν ἢ πλούτοις ἢ κάλλεσιν ἢ ἐπιστήμαις, ταῦτα ὑπεριδοῦσα λέγει οὐκ ἂν εἰποῦσα μὴ κρείττοσι *[35]* συντυχοῦσα τούτων· οὐδὲ φοβεῖται, μή τι πάθῃ, μετ' ἐκείνου οὖσα οὐδ' ὅλως ἰδοῦσα· εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τούτῳ ᾖ μόνον· εἰς τόσον ἥκει εὐπαθείας.

35. Οὕτω δὲ διάκειται τότε, ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἠσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει. Καὶ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενόμενος αὕτη θεωρεῖ οἷον *[5]* νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὴν δ' ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἷον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον ἕκαστα τῶν ποικιλμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ *[10]* οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκεῖνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θέας, ἀφεὶς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέποι, εἶτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα μηκέτι ὅραμα βλέποι τῷ συνεχεῖ τῆς θέας, ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσαιτο τῷ θεάματι, ὥστε *[15]* ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι, τῶν δ' ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων. Καὶ τάχα ἂν σῴζοι τὸ ἀνάλογον ἡ εἰκών, εἰ μὴ ἄνθρωπος εἴη ὁ ἐπιστὰς τῷ τὰ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλά τις θεός, καὶ οὗτος οὐ κατ' ὄψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. Καὶ τὸν *[20]* νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν

nemmeno se le si donasse il cielo intero, poiché sa che non c'è nulla di migliore né un bene maggiore: essa infatti non può salire più in alto e tutte le altre cose, *[25]* per quanto elevate, la costringerebbero a discendere. Perciò soltanto allora l'anima può giudicare rettamente e conoscere che Quegli è ciò che essa desidera e affermare che nulla è più possente di Lui. Lassù infatti non c'è inganno: dove essa potrebbe trovare la verità più vera di così?

Ciò che essa dice è dunque Lui stesso, ed essa lo dice più tardi e lo dice silenziosamente e, *[30]* assaporando la sua gioia, non mente dicendo di essere beata, poiché non lo dice mentre il corpo tripudia nel piacere, ma perché è tornata ad essere quello che era una volta. Tutto ciò di cui prima godeva , vale a dire cariche, potere, ricchezza, bellezza e scienza, ora lo disprezza e riconosce che non avrebbe potuto chiamarli <beni>, se *[35]* non avesse incontrato qualcosa di migliore. Essa non teme alcuna sofferenza, finché è in sua presenza, tutta presa dalla sua contemplazione. E se pure ogni cosa perisse intorno a lei, ben volentieri l'accetterebbe, pur d'essere da sola a solo di fronte a Lui; a tal punto giunge la sua gioia.

35. *[L'anima, quando è unita al Bene, è al di sopra della vita e del pensiero]*

A questo punto l'anima viene a trovarsi in condizione da disprezzare anche il pensiero che in altri tempi le era così caro (il pensiero infatti è un movimento, però essa ora non vuole più muoversi). Essa non parla affatto di Colui che vede, ma contempla, poiché essa stessa è diventata Intelligenza e si è come *[5]* spiritualizzata ed è entrata nello spazio intelligibile[477]; e, appena entrata in esso e possedendolo, essa pensa l'intelligibile, ma dopo averlo visto abbandona ogni cosa, simile a chi, essendo entrato in un ricco e nobile palazzo, va contemplando all'interno ad una ad una quelle cose belle prima di vedere *[10]* il padrone di casa; ma, una volta che lo abbia visto ed ammirato, non alla stregua di una statua, ma di una cosa degna veramente di esser vista, lascia da parte tutte le altre cose e guarda lui solo; e poi, guardando e non staccando mai lo sguardo, a forza di guardare non vede più l'oggetto della sua visione ma mescola la sua visione col suo oggetto, cosicché *[15]* quello che prima era per lui oggetto di visione diventa ormai visione e così dimentica tutti gli altri spettacoli. Forse il nostro esempio conserverebbe meglio l'analogia se non fosse un uomo quello che attende il visitatore della casa, ma un dio che non apparisse agli occhi del corpo, ma riempisse l'anima del contemplante. *[20]*

L'Intelligenza dunque deve possedere la facoltà di pensare, con la quale vede ciò che è in se stessa, e un'altra facoltà ancora, con la quale vede, con un'intuizione recettiva, ciò che è al di là di sé, e con essa prima vede soltanto e poi, mentre vede, possiede e si fa una: perciò la prima

ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων *[25]* γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκεῖνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾷ; Ἢ οὔ· ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεί, ἔχει δὲ καὶ *[30]* τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. Καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε γεννήματα καὶ συνῄσθετο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόντων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ᾗ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν. Ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς *[35]* αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται. Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἑνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε ἔν τῳ *[40]* ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ αὐτός που· ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδὲ ἐκεῖνο. Οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν. Οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. Νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι *[45]* οὐδὲ νοεῖ.

36. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα δῆλα, εἴρηται δέ τι καὶ περὶ τούτου. Ἀλλ' ὅμως καὶ νῦν ἐπ' ὀλίγον λεκτέον ἀρχομένοις μὲν ἐκεῖθεν, διὰ λογισμῶν δὲ προϊοῦσιν. Ἔστι μὲν γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφὴ μέγιστον, καὶ μέγιστόν *[5]* φησι τοῦτ' εἶναι μάθημα, οὐ τὸ πρὸς αὐτὸ ἰδεῖν μάθημα λέγων, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ μαθεῖν τι πρότερον. Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοί τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ *[10]* ἐπ' αὐτοῦ ἱδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἑστιάσεις. Ὅστις γένηται[a] ὁμοῦ θεατής τε καὶ θέαμα αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῷον παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέποι – τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγύς ἐστι, καὶ

facoltà è la visione dell'Intelligenza saggia, l'altra è l'Intelligenza amante. Infatti, quando l'Intelligenza, fuori di sé, *[25]* è ebbra di nettare[478], diventa amante poiché si abbandona in una beata sazietà; e per lei essere ebbra vale di più della sua venerabile sobrietà.

Ma quell'Intelligenza vede forse le cose in modo discontinuo, alcune una volta ed altre un'altra volta? No, è soltanto il nostro discorso che presenta, a scopo didattico, le cose come successive; in realtà, essa possiede sempre il suo pensare, e possiede anche *[30]* il non-pensare, cioè la visione di Lui in altro modo. Infatti, mentre lo vede, l'Intelligenza possiede gli esseri generati e diventa consapevole che essi sono nati e le appartengono; e si dice che essa li pensa quando li vede; ma l'Uno, invece, lo vede con quella facoltà che ancora non pensa ma sta per pensare.

L'Anima, invece, soltanto confondendo e facendo svanire i chiari contorni dell'Intelligenza che è in essa, riesce a vedere; o meglio, la sua intelligenza *[35]* vede per prima; la visione entra in essa e le due diventano una cosa sola; su di loro si diffonde il Bene, penetra nella loro unione e, pervadendole, le conduce ad unità. Egli è presso di loro e dà loro la gioia di sentire e di contemplare[479], e le solleva così in alto che esse non sono più in un luogo né in qualcosa *[40]* di diverso, come accade naturalmente a una cosa. Nemmeno Lui è in qualche punto; in Lui invece è il luogo intelligibile, ma Egli non è in un'altra cosa. In quel momento nemmeno l'anima si muove, poiché nemmeno Lui si muove; e nemmeno essa ha vita, poiché Egli non ha vita ma è al di sopra della vita; e nemmeno essa è Intelligenza poiché non pensa, in quanto dev'essere simile a Lui; l'anima non pensa il Bene, poiché *[45]* nemmeno il Bene pensa.

36. *[Il Bene è luce generante]*

Le altre cose sono chiare, ma anche sull'ultimo punto si è pur detto qualcosa, e tuttavia dobbiamo parlarne ancora in breve, cominciando di qui e procedendo per mezzo dei ragionamenti. Sia la conoscenza sia il contatto col Bene sono la cosa più grande, e perciò si è detto che questa è la scienza più grande, *[5]* intendendo per scienza non la visione di Lui, ma ciò che su di Lui si può imparare prima. Ciò che ci istruisce sono le analogie, le astrazioni, le conoscenze di ciò che deriva da Lui e alcuni gradi di ascesa[480]; ci guidano a Lui le purificazioni, le virtù, il perfezionamento interiore, l'accesso al mondo intelligibile[481] e *[10]* il dimorare in esso e il sapersi cibare delle cose di lassù; chi diventa nello stesso tempo spettatore e spettacolo così da vedere se stesso e gli altri esseri intelligibili, e diventa perciò «essenza» e Intelligenza e vivente perfetto[482], non vede più il Bene come dall'esterno; ma in questa condizione, egli è vicino al Bene; il Bene vien subito dopo e gli è già accanto, poiché

τὸ ἐφεξῆς ἐκεῖνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἤδη ἐπὶ παντὶ τῷ νοητῷ *[15]* ἐπιστίλβον. Ἔνθα δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι του παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἱδρυθείς, ἐν ᾧ μέν ἐστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὕψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα *[20]* οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὅραμα ἦν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὁρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννῶσα ταῦτα εἰς ὕστερον καὶ ἀφεῖσα εἶναι παρ' αὐτῷ· αὐτὸς δὲ αὐγὴ μόνον γεννῶσα νοῦν, οὔτι σβέσασα αὐτῆς ἐν τῷ *[25]* γεννῆσαι, ἀλλὰ μείνασα μὲν αὐτή, γενομένου δ' ἐκείνου τῷ τοῦτο εἶναι. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐκ ἂν ὑπέστη ἐκεῖνο.

37. Οἱ μὲν οὖν νόησιν αὐτῷ δόντες τῷ λόγῳ τῶν μὲν ἐλαττόνων καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἔδοσαν· καίτοι καὶ τοῦτο ἄτοπον τὰ ἄλλα, φασί τινες, μὴ εἰδέναι· ἀλλ' οὖν ἐκεῖνοι ἄλλο τιμιώτερον αὐτοῦ οὐχ εὑρόντες τὴν νόησιν αὐτῷ αὐτοῦ εἶναι *[5]* ἔδοσαν, ὥσπερ τῇ νοήσει σεμνοτέρου αὐτοῦ ἐσομένου καὶ τοῦ νοεῖν κρείττονος ἢ κατ' αὐτὸν ὅ ἐστιν ὄντος, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ σεμνύνοντος τὴν νόησιν. Τίνι γὰρ τὸ τίμιον ἕξει, τῇ νοήσει ἢ αὐτῷ; Εἰ μὲν τῇ νοήσει, αὐτῷ οὐ τίμιον ἢ ἧττον, εἰ δὲ αὐτῷ, πρὸ τῆς νοήσεώς ἐστι τέλειος καὶ οὐ τῇ νοήσει *[10]* τελειούμενος. Εἰ δ' ὅτι ἐνέργειά ἐστιν, ἀλλ' οὐ δύναμις, δεῖ νοεῖν, εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν ἀεὶ νοοῦσα καὶ τούτῳ ἐνέργειαν λέγουσι, δύο ὅμως λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἁπλοῦν λέγουσιν, ἀλλά τι ἕτερον προστιθέασιν αὐτῷ, ὥσπερ ὀφθαλμοῖς τὸ ὁρᾶν κατ' ἐνέργειαν, κἂν ἀεὶ βλέπωσιν. *[15]* Εἰ δ' ἐνεργείᾳ λέγουσιν, ὅτι ἐνέργειά ἐστι καὶ νόησις, οὐκ ἂν οὖσα νόησις νοοῖ, ὥσπερ οὐδὲ κίνησις κινοῖτο ἄν. Τί οὖν; οὐ καὶ αὐτοὶ λέγετε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν εἶναι ἐκεῖνα; Ἀλλὰ πολλὰ ταῦτα ὁμολογοῦμεν εἶναι καὶ ταῦτα ἕτερα, τὸ δὲ πρῶτον ἁπλοῦν, καὶ τὸ ἐξ ἄλλου δίδομεν νοεῖν καὶ οἷον *[20]* ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ τὸ ποιῆσαν αὐτό, καὶ ἐπιστραφὲν ἐν τῇ θέᾳ καὶ γνωρίσαν νοῦν ἤδη δικαίως εἶναι· τὸ δὲ μήτε γενόμενον μήτ'

risplende ormai dall'universo intelligibile. *[15]* A questo punto egli getta via ogni insegnamento, finché, condotto come un fanciullo e posto in seno alla bellezza in cui si trova, sino a questo punto egli pensa; ma quando è strappato via dalla stessa onda dell'Intelligenza ed è sollevato in alto dal flutto che incalza, egli vede improvvisamente[483] e non vede «come», ma la visione riempie i suoi occhi di luce *[20]* e non fa vedere nient'altro attraverso di essa, perché la sua visione è proprio la luce. In Lui infatti non ci sono da un lato l'oggetto visto e dall'altro la sua luce, da un lato l'Intelligenza che pensa e dall'altro l'oggetto pensato, ma c'è uno splendore che genera queste cose in una certa successione e non permette che essi siano soltanto accanto a Lui, uno splendore che in sé genera soltanto Intelligenza e che nel generare non estingue nulla di sé *[25]* ma rimane in se stesso; e l'Intelligenza è generata perché Egli è ciò che è. Se Egli non fosse tale, l'Intelligenza non esisterebbe.

37. *[L'Uno non è pensiero]*

Coloro che gli attribuiscono il pensiero, non gli concedono il pensiero delle cose inferiori e di quelle che derivano da Lui (ma, secondo alcuni, è assurdo che Egli non sappia anche le altre cose); costoro, non trovando altro che sia più prezioso del pensiero, gli attribuiscono il «pensiero di sé», *[5]* come se Egli venga ad essere più venerabile per merito del pensiero, come se il pensare sia superiore a ciò che Egli è in se stesso, e come se, invece, non sia Lui a dar valore al pensiero! Su che cosa infatti si fonda il suo pregio, sul pensiero o su Lui stesso? Se si fonda sul pensiero, Egli allora non ha nessun valore per se stesso o un valore inferiore; se si fonda su Lui stesso, allora Egli è perfetto ancor prima di pensare, e non è il pensiero *[10]* che lo renda perfetto[484].

Se, invece, come essi dicono, Egli deve pensare perché è atto e non potenza, e se Egli è un'essenza eternamente pensante e lo chiamano atto per questa ragione, allora essi distinguono in Lui due cose, l'essenza e il pensiero, e ne fanno così una cosa non-semplice perché gli aggiungono qualcosa d'altro, come per gli occhi, la visione in atto è un'aggiunta, anche se essi vedono sempre; *[15]* se invece lo dicono «in atto» perché è atto, cioè pensiero, allora Egli, proprio perché è pensiero, non deve pensare, così come il movimento non può muoversi[485].

Ma come? Non dite anche voi che gli esseri intelligibili sono essenze e atti?

Sì, ma riconosciamo anche che gli esseri intelligibili sono molteplici e distinti, mentre il Primo è semplice; soltanto a chi proviene da un altro noi accordiamo il pensiero e, diciamo così, *[20]* la ricerca della propria essenza, di se stesso e del proprio creatore; e poiché egli si rivolge a Lui quando lo contempla e lo conosce, è giusto dire che è Intelligenza; ma

ἔχον πρὸ αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ <ὂν> ὅ ἐστι – τίς αἰτία τοῦ νοεῖν ἕξει[a]; Διὸ ὑπὲρ νοῦν φησιν ὁ Πλάτων εἶναι ὀρθῶς. Νοῦς μὲν γὰρ μὴ νοῶν *[25]* ἀνόητος· ᾧ γὰρ ἡ φύσις ἔχει τὸ νοεῖν, εἰ μὴ τοῦτο πράττοι, ἀνόητον· ᾧ δὲ μηδὲν ἔργον ἐστί, τί ἂν τούτῳ τις ἔργον προσάγων κατὰ στέρησιν αὐτοῦ κατηγοροῖ τοῦτο, ὅτι μὴ πράττει; Οἷον εἰ ἀνίατρον αὐτόν τις λέγοι. Μηδὲν δὲ ἔργον εἶναι αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἐπιβάλλει αὐτῷ ποιεῖν· ἀρκεῖ *[30]* γὰρ αὐτὸς καὶ οὐδὲν δεῖ ζητεῖν παρ' αὐτὸν ὑπὲρ τὰ πάντα ὄντα· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ὢν αὐτὸς ὅ ἐστιν.

38. Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ «ἔστιν»: οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ «ἀγαθός ἐστι» κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ «ἔστι»: τὸ δὲ «ἔστιν» οὐχ ὡς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὅ ἐστι. Λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ *[5]* αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἶτα οὐδ' «ἔστιν ἀγαθὸν» λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ «τὸ» προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ «ἔστιν» ἔτι, οὕτω λέγομεν «τἀγαθόν». Ἀλλὰ τίς παραδέξεται *[10]* φύσιν οὐκ οὖσαν <ἐν> αἰσθήσει καὶ γνώσει αὑτῆς; Τί οὖν γνώσεται; «ἐγώ εἰμι»; Ἀλλ' οὐκ ἔστι. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ τὸ «ἀγαθόν εἰμι»; Ἢ πάλιν τὸ «ἔστι» κατηγορήσει αὑτοῦ. Ἀλλὰ τὸ «ἀγαθὸν» μόνον ἐρεῖ τι προσθείς· «ἀγαθὸν» μὲν γὰρ νοήσειεν ἄν τις ἄνευ τοῦ «ἔστιν», *[15]* εἰ μὴ κατ' ἄλλου κατηγοροῖ· ὁ δὲ αὐτὸ[a] νοῶν ὅτι ἀγαθὸν πάντως νοήσει τὸ «ἐγώ εἰμι τὸ ἀγαθόν»: εἰ δὲ μή, ἀγαθὸν μὲν νοήσει, οὐ παρέσται δὲ αὐτῷ τὸ ὅτι αὐτός ἐστι τοῦτο νοεῖν. Δεῖ οὖν τὴν νόησιν εἶναι, ὅτι «ἀγαθόν εἰμι». Καὶ εἰ μὲν νόησις αὐτὴ τὸ ἀγαθόν, οὐκ αὐτοῦ ἔσται νόησις, *[20]* ἀλλ' ἀγαθοῦ, αὐτός τε οὐκ ἔσται τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ νόησις. Εἰ δὲ ἑτέρα τοῦ ἀγαθοῦ ἡ νόησις τοῦ ἀγαθοῦ, ἔστιν ἤδη τὸ ἀγαθὸν πρὸ τῆς νοήσεως αὐτοῦ. Εἰ δ' ἔστι πρὸ τῆς νοήσεως τὸ ἀγαθὸν αὔταρκες, αὔταρκες ὂν αὑτῷ εἰς ἀγαθὸν οὐδὲν ἂν δέοιτο τῆς νοήσεως τῆς περὶ αὐτοῦ· ὥστε ᾗ ἀγαθὸν οὐ *[25]* νοεῖ ἑαυτό.

Colui che non è generato e non possiede nulla che sia anteriore, ma ha sempre e soltanto «ciò che è», perché mai dovrebbe pensare?

Perciò Platone[486] dice giustamente che Egli è «al di sopra» dell'Intelligenza. Un'Intelligenza che non pensa è, infatti, *[25]* una non-Intelligenza, poiché chi per natura possiede il pensiero, qualora non compia tale atto, non è Intelligenza. Se uno non ha da compiere tale atto, perché assegnargli prima un compito e dire poi che ne è privo per il fatto che non lo esegue? Sarebbe come dire che Egli è non-medico!

Perciò Egli non fa nulla, perché non ha nulla da fare; Egli basta *[30]* a se stesso, perché non ha nulla da cercare al di là di sé, essendo al di sopra di tutte le cose, e basta a sé e agli altri perché è in sé quello che è.

38. *[Il Bene non pensa se stesso come bene]*

Di Lui non possiamo nemmeno dire che «è»[487], poiché di questo «è» non ha affatto bisogno. E nemmeno possiamo dire che «è buono»: questo possiamo dirlo soltanto per una cosa che «è»; ma anche in questo caso, questo «è» non vale quando una cosa viene predicata di un'altra, ma soltanto per indicare «ciò che è»; e quando di Lui diciamo «il Bene», non *[5]* adoperiamo questo termine come attributo, cioè come cosa che gli appartenga, ma come Lui stesso. E poi, noi non intendiamo dire di Lui che «è Bene», e nemmeno intendiamo preporre a Bene l'articolo, quasi che, se si eliminasse l'articolo, non si avrebbe più nulla da designare; perciò noi diciamo «il Bene» per non aver bisogno del verbo «è»; altrimenti, noi distingueremo un soggetto e un predicato.

Chi accetterebbe *[10]* una natura che non abbia coscienza e conoscenza di sé?

Ma che cosa dovrebbe conoscere? «Io sono»? Ma Egli non «è».

E perché non dovrebbe dire almeno «io sono il Bene»?

Ma così Egli si attribuirebbe di nuovo il predicato «è».

E se così Egli si limita a dirsi «il Bene», che cosa aggiunge mai? Si potrebbe benissimo pensare il «bene» anche senza l'«è», *[15]* a meno che non lo si predichi di un altro soggetto; ma chi pensa di essere lui il bene, deve esprimersi così: «Io sono il bene», altrimenti egli penserà sì il bene, però non saprà che questo pensare è lui stesso. È dunque necessario che il pensiero sia: «Sono il bene».

E se il pensiero stesso è il Bene, esso non sarà pensiero di sé *[20]* ma del Bene ed Egli stesso non sarà il Bene ma il pensiero; ma se il pensiero del Bene è diverso dal Bene, allora il Bene esiste ancor prima del pensiero che Egli ne ha. Ma se il Bene esiste prima del pensiero, Egli, essendo sufficiente a se stesso, non ha affatto bisogno del pensiero che lo pensi, per essere il Bene. Egli dunque *[25]* non pensa se stesso in quanto Bene.

39. Ἀλλὰ ᾗ τί; Ἢ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται. Ἀλλὰ οὐκ ὄντος οἷον διαστήματός τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό; Διὸ καὶ ὀρθῶς ἑτερότητα λαμβάνει, [5] ὅπου νοῦς καὶ οὐσία. Δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ ταὐτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει. Ἑαυτόν τε γὰρ οὐ διακρινεῖ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τῇ πρὸς αὐτὸ ἑτέρου σχέσει τά τε πάντα οὐ θεωρήσει, μηδεμιᾶς ἑτερότητος γενομένης εἰς τὸ πάντα εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἂν οὐδὲ δύο. Ἔπειτα, εἰ νοήσει, οὐ [10] δήπου ἑαυτὸν μόνον νοήσει, εἴπερ ὅλως νοήσει· διὰ τί γὰρ οὐχ ἅπαντα; Ἢ ἀδυνατήσει; Ὅλως δὲ οὐχ ἁπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτόν, ἀλλὰ δεῖ τὴν νόησιν τὴν περὶ αὐτοῦ ἑτέρου εἶναι, εἴ τι ὅλως δύναιτο νοεῖν αὐτό. Ἐλέγομεν δέ, ὅτι οὐ νόησις τοῦτο[a], οὐδ' εἰ ἄλλον αὐτὸν ἐθέλοι ἰδεῖν. Νοήσας δὲ αὐτὸς [15] πολὺς γίνεται, νοητός, νοῶν, κινούμενος καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῷ. Πρὸς δὲ τούτοις κἀκεῖνο ὁρᾶν προσήκει, ὅπερ εἴρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὡς ἑκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἔσται, ποικίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἁπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἷον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἷον ἐπαφή, [20] οὐδὲν νοερὸν ἔχει. Τί οὖν; οὔτε τὰ ἄλλα οὔτε αὐτὸν εἰδήσει; Ἀλλὰ σεμνὸν ἑστήξεται[b]. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ὕστερα αὐτοῦ, καὶ ἦν πρὸ αὐτῶν ὃ ἦν, καὶ ἐπίκτητος αὐτῶν ἡ νόησις καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ ἀεὶ καὶ οὐχ ἑστηκότων; κἂν τὰ ἑστῶτα[c] δὲ νοῇ, πολύς ἐστιν. Οὐ γὰρ δὴ τὰ μὲν [25] ὕστερα μετὰ τῆς νοήσεως καὶ τὴν οὐσίαν ἕξει, αἱ δὲ τούτου νοήσεις θεωρίαι κεναὶ μόνον ἔσονται. Ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῷ αὐτὸν εἶναι, παρ' οὗ τὰ πάντα. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν πῶς, εἰ μὴ αὐτόν; Ἀλλὰ σεμνὸν ἑστήξεται. Ἔλεγε μὲν οὖν ὁ Πλάτων περὶ τῆς οὐσίας [30] λέγων, ὅτι νοήσει, ἀλλ' οὐ σεμνὸν ἑστήξοιτο ὡς τῆς οὐσίας μὲν νοούσης, τοῦ δὲ μὴ νοοῦντος σεμνοῦ ἑστηξομένου, τὸ μὲν «ἑστήξοιτο» τῷ μὴ ἄλλως ἂν δεδυνῆσθαι ἑρμηνεῦσαι, σεμνότερον δὲ καὶ ὄντως σεμνὸν νομίζων εἶναι τὸ ὑπερβεβηκὸς τὸ νοεῖν.

39. *[È veramente «santo» ciò che trascende il pensiero]*

Piuttosto, in quanto il pensiero è pur qualcosa, non gli appartiene soltanto una semplice intuizione rivolta a se stesso.

Se dunque Egli non è né distante né differente da se stesso, che cosa può essere questa «intuizione di sé» se non Egli stesso? Si può parlare giustamente di alterità *[5]* dove ci sono Essere e Intelligenza. È infatti necessario che l'Intelligenza, se vuole pensare, abbia in sé alterità e identità[488]. Infatti, l'Intelligenza non può distinguersi dal suo oggetto intelligibile se non in quanto è in relazione con una cosa diversa da Lei, e non può contemplare tutte le cose se non in forza di un'alterità che gli permetta di «essere tutte le cose»; senza di essa non si potrebbero avere nemmeno due cose.

E poi, se l'Intelligenza deve pensare, non *[10]* penserà soltanto se stessa poiché deve pensare universalmente: perché non dovrebbe pensare tutte le cose? Ne sarebbe forse incapace? In generale, però, uno che pensi se stesso non è affatto semplice; anzi, per essere nella condizione di pensare se stesso, bisogna pensare a sé come a un altro. Ma noi abbiamo già detto[489] che non c'è pensiero se non vuol vedere se stesso come un altro. L'Intelligenza, appena pensa, *[15]* diventa molteplice, intelligibile, pensante, essere in movimento e tutto ciò che appartiene all'Intelligenza[490].

Bisogna inoltre osservare – come si è detto altrove[491] – che ciascun atto di pensiero, per essere veramente pensiero, dev'essere qualcosa di vario, mentre ciò che è semplice e completamente identico a un movimento, foss'anche simile a un contatto, *[20]* non ha nulla d'intellettuale.

Ma come? Non conoscerà né le altre cose né se stesso? No, anzi Egli rimarrà immobile nella sua dignità. Le altre cose sono dopo di Lui ed Egli era prima di esse quello che è; un pensiero che le pensasse sarebbe un pensiero di seconda mano e non rimarrebbe sempre identico perché non penserebbe delle vere realtà; anche se pensasse delle vere realtà, sarebbe sempre molteplice: infatti non è possibile *[25]* che le cose posteriori abbiano anche l'essere insieme col pensiero, mentre i suoi pensieri sarebbero soltanto delle vuote contemplazioni!

Basterà che esista Egli, da cui tutto deriva, perché la provvidenza sia salva? Ma come Egli penserà a ciò che si rivolge a Lui, se nemmeno pensa se stesso? Egli rimane immobile nella sua santità.

Platone dunque parlava dell'essenza *[30]* quando diceva che «essa penserà e non resterà immobile nella sua santità», intendendo che l'essere pensa mentre l'essere che non pensa starà nella sua santità. Egli disse «resterà»[492], non potendo spiegarsi in altro modo, poiché giudicava che fosse «più santo» e «realmente santo» ciò che è al di là del pensiero.

40. Καὶ ὅτι μὲν μὴ δεῖ νόησιν περὶ αὐτὸν εἶναι, εἰδεῖεν ἂν οἱ προσαψάμενοι τοῦ τοιούτου· δεῖ γε μὴν παραμύθια ἄττα πρὸς τοῖς εἰρημένοις κομίζειν, εἴ πῃ οἷόν τε τῷ λόγῳ σημῆναι. Δεῖ δὲ τὴν πειθὼ μεμιγμένην *[5]* ἔχειν τὴν ἀνάγκην. Δεῖ τοίνυν γιγνώσκειν ἐπιστήσαντα, ὡς νόησις πᾶσα ἔκ τινός ἐστι καὶ τινός. Καὶ ἡ μὲν συνοῦσα τῷ ἐξ οὗ ἐστιν ὑποκείμενον μὲν ἔχει τὸ οὗ ἐστι νόησις, οἷον δὲ ἐπικείμενον αὐτὴ γίνεται ἐνέργεια αὐτοῦ οὖσα καὶ πληροῦσα τὸ δυνάμει ἐκεῖνο οὐδὲν αὐτὴ γεννῶσα· *[10]* ἐκείνου γάρ ἐστιν, οὗ ἐστι, μόνον, οἷον τελείωσις. Ἡ δὲ οὖσα νόησις μετ' οὐσίας καὶ ὑποστήσασα τὴν οὐσίαν οὐκ ἂν δύναιτο ἐν ἐκείνῳ εἶναι, ἀφ' οὗ ἐγένετο· οὐ γὰρ ἂν ἐγέννησέ τι ἐν ἐκείνῳ οὖσα. Ἀλλ' οὖσα δύναμις τοῦ γεννᾶν ἐφ' ἑαυτῆς ἐγέννα, καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ἐστιν *[15]* οὐσία, καὶ σύνεστι καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ, καὶ ἔστιν οὐχ ἕτερον ἡ νόησις καὶ ἡ οὐσία αὕτη καὶ αὖ ᾗ ἑαυτὴν νοεῖ ἡ φύσις, οὐχ ἕτερον, ἀλλ' ἢ λόγῳ, τὸ νοούμενον καὶ τὸ νοοῦν, πλῆθος ὄν, ὡς δέδεικται πολλαχῇ. Καὶ ἔστιν αὕτη πρώτη ἐνέργεια ὑπόστασιν γεννήσασα εἰς οὐσίαν, καὶ ἴνδαλμα *[20]* ὂν ἄλλου οὕτως ἐστὶ μεγάλου τινός, ὥστε ἐγένετο οὐσία. Εἰ δ' ἦν ἐκείνου καὶ μὴ ἀπ' ἐκείνου, οὐδ' ἂν ἄλλο τι ἢ ἐκείνου ἦν, καὶ οὐκ ἂν ἐφ' ἑαυτῆς ὑπόστασις ἦν. Πρώτη δὴ οὖσα αὕτη ἐνέργεια καὶ πρώτη νόησις οὐκ ἂν ἔχοι οὔτε ἐνέργειαν πρὸ αὐτῆς οὔτε νόησιν. Μεταβαίνων *[25]* τοίνυν τις ἀπὸ ταύτης τῆς οὐσίας καὶ νοήσεως οὔτε ἐπὶ οὐσίαν ἥξει οὔτ' ἐπὶ νόησιν, ἀλλ' ἐπέκεινα ἥξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπί τι θαυμαστόν, ὃ μήτε ἔχει ἐν αὐτῷ οὐσίαν μήτε νόησιν, ἀλλ' ἔστιν ἔρημον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον. Οὐ γὰρ ἐνεργήσας *[30]* πρότερον ἐγέννησεν ἐνέργειαν· ἤδη γὰρ ἂν ἦν, πρὶν γενέσθαι· οὐδὲ νοήσας ἐγέννησε νόησιν· ἤδη γὰρ ἂν νενοήκει, πρὶν γενέσθαι νόησιν. Ὅλως γὰρ ἡ νόησις, εἰ μὲν ἀγαθοῦ, χεῖρον αὐτοῦ· ὥστε οὐ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη· λέγω δὲ οὐ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐχ ὅτι μὴ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀγαθόν – τοῦτο γὰρ *[35]* ἔστω – ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ οὐκ ἂν εἴη νόησις· ἢ ἓν ἔσται ὁμοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἔλαττον αὐτοῦ, ἡ νόησις αὐτοῦ. Εἰ δὲ χεῖρον ἔσται, ὁμοῦ ἡ νόησις ἔσται καὶ ἡ οὐσία. Εἰ δὲ κρεῖττον ἡ νόησις, τὸ νοητὸν χεῖρον ἔσται. Οὐ δὴ ἐν τῷ ἀγαθῷ ἡ νόησις, ἀλλὰ χεῖρον οὖσα καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν *[40]* ἀξιωθεῖσα ἑτέρωθι ἂν εἴη αὐτοῦ,

40. *[Il Bene non pensa né desidera nulla al di sopra di sé]*

Che in Lui non debba esserci pensiero, lo sanno bene coloro che sono stati in contatto con tale natura. È però necessario aggiungere a ciò che già abbiamo detto, qualcosa di persuasivo, ammesso che sia possibile adoperare la parola; è necessario infatti che al rigore della dimostrazione si aggiunga la persuasione. *[5]*

Chi riflette su questo problema deve sapere che ogni pensiero deriva da un essere e appartiene ad un essere. C'è un pensiero, unito alla cosa da cui deriva, il quale ha per soggetto l'essere di cui è il pensiero e al quale è sottoposto, in quanto è il suo atto e ne porta a compimento la potenza, ma esso non genera nulla, *[10]* poiché è il perfezionamento di quell'essere di cui è il pensiero. Il pensiero, invece, che è unito all'essere e lo fa esistere, non può essere in ciò da cui proviene, poiché, se fosse in esso, non genererebbe nulla. Questo pensiero, invece, essendo in se stesso potenza di generare, genera; il suo atto è *[15]* essere, e perciò coesiste nell'essere; di conseguenza questo pensiero e questo essere non differiscono fra loro, e se questa natura pensa se stessa, il pensato e il pensante sono diversi soltanto logicamente, poiché il pensiero è molteplicità, come si è dimostrato più volte[493].

Questo dunque è l'atto primo che fa esistere l'essenza; e l'atto *[20]* è immagine di un altro Principio, che è così grande da trasformare l'immagine in essenza. Ma se questo atto fosse in Lui e non sorgesse da Lui, esso non sarebbe altro che un atto e non avrebbe una propria esistenza. Però, dato che esso è l'atto primo e il pensiero primo, non può esserci prima di Lui né un altro atto né un altro pensiero. Perciò, se, partendo *[25]* dall'essenza e dal pensiero, si va oltre, non si arriverà più all'essenza e al pensiero, ma al di là dell'essenza e del pensiero, a qualcosa di meraviglioso che non ha in sé né essenza né pensiero, ma è solitario[494] in se stesso e non ha affatto bisogno delle cose che derivano da Lui.

Egli dunque *[30]* non genera l'atto dopo essersi attuato, poiché allora l'atto esisterebbe prima di nascere; e nemmeno Egli genera il pensiero dopo aver pensato, poiché allora il pensiero esisterebbe ancor prima di esistere. Vale a dire che il pensiero, se appartiene al Bene, è inferiore al Bene e perciò non può appartenere al Bene. (Dicendo che «non può appartenere al Bene» non intendo che sia impossibile pensare al Bene. Questo *[35]* sia pure; intendo che il pensiero non può essere nello stesso Bene; altrimenti, il Bene e ciò che è inferiore a Lui sarebbero una cosa sola). Ma se il pensiero è inferiore, lo saranno, insieme, il pensiero e l'essere; se invece il pensiero è superiore, sarà inferiore l'intelligibile, cioè il pensato.

Il pensiero, dunque, non c'è nel Bene ed è inferiore a Lui ed è per il Bene *[40]* se è valutato in giusta misura; esso si trova in un'altra regione

καθαρὸν ἐκεῖνο ὥσπερ τῶν ἄλλων καὶ αὐτῆς ἀφεῖσα. Καθαρὸν δὲ ὂν νοήσεως εἰλικρινῶς ἐστιν ὅ ἐστιν, οὐ παραποδιζόμενον τῇ νοήσει παρούσῃ, ὡς μὴ εἰλικρινὲς καὶ ἓν εἶναι. Εἰ δέ τις καὶ τοῦτο ἅμα νοοῦν καὶ νοούμενον ποιεῖ καὶ οὐσίαν καὶ *[45]* νόησιν συνοῦσαν τῇ οὐσίᾳ καὶ οὕτως αὐτὸ νοοῦν θέλει ποιεῖν, ἄλλου δεήσεται καὶ τούτου πρὸ αὐτοῦ, ἐπείπερ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ νόησις ἢ ἄλλου ὑποκειμένου τελείωσις ἢ συνυπόστασις οὖσα πρὸ αὐτῆς καὶ αὐτὴ ἄλλην ἔχει φύσιν, ᾗ καὶ τὸ νοεῖν εἰκότως. Καὶ γὰρ ἔχει ὃ νοήσει, *[50]* ὅτι ἄλλο πρὸ αὐτῆς· καὶ ὅταν αὐτὴ αὑτήν, οἷον καταμανθάνει ἃ ἔσχεν ἐκ τῆς ἄλλου θέας ἐν αὑτῇ. Ὧι δὲ μήτε τι ἄλλο πρὸ αὐτοῦ μήτε τι σύνεστιν αὐτῷ ἐξ ἄλλου, τί καὶ νοήσει ἢ πῶς ἑαυτόν; Τί γὰρ ἐζήτει ἢ τί ἐπόθει; Ἢ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ὅση, ὡς ἐκτὸς οὔσης *[55]* αὐτοῦ, καθὸ ἐνόει; Λέγω δέ, εἰ ἄλλη μὲν ἡ δύναμις αὐτοῦ, ἣν ἐμάνθανεν, ἄλλη δέ, ᾗ ἐμάνθανεν· εἰ δὲ μία, τί ζητεῖ;

41. Κινδυνεύει γὰρ βοήθεια τὸ νοεῖν δεδόσθαι ταῖς φύσεσι ταῖς θειοτέραις μέν, ἐλάττοσι δὲ οὔσαις, καὶ οἷον αὐταῖς τυφλαῖς οὔσαις ὄμμα. Ὁ δ' ὀφθαλμὸς τί ἂν δέοιτο τὸ ὂν ὁρᾶν φῶς αὐτὸς ὤν; Ὃ δ' ἂν δέηται, δι' ὀφθαλμοῦ *[5]* σκότον ἔχων παρ' αὑτῷ φῶς ζητεῖ. Εἰ οὖν φῶς τὸ νοεῖν, τὸ δὲ φῶς φῶς οὐ ζητεῖ, οὐκ ἂν ἐκείνη ἡ αὐγὴ φῶς μὴ ζητοῦσα ζητήσειε νοεῖν, οὐδὲ προσθήσει αὑτῇ τὸ νοεῖν· τί γὰρ καὶ ποιήσει; Ἢ τί προσθήσει δεόμενος καὶ αὐτὸς ὁ νοῦς, ἵνα νοῇ; Οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ – οὐ γὰρ *[10]* δεῖται – οὐδ' ἔστι δύο, μᾶλλον ‹οὐ›δὲ πλείω[a], αὐτός, ἡ νόησις – οὐ γὰρ δὴ ἡ νόησις αὐτός – δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι. Εἰ δὲ ταὐτὸν νοῦς, νόησις, νοητόν, πάντη ἓν γενόμενα ἀφανιεῖ αὐτὰ ἐν αὐτοῖς· διακριθέντα δὲ τῷ ἄλλο πάλιν αὖ οὐκ ἐκεῖνο ἔσται. Ἐατέον οὖν τὰ ἄλλα *[15]* πάντη ἐπὶ φύσεως ἀρίστης οὐδεμιᾶς ἐπικουρίας δεομένης· ὃ γὰρ ἂν προσθῇς, ἠλάττωσας τῇ προσθήκῃ τὴν οὐδενὸς δεομένην. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ νόησις καλόν, ὅτι ψυχὴ

rispetto a quella in cui è il Bene; e in tal modo esso lascia il Bene immune sia dalle altre cose sia da se stesso. Essendo immune dal pensiero, Egli è assolutamente ciò che è e non è contaminato dalla presenza del pensiero, il quale lo priverebbe di purezza e di unità. Ma se qualcuno volesse fare di Lui un «pensante e pensato insieme», cioè un Essere e, *[45]* in più, un «Pensiero» unito all'Essere, e se, in questo volesse fare di Lui un «Pensante se stesso», allora ci sarebbe bisogno di un altro prima di Lui. Infatti, l'atto, cioè il pensiero, essendo o la perfezione di un soggetto diverso, o la coesistenza di pensiero e soggetto, esige a sua volta, prima di se stesso, una natura diversa grazie alla quale possiede l'atto del pensare: così esso possiede ciò che deve pensare, *[50]* in quanto ha qualcosa prima di sé; e quando pensa se stesso, esso conosce ciò che ha in sé in quanto contempla questo altro.

Ma chi non ammette altro prima di Lui, né ha in sé nulla che derivi da altri, che cosa può pensare e, soprattutto, come può pensare se stesso? Infatti, che cosa cercherà? Che cosa desidererà? Vorrà forse sapere quanto grande sia la sua forza? Ma allora, questa sarebbe fuori *[55]* di Lui perché la penserebbe! Io l'affermerei, sempre che la forza, che Egli vorrebbe conoscere, fosse una, e la forza con cui dovrebbe conoscere, fosse un'altra. Ma se queste due forze sono una sola, che cosa dovrà cercare?

41. *[Il pensiero è un occhio per chi non vede]*

A quanto pare, il dono di pensare sembra essere un aiuto concesso a quegli esseri, che sono certamente divini ma di grado inferiore; e direi persino che è un occhio per la loro cecità. Ma che bisogno avrebbe l'occhio di vedere l'essere, se è, per se stesso, luce? Soltanto chi abbia bisogno degli occhi *[5]* cerca la luce, poiché in sé porta le tenebre. Se dunque il pensare è luce e se la luce non cerca affatto la luce, quel sublime Splendore, non cercando la luce, nemmeno cercherà il pensare né si aggiungerà il pensiero. Che cosa farà l'Intelligenza e che cosa aggiungerà a se stessa, qualora ne abbia bisogno, per poter pensare?

Il Bene non ha il sentimento di sé poiché non *[10]* ne ha bisogno, e non è dualità, o meglio, non è molteplicità. Egli è dunque il Primo, poi viene il pensiero (Egli infatti non è pensiero), e terzo dev'essere il pensato. Se l'Intelligenza, il pensiero e l'intelligibile, diventati un'unità, fossero identici, svanirebbero l'uno nell'altro; ma poiché sono distinti, in quanto sono diversi, non sono l'Uno. Dobbiamo dunque eliminare ogni altra cosa *[15]* da questa natura perfetta che non ha bisogno di nessun aiuto; qualunque cosa tu aggiunga, non fai che diminuire, con questa aggiunta, lei che non ha bisogno di nulla. Per noi il pensiero è una bella cosa, poiché l'anima ha bisogno di possedere l'Intelligenza[495]; altrettanto si dica dell'Intelligenza, poiché l'essere è identico all'Intel-

δεῖται νοῦν ἔχειν, καὶ νῷ, ὅτι τὸ εἶναι αὐτῷ ταὐτόν, καὶ ἡ νόησις πεποίηκεν αὐτόν· συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει [20] τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν ἀεί, ὅτι τοῦτο τοῦτο, ὅτι τὰ δύο ἕν· εἰ δ' ἓν ἦν μόνον, ἤρκεσεν ἂν αὐτῷ καὶ οὐκ ἂν ἐδεήθη λαβεῖν. Ἐπεὶ καὶ τὸ «γνῶθι σαυτὸν» λέγεται τούτοις, οἳ διὰ τὸ πλῆθος ἑαυτῶν ἔργον ἔχουσι διαριθμεῖν ἑαυτοὺς καὶ μαθεῖν, ὅσα καὶ ποῖα ὄντες οὐ πάντα ἴσασιν [25] ἢ οὐδέν, οὐδ' ὅ τι ἄρχει οὐδὲ κατὰ τί αὐτοί. Εἰ δέ τί ἐστιν αὐτό, μειζόνως ἐστὶν ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ· ἐπεὶ οὐδὲ ἑαυτῷ οὐδέν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ εἰσάγει εἰς αὐτόν, ἀλλὰ ἀρκεῖ αὐτό. Οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις· ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται [30] αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ· γελοῖον γάρ· οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἐνδεὲς ἦν αὐτοῦ. Οὐδὲ βλέπει δὴ ἑαυτό· δεῖ γάρ τι εἶναι καὶ γίνεσθαι αὐτῷ ἐκ τοῦ βλέπειν. Τούτων γὰρ ἁπάντων παρακεχώρηκε τοῖς μετ' αὐτό, καὶ κινδυνεύει μηδὲν τῶν προσόντων τοῖς ἄλλοις ἐκείνῳ παρεῖναι, ὥσπερ [35] οὐδὲ οὐσία· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ νοεῖν, εἴπερ ἐνταῦθα ἡ οὐσία καὶ ὁμοῦ ἄμφω ἡ νόησις ἡ πρώτη καὶ κυρίως καὶ τὸ εἶναι. Διὸ οὔτε λόγος οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη, ὅτι μηδὲν ἔστι κατηγορεῖν αὐτοῦ ὡς παρόν.

42. Ἀλλ' ὅταν ἀπορῇς ἐν τῷ τοιούτῳ καὶ ζητῇς, ὅπου δεῖ ταῦτα θέσθαι, λογισμῷ ἐπ' αὐτὰ στελλόμενος, ἀπόθου ταῦτα, ἃ νομίζεις σεμνὰ εἶναι, ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δεύτερα προστίθει τῷ πρώτῳ μήτε τὰ τρίτα [5] τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τὰ δεύτερα περὶ τὸ πρῶτον τίθει καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον. Οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις, ὡς ἔχει, καὶ τὰ ὕστερα ἐξαρτήσεις ἐκείνων ὡς ἐκεῖνα περιθέοντα ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα. Διὸ καὶ ὀρθῶς καὶ ταύτῃ λέγεται περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ [10] κἀκείνου ἕνεκα πάντα, τὰ πάντα ὄντα λέγοντος αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκείνου ἕνεκα, ἐπειδὴ καὶ τοῦ εἶναι αἴτιος αὐτοῖς καὶ οἷον ὀρέγεται ἐκείνου ἑτέρου ὄντος τῶν πάντων καὶ οὐδὲν ἔχοντος, ὃ ἐκείνοις πάρεστιν· ἢ οὐκ ἂν εἴη ἔτι τὰ πάντα, εἴ τι ἐκείνῳ τῶν ἄλλων τῶν μετ' αὐτὸν παρείη. Εἰ οὖν [15] καὶ νοῦς τῶν πάντων, οὐδὲ νοῦς ἐκείνῳ. Αἴτιον

ligenza e il pensiero l'ha fatta esistere: perciò è necessario che l'Intelligenza sia sempre unita all'essere *[20]* ed abbia sempre coscienza di sé e sappia che l'una è identica all'altro e che i due sono un'unità; se fosse soltanto «uno», basterebbe a se stessa e non avrebbe bisogno di averne conoscenza.

Anche il precetto «conosci te stesso» si rivolge a coloro che, a causa della molteplicità, s'ingegnano di analizzare se stessi e di conoscere quante e quali siano le loro parti, e finiscono per non conoscerle tutte, *[25]* o meglio, non conoscono nulla, né sanno quale sia quella che domina né in che cosa consista la loro essenza. Ma se anche il Bene fosse «qualcosa» per sé, Egli sarebbe troppo grande per potersi pensare, conoscere e aver coscienza di sé; ma Egli non è affatto «qualcosa» per Lui, poiché Egli non introduce nulla in sé, ma è sufficiente a se stesso.

Perciò Egli non è bene nemmeno per se stesso, ma solo per gli altri: sono questi infatti che hanno bisogno *[30]* di Lui, ma Egli non ha bisogno di se stesso: ciò sarebbe ridicolo, poiché in tal caso Egli mancherebbe a se stesso. E nemmeno Egli guarda se stesso, poiché da questo vedere dovrebbe sorgere qualcosa di determinato e andare a Lui.

A tutte queste cose Egli ha rinunciato a favore degli esseri che vengono dopo di Lui: perciò si può dire che nessuna delle cose che appartengono agli esseri è in Lui, nemmeno *[35]* l'essenza; e nemmeno Egli possiede il pensiero, poiché l'essere è nel pensiero e ambedue sono insieme, cioè il Pensiero primo e assoluto e l'Essere. Perciò in Lui non c'è né il concetto, né la sensazione, né la scienza[496], poiché non si può dire nulla di Lui che gli appartenga.

42. *[Tutti gli esseri sono sospesi al Bene]*

Mentre tu, a questo punto, ti senti imbarazzato e ti chiedi dove collocare le realtà alle quali il ragionamento ti ha condotto, respingi pure fra gli esseri di secondo grado le realtà che stimi sacre e non voler assegnare al Primo attributi di secondo grado e ai Secondi attributi di terzo grado; *[5]* colloca invece le realtà di secondo ordine intorno al Primo e quelle di terz'ordine intorno ai Secondi[497]; soltanto così potrai lasciare ogni cosa al suo posto e sospenderai dalle cose superiori le cose inferiori in quanto queste circolano intorno agli esseri che sono in se stessi.

In questo senso è detto giustamente: «Intorno al Re di tutte le cose stanno tutte le cose *[10]* e tutte esistono per Lui»[498]; e qui con «tutte le cose» si intendono tutti gli esseri, e si dice «per Lui», perché Egli è causa, per loro, anche dell'essere; e gli esseri tendono a Lui che è diverso da tutte le cose e non possiede nulla di ciò che ad esse appartiene; altrimenti esse non sarebbero più tutte le cose, se a Lui appartenesse qualcuna delle altre cose che vengono dopo di Lui. Se dunque *[15]* anche l'In-

δὲ λέγων πάντων καλῶν τὸ καλὸν ἐν τοῖς εἴδεσι φαίνεται τιθέμενος, αὐτὸ δὲ ὑπὲρ τὸ καλὸν πᾶν τοῦτο. Ταῦτα δὴ δεύτερα τιθεὶς εἰς ‹αὐτὰ› τὰ τρίτα φησὶν ἀνηρτῆσθαι τὰ μετὰ ταῦτα γενόμενα, καὶ περὶ τὰ τρίτα δὲ τιθεὶς εἶναι, δῆλον ὅτι *[20]* τὰ γενόμενα ἐκ τῶν τρίτων, κόσμον τόνδε, εἰς ψυχήν. Ἀνηρτημένης δὲ ψυχῆς εἰς νοῦν καὶ νοῦ εἰς τἀγαθόν, οὕτω πάντα εἰς ἐκεῖνον διὰ μέσων, τῶν μὲν πλησίον, τῶν δὲ τοῖς πλησίον γειτονούντων, ἐσχάτην δ' ἀπόστασιν τῶν αἰσθητῶν ἐχόντων εἰς ψυχὴν ἀνηρτημένων.

telligenza rientra in tutte quelle cose, nemmeno l'Intelligenza appartiene a Lui.

Platone, però, chiamandolo «causa di ogni bellezza»[499], colloca evidentemente il bello fra le idee, ma colloca Lui al di sopra di ogni bellezza. In tal modo, ponendo le cose belle fra gli esseri di secondo grado, egli afferma che da esse dipendono quelle successive di terzo grado; e se intorno agli esseri di terzo grado colloca le cose che ne derivano, è evidente che *[20]* ciò che ne deriva è questo mondo che rientra nell'Anima.

Ora, se l'Anima è sospesa all'Intelligenza e l'Intelligenza è sospesa al Bene, allora tutte le cose sono sospese a Lui per mezzo di intermediari, alcuni vicini, altri prossimi ai vicini, mentre le cose sensibili, sospese all'Anima, sono le più lontane.

VI 8 (39) ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΚΟΥΣΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΛΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ

1. Ἆρ' ἔστι καὶ ἐπὶ θεῶν εἴ τί ἐστιν ἐπ' αὐτοῖς ζητεῖν, ἢ ἐν ἀνθρώπων ἀδυναμίαις τε καὶ ἀμφισβητησίμοις δυνάμεσι τὸ τοιοῦτον ἂν πρέποι ζητεῖν, θεοῖς δὲ τὸ πάντα δύνασθαι ἐπιτρεπτέον καὶ ἐπ' αὐτοῖς οὐ *[5]* μόνον τι, ἀλλὰ καὶ πάντα εἶναι; Ἢ τὴν δύναμιν δὴ πᾶσαν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ δὴ πάντα ἑνὶ ἐπιτρεπτέον, τοῖς δ' ἄλλοις τὰ μὲν οὕτως, τὰ δ' ἐκείνως ἔχειν, καί τισιν ἑκατέρως; Ἢ καὶ ταῦτα μὲν ζητητέον, τολμητέον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ τοῦ ἄνω ὑπὲρ πάντα ζητεῖν τὸ *[10]* τοιοῦτον, πῶς τὸ ἐπ' αὐτῷ, κἂν πάντα συγχωρῶμεν δύνασθαι. Καίτοι καὶ τὸ δύνασθαι τοῦτο σκεπτέον πῶς ποτε λέγεται, μήποτε οὕτως τὸ μὲν δύναμιν, τὸ δ' ἐνέργειαν φήσομεν, καὶ ἐνέργειαν μέλλουσαν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τῷ παρόντι ἀναβλητέον, πρότερον δὲ ἐφ' *[15]* ἡμῶν αὐτῶν, ἐφ' ὧν καὶ ζητεῖν ἔθος, εἴ τι ἐφ' ἡμῖν ὂν τυγχάνει. Πρῶτον ζητητέον τί ποτε δεῖ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι λέγειν· τοῦτο δ' ἐστὶ τίς ἔννοια τοῦ τοιούτου· οὕτω γὰρ ἂν πως γνωσθείη, εἰ καὶ ἐπὶ θεοὺς καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ θεὸν ἁρμόζει μεταφέρειν ἢ οὐ μετενεκτέον· *[20]* ἢ μετενεκτέον μέν, ζητητέον δέ, πῶς τὸ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς τε ἄλλοις καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων. Τί τοίνυν νοοῦντες τὸ ἐφ' ἡμῖν λέγομεν καὶ διὰ τί ζητοῦντες; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἐν ταῖς ἐναντίαις κινούμενοι τύχαις τε καὶ ἀνάγκαις καὶ παθῶν ἰσχυραῖς προσβολαῖς τὴν ψυχὴν κατεχούσαις, *[25]* ἅπαντα ταῦτα κύρια νομίσαντες εἶναι καὶ δουλεύοντες αὐτοῖς καὶ φερόμενοι ᾗ ἐκεῖνα ἄγοι, μή ποτε οὐδέν ἐσμεν οὐδέ τί ἐστιν ἐφ' ἡμῖν ἠπορήσαμεν, ὡς τούτου ἐσομένου ἂν ἐφ' ἡμῖν, ὃ μὴ τύχαις δουλεύοντες μηδὲ ἀνάγκαις μηδὲ πάθεσιν ἰσχυροῖς πράξαιμεν ἂν *[30]* βουληθέντες οὐδενὸς ἐναντιουμένου ταῖς βουλήσεσιν. Εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ὃ τῇ βουλήσει δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μή, παρ' ὅσον βουληθείημεν ἄν. Ἑκούσιον μὲν γὰρ πᾶν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πρᾶξαι. Καὶ συνθεῖμεν *[35]* ἂν[a] πολλαχοῦ ἄμφω καὶ

1. *[Perché un atto è involontario?]*

Dobbiamo forse interrogarci anche sugli dei e chiederci se qualcosa dipenda da loro? Oppure una simile questione riguarda gli uomini per la loro impotenza e per la loro forza tanto contestata? E ammetteremo che gli dei possano tutto e che *[5]* non solo qualcosa ma tutto dipenda dalla loro volontà? Oppure si deve accordare la onnipotenza e l'arbitrio su tutte le cose soltanto all'Uno, mentre, per gli altri dei, alcuni si comportano come noi, altri nella maniera di lassù ed altri in ambedue i modi? È necessario esaminare tutto questo; e nondimeno, dobbiamo avere il coraggio di studiare questo problema negli esseri primi e in Colui che sta al di sopra di tutto: *[10]* come cioè ogni cosa dipenda da Lui, anche se siamo già d'accordo che Egli possa tutto. Dobbiamo tuttavia ricercare come si debba intendere questo «potere», affinché non ci accada di distinguere da un lato «potenza» e dall'altro «atto», e, per di più, un atto che ha ancora da venire.

Ma differiamo per ora questi problemi ed esaminiamo anzitutto *[15]* in noi stessi – poiché è nostro costume cercare su noi stessi – se qualcosa dipenda dal nostro arbitrio. Dobbiamo per prima cosa vedere ciò che vuol dire che qualcosa dipenda da noi: cioè che idea ce ne facciamo. In tal modo verremo a sapere se convenga o non convenga trasferire questa idea agli dei, o meglio ancora, al dio; *[20]* o se si possa trasferirla, col dovere, però, di indagare come si debba intendere il libero arbitrio, sia negli altri dei sia negli esseri primi.

Che idea ci formiamo dunque quando parliamo del nostro libero arbitrio, e perché ce lo domandiamo? Io penso che sia a causa delle contrarie fortune da cui siamo travagliati, e delle costrizioni e dei violenti impulsi passionali che dominano l'anima nostra; *[25]* allora noi pensiamo che tutte queste cose ci padroneggiano e che noi siamo loro schiavi e che ci lasciamo portare dov'esse ci conducono, e perciò ci domandiamo se noi siamo nulla e se nulla dipenda da noi. Noi pensiamo cioè che da noi dipenda soltanto ciò che potremmo fare quando non serviamo né alla fortuna né alla necessità né alla forza delle passioni, *[30]* ma soltanto perché vogliamo senza che nulla si opponga al nostro volere. Se è così, «ciò che dipende da noi» va inteso come «ciò che obbedisce al nostro volere» e può accadere o non accadere a seconda che noi lo abbiamo voluto. «Volontario» è dunque tutto ciò che accade senza costrizione e con nostra consapevolezza[500]; «ciò che dipende da noi», invece, è quello che noi siamo padroni di fare: molte volte essi coincidono, *[35]* anche se sono diversi nel concetto; ma ci sono dei casi

τοῦ λόγου αὐτῶν ἑτέρου ὄντος, ἔστι δ' οὗ καὶ διαφωνήσειεν ἄν· οἷον εἰ κύριος ἦν τοῦ ἀποκτεῖναι, ἦν ἂν οὐχ ἑκούσιον αὐτῷ πεπραχότι, εἰ τὸν πατέρα ἠγνόει τοῦτον εἶναι. Τάχα δ' ἂν κἀκεῖνο[b] διαφωνοῖ ἔχοντι τὸ ἐφ' ἑαυτῷ· δεῖ δὴ καὶ τὴν εἴδησιν ἐν τῷ *[40]* ἑκουσίῳ οὐκ ἐν τοῖς καθέκαστα μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὅλως. Διὰ τί γάρ, εἰ μὲν ἀγνοεῖ, ὅτι φίλιος, ἀκούσιον, εἰ δὲ ἀγνοεῖ, ὅτι μὴ δεῖ, οὐκ ἀκούσιον; Εἰ δ' ὅτι ἔδει μανθάνειν; Οὐχ ἑκούσιον τὸ μὴ εἰδέναι, ὅτι ἔδει μανθάνειν, ἢ τὸ ἀπάγον ἀπὸ τοῦ μανθάνειν.

2. Ἀλλ' ἐκεῖνο ζητητέον· τοῦτο δὴ τὸ ἀναφερόμενον εἰς ἡμᾶς ὡς ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχον τίνι δεῖ διδόναι; Ἢ γὰρ τῇ ὁρμῇ καὶ ἡτινιοῦν ὀρέξει, οἷον ὃ θυμῷ πράττεται[a] ἢ ἐπιθυμίᾳ ἢ λογισμῷ τοῦ συμφέροντος μετ' ὀρέξεως *[5]* ἢ μὴ πράττεται[b]. Ἀλλ' εἰ μὲν θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ, καὶ παισὶ καὶ θηρίοις τὸ ἐπ' αὐτοῖς τι εἶναι δώσομεν καὶ μαινομένοις καὶ ἐξεστηκόσι καὶ φαρμάκοις ἁλοῦσι καὶ ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις, ὧν οὐ κύριοι· εἰ δὲ λογισμῷ μετ' ὀρέξεως, ἆρ' εἰ καὶ πεπλανημένῳ τῷ λογισμῷ; Ἢ *[10]* τῷ ὀρθῷ λογισμῷ καὶ τῇ ὀρθῇ ὀρέξει. Καίτοι καὶ ἐνταῦθα ζητήσειεν ἄν τις, πότερα ὁ λογισμὸς τὴν ὄρεξιν ἐκίνησεν, ἢ τοῦτον ἡ ὄρεξις. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ φύσιν αἱ ὀρέξεις, εἰ μὲν ὡς ζῴου καὶ τοῦ συνθέτου, ἠκολούθησεν ἡ ψυχὴ τῇ τῆς φύσεως ἀνάγκῃ· εἰ δὲ ὡς *[15]* ψυχῆς μόνης, πολλὰ τῶν νῦν ἐφ' ἡμῖν λεγομένων ἔξω ἂν τούτου γίνοιτο. Εἶτα καὶ τίς λογισμὸς ψιλὸς πρόεισι τῶν παθημάτων; Ἥ τε φαντασία ἀναγκάζουσα ἥ τε ὄρεξις ἐφ' ὅ τι ἂν ἄγῃ ἕλκουσα πῶς ἐν τούτοις κυρίους ποιεῖ; Πῶς δ' ὅλως κύριοι, οὗ ἀγόμεθα; Τὸ γὰρ ἐνδεὲς ἐξ *[20]* ἀνάγκης πληρώσεως ὀρεγόμενον οὐκ ἔστι κύριον τοῦ ἐφ' ὃ παντελῶς ἄγεται. Πῶς δ' ὅλως αὐτό τι παρ' αὐτοῦ, ὃ παρ' ἄλλου καὶ ἀρχὴν εἰς ἄλλο ἔχει κἀκεῖθεν γεγένηται οἷόν ἐστι; Κατ' ἐκεῖνο γὰρ ζῇ καὶ ὡς πέπλασται· ἢ οὕτω γε καὶ τὰ ἄψυχα ἕξει τὸ ἐπ' αὐτοῖς τι εἰληφέναι· *[25]* ποιεῖ γὰρ ὡς γεγένηται καὶ τὸ πῦρ. Εἰ δ' ὅτι γιγνώσκει τὸ ζῷον καὶ ἡ ψυχὴ ὃ ποιεῖ, εἰ μὲν αἰσθήσει, τίς ἡ προσθήκη πρὸς τὸ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι; οὐ γὰρ ἡ

in cui non sono d'accordo: uno, per esempio, è padrone di uccidere un uomo, ma questo atto non è volontario se egli non sapeva che quell'uomo era suo padre[501]; è un atto che non è volontario pur dipendendo da lui. Nel «volontario» dev'esserci anche la consapevolezza *[40]* non solo della circostanza particolare ma anche della norma universale. Perché mai un atto sarà involontario, se l'uccisore non sapeva che si trattava di un parente? e non sarà involontario, se egli non sapeva che è vietato uccidere[502]? Forse perché avrebbe dovuto saperlo? Sì, ma non possono essere considerati «volontari» né l'ignoranza dell'obbligo di saperlo, né i motivi che distolsero dal saperlo.

2. *[A chi appartiene veramente il libero arbitrio?]*

Trattiamo ora il problema: questo libero arbitrio che si fa appartenere a noi come cosa che dipende da noi, a quale potenza dev'essere assegnato? Forse all'istinto, a un impulso qualsiasi, com'è ciò che si fa o non si fa per collera o per desiderio o per un calcolo interessato che si accompagna a una tendenza? *[5]* Ma se lo assegniamo alla collera e al desiderio, dobbiamo attribuire un libero arbitrio anche ai fanciulli e alle belve e ai pazzi e ai dementi[503] e alla gente soggetta a malefici e a immagini strane che essi non sanno dominare; se poi lo assegniamo a un calcolo che si accompagna a una tendenza, dobbiamo assegnarlo anche a un ragionamento erroneo[504]? *[10]* No, soltanto al ragionamento esatto e alla giusta tendenza.

Però, anche su questo punto, si dovrebbe prima cercare[505] se il ragionamento abbia causato l'impulso o se l'impulso abbia causato il ragionamento. E infatti, se gli impulsi sono secondo natura, o essi appartengono al vivente in quanto composto, e allora l'anima segue la necessità della natura; oppure, se essi appartengono *[15]* all'anima sola, molti atti, considerati finora come liberi, non sarebbero tali. E poi, anche se un certo ragionamento puro e semplice precede le passioni, allora una immagine che lo domini o un impulso che lo porti ovunque voglia come ci lasceranno padroni di noi stessi? Ma come possiamo essere padroni, in generale, quando siamo trascinati? Di fatto, il bisognoso, *[20]* in quanto tende a soddisfare necessariamente il suo bisogno, non è padrone della cosa alla quale si sente totalmente attratto. Come potrebbe, del resto, dipendere da se stesso chi deriva da un altro e ha in un altro il suo principio e trae da esso la propria natura? Egli vive infatti secondo la conformazione che ha ricevuto dall'altro; in questo modo anche gli esseri inanimati potrebbero attribuirsi il libero arbitrio: *[25]* anche il fuoco agisce secondo la sua natura[506]. Ma se al vivente, cioè all'anima, spetta il libero arbitrio perché conosce ciò che fa, allora ciò avviene o per opera della sensazione: e allora che importanza ha questa aggiunta per il libero arbitrio? La sensazione infatti non può renderci

αἴσθησις πεποίηκε τοῦ ἔργου κύριον ἰδοῦσα μόνον. Εἰ δὲ γνώσει, εἰ μὲν γνώσει τοῦ ποιουμένου, καὶ ἐνταῦθα οἶδε μόνον, *[30]* ἄλλο δὲ ἐπὶ τὴν πρᾶξιν ἄγει· εἰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ὄρεξιν ὁ λόγος ποιεῖ ἢ ἡ γνῶσις καὶ κρατεῖ, εἰς τί ἀναφέρει ζητητέον, καὶ ὅλως ποῦ τοῦτο συμβαίνει. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς ἄλλην ὄρεξιν ποιεῖ, πῶς ληπτέον· εἰ δὲ τὴν ὄρεξιν παύσας ἔστη καὶ ἐνταῦθα τὸ ἐφ' ἡμῖν, οὐκ ἐν πράξει *[35]* τοῦτο ἔσται, ἀλλ' ἐν νῷ στήσεται τοῦτο· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν πράξει πᾶν, κἂν κρατῇ ὁ λόγος, μικτὸν καὶ οὐ καθαρὸν δύναται τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔχειν.

3. Διὸ σκεπτέον περὶ τούτων· ἤδη γὰρ αὖ καὶ ἐγγὺς γινόμεθα τοῦ λόγου τοῦ περὶ θεῶν. Ἀναγαγόντες τοίνυν τὸ ἐφ' ἡμῖν εἰς βούλησιν, εἶτα ταύτην ἐν λόγῳ θέμενοι, εἶτα ἐν λόγῳ ὀρθῷ – ἴσως δὲ δεῖ προσθεῖναι τῷ ὀρθῷ τὸ *[5]* τῆς ἐπιστήμης· οὐ γάρ, εἴ τις ἐδόξασεν ὀρθῶς καὶ ἔπραξεν, ἔχοι ἂν ἴσως ἀναμφισβήτητον τὸ αὐτεξούσιον, εἰ μὴ εἰδὼς διότι ὀρθῶς, ἀλλὰ τύχῃ ἢ φαντασίᾳ τινὶ πρὸς τὸ δέον ἀχθείς· ἐπεὶ καὶ τὴν φαντασίαν οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγοντες τοὺς κατ' αὐτὴν δρῶντας πῶς ἂν εἰς *[10]* τὸ αὐτεξούσιον τάξαιμεν; ἀλλὰ γὰρ ἡμεῖς τὴν μὲν φαντασίαν, ἣν ἄν τις καὶ φαντασίαν κυρίως εἴποι, τὴν ἐκ τοῦ σώματος τῶν παθημάτων ἐγειρομένην (καὶ γὰρ κενώσεις σίτων καὶ ποτῶν φαντασίας οἷον ἀναπλάττουσι καὶ πληρώσεις αὖ καὶ μεστός τις σπέρματος ἄλλα *[15]* φαντάζεται καὶ καθ' ἑκάστας ποιότητας ὑγρῶν τῶν ἐν σώματι) τοὺς κατὰ τὰς τοιαύτας φαντασίας ἐνεργοῦντας εἰς ἀρχὴν αὐτεξούσιον οὐ τάξομεν· διὸ καὶ τοῖς φαύλοις κατὰ ταύτας πράττουσι τὰ πολλὰ οὔτε τὸ ἐπ' αὐτοῖς οὔτε τὸ ἑκούσιον δώσομεν, τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν *[20]* ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν – εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ' ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρας ὄντως δώσομεν[a], καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι δώσομεν[b], *[25]* καὶ τοῖς θεοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον [ὅσοι νῷ καὶ ὀρέξει τῇ κατὰ νοῦν ζῶσι] φήσομεν παρεῖναι.

padrone di un'azione, poiché essa vede soltanto. Oppure conosce per mezzo della conoscenza, e allora o egli conosce soltanto il fatto compiuto, e anche in questo caso egli vede soltanto, *[30]* poiché ben diversa è la forza che porta all'azione; oppure la ragione agisce contro l'impulso, e la conoscenza lo vince: e allora bisogna vedere a quale principio esse si riferiscano e, in generale, dove questo atto si compia.

Inoltre, se la ragione fa nascere un altro impulso, bisogna vedere come; se poi essa, una volta placato l'impulso, si ferma e il libero arbitrio si fa consistere in questo, esso non risiederà più nell'azione, *[35]* ma sarà nell'Intelligenza; ciò che appartiene all'azione, anche se la ragione abbia il sopravvento, è un qualcosa di misto e non può contenere nella sua purezza il libero arbitrio.

3. *[Il libero arbitrio appartiene a colui che sa]*

Dobbiamo perciò esaminare tutti questi problemi: potremo così avvicinarci al ragionamento sugli dei.

Noi prima[507] abbiamo riportato il libero arbitrio alla volontà, poi questa volontà l'abbiamo riposta nella ragione e, in seguito[508], nella retta ragione – ma forse è necessario precisare «retta» *[5]* con l'aggiunta della «scienza»[509]: poiché, se qualcuno opinasse o agisse rettamente, ma non sapesse anche perché la sua opinione sia retta, la sua azione probabilmente non sarebbe ancora veramente libera, ma egli agirebbe soltanto perché sarebbe condotto al dovere o dal caso o dall'immaginazione. Ora, se noi diciamo che l'immaginazione non dipende da noi, come potremmo considerare indipendenti le azioni compiute da coloro che si conformano ad essa? *[10]* Intendo per immaginazione, in senso proprio, quella che viene eccitata dalle affezioni del corpo – le varie rappresentazioni si formano infatti o per mancanza o per eccesso di cibi e di bevande, ma anche per una certa pienezza di liquido seminale, *[15]* cioè secondo le varie qualità di umori che sono nel corpo –; quelli che agiscono secondo queste rappresentazioni non potremo certo farli rientrare entro un principio di vera libertà: perciò anche alle persone inferiori che agiscono secondo la loro immaginazione non attribuiremo mai né azioni libere né azioni volontarie; ma attribuiremo l'indipendenza a chi si è liberato dalle passioni del corpo mediante le forze dell'Intelligenza. *[20]* Noi, riconducendo il libero arbitrio a principio più nobile, cioè all'attività dell'intelligenza, riconosceremo come veramente libere soltanto quelle azioni che rientrano in quelle premesse e riconosceremo come non involontari anche gli impulsi che si destano per opera del pensiero; *[25]* e diremo infine che la libertà è presente anche negli dei che vivono in questo modo, cioè secondo l'Intelligenza e secondo impulsi che vengono dall'Intelligenza.

4. Καίτοι ζητήσειεν ἄν τις, πῶς ποτε τὸ κατ' ὄρεξιν γιγνόμενον αὐτεξούσιον ἔσται τῆς ὀρέξεως ἐπὶ τὸ ἔξω ἀγούσης καὶ τὸ ἐνδεὲς ἐχούσης· ἄγεται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον, κἂν εἰ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἄγοιτο. Καὶ δὴ καὶ περὶ τοῦ νοῦ *[5]* αὐτοῦ ἀπορητέον, εἰ ὅπερ πέφυκε καὶ ὡς πέφυκεν ἐνεργῶν λέγοιτο ἂν τὸ ἐλεύθερον ἔχειν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ, οὐκ ἔχων ἐπ' αὐτῷ τὸ μὴ ποιεῖν. Ἔπειτα, εἰ ὅλως κυρίως λέγοιτο ἐπ' ἐκείνων τὸ ἐπ' αὐτοῖς, οἷς πρᾶξις οὐ πάρεστιν. Ἀλλὰ καὶ οἷς πρᾶξις, ἡ ἀνάγκη ἔξωθεν· οὐ *[10]* γὰρ μάτην πράξουσιν. Ἀλλ' οὖν πῶς τὸ ἐλεύθερον δουλευόντων καὶ τούτων τῇ αὐτῶν φύσει; Ἤ, εἰ μὴ ἑτέρῳ ἕπεσθαι ἠνάγκασται, πῶς ἂν τὸ δουλεύειν λέγοιτο; Πῶς δὲ πρὸς τὸ ἀγαθόν τι φερόμενον ἠναγκασμένον ἂν εἴη ἑκουσίου τῆς ἐφέσεως οὔσης, εἰ εἰδὼς ὅτι ἀγαθὸν ὡς *[15]* ἐπ' ἀγαθὸν ἴοι; Τὸ γὰρ ἀκούσιον ἀπαγωγὴ ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρὸς τὸ ἠναγκασμένον, εἰ πρὸς τοῦτο φέροιτο, ὃ μὴ ἀγαθὸν αὐτῷ· καὶ δουλεύει τοῦτο, ὃ μὴ κύριόν ἐστιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' ἑτέρου κρείττονος ἐφεστηκότος ἀπάγεται τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν δουλεῦον ἐκείνῳ. Διὰ τοῦτο *[20]* γὰρ καὶ δουλεία ψέγεται οὐχ οὗ τις οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ἐπὶ τὸ κακὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' οὗ ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τὸ ἑαυτοῦ ἀγόμενος πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ ἄλλου. Τὸ δὲ καὶ δουλεύειν λέγειν τῇ αὐτοῦ φύσει δύο ποιοῦντός ἐστι τό τε δουλεῦον καὶ τὸ ᾧ. Φύσις δὲ ἁπλῆ καὶ ἐνέργεια μία καὶ *[25]* οὐδὲ τὸ δυνάμει ἔχουσα ἄλλο, ἄλλο δὲ τὸ ἐνεργείᾳ, πῶς οὐκ ἐλευθέρα; Οὐδὲ γὰρ ὡς πέφυκε λέγοιτο ἂν ἐνεργεῖν ἄλλης οὔσης τῆς οὐσίας, τῆς δὲ ἐνεργείας ἄλλης, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν. Εἰ οὖν οὔτε δι' ἕτερον οὔτε ἐφ' ἑτέρῳ, πῶς οὐκ ἐλευθέρα; Καὶ εἰ μὴ τὸ *[30]* ἐπ' αὐτῷ ἁρμόσει, ἀλλὰ μεῖζον ἐνταῦθα τοῦ ἐπ' αὐτῷ, καὶ οὕτως ἐπ' αὐτῷ, ὅτι μὴ ἐφ' ἑτέρῳ μηδ' ἄλλο τῆς ἐνεργείας κύριον· οὐδὲ γὰρ τῆς οὐσίας, εἴπερ ἀρχή. Καὶ εἰ ἄλλην δὲ ὁ νοῦς ἀρχὴν ἔχει, ἀλλ' οὐκ ἔξω αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθῷ. Καὶ εἰ κατ' ἐκεῖνο τὸ ἀγαθόν, πολὺ μᾶλλον *[35]* <τὸ> ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ ἐλεύθερον· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐλεύθερον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ τις ζητεῖ τοῦ ἀγαθοῦ χάριν. Εἰ οὖν κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖ, μᾶλλον ἂν τὸ ἐπ' αὐτῷ· ἤδη γὰρ ἔχει τὸ πρὸς αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ ὁρμώμενον καὶ ἐν

4. *[Nel mondo intelligibile essere e attività sono la stessa cosa]*

Eppure qualcuno potrebbe chiedersi come mai quell'atto che proviene da un impulso può essere autonomo, dal momento che l'impulso trascina al di fuori e implica una certa mancanza: colui che desidera, infatti, è pur sempre trascinato, anche se è condotto verso il bene.

Il nostro dubbio si estende persino all'Intelligenza: *[5]* se, cioè, si possa dire che essa che è, com'è veramente, in atto per natura, possegga l'indipendenza e la libertà, dato che il non creare non dipende da Lei; e ancora, se il libero arbitrio, in senso vero e proprio, si possa attribuire, in generale, agli esseri superiori, ai quali non appartengono le azioni pratiche. Anche quelli che agiscono, agiscono per una necessità esteriore[510], *[10]* non certamente senza uno scopo. Come può dunque esserci la libertà se anche gli esseri superiori sono schiavi della loro stessa natura? Ma se essi non sono costretti a seguire qualcosa di diverso, come potremmo dire che sono schiavi? E come ciò che si muove verso il Bene sarebbe soggetto a una costrizione, dal momento che il desiderio è spontaneo qualora sappia di muoversi verso il Bene *[15]* in quanto Bene?

L'involontario, infatti, è una deviazione dal Bene, è un essere costretto a rivolgersi verso una cosa che non è il proprio bene; e così diventa schiavo colui che non è padrone di raggiungere il Bene ma che, sotto l'influenza di un altro più potente di lui, si allontana dai suoi propri beni e diventa suo schiavo. Per questo *[20]* viene biasimata la schiavitù, non perché non si abbia il potere di volgersi al male, ma perché nel momento in cui si tende al proprio bene, si è condotti verso il bene di un altro.

Dire poi: «essere schiavi della propria natura», implica una dualità: ciò che serve e ciò che comanda. Ma una natura semplice, una forza unitaria, *[25]* che non abbia una parte in atto e una in potenza, come non sarebbe libera? Di essa non si può dire nemmeno che agisca secondo la sua natura, come se essere e attività andassero distinti, dal momento che lassù essere e attività sono una cosa sola. Se dunque questa natura non agisce per un altro né dipende da un altro, come non sarebbe libera? E se anche *[30]* non conviene parlare, per essa, di libero arbitrio, è perché, in questo caso, dobbiamo adoperare un termine più importante di quello di libero arbitrio; o meglio, possiamo parlarne solo in quanto l'Intelligenza non dipende da un altro, né un altro può essere padrone della sua attività, e nemmeno del suo essere, poiché essa è principio.

Ma se l'Intelligenza ha un principio diverso, questo però non è fuori dell'Intelligenza, ma è nel Bene. Perciò, se l'Intelligenza è conforme al Bene supremo, ancor maggiori *[35]* saranno in Lei il libero arbitrio e la libertà: infatti ognuno cerca la libertà e il libero arbitrio in vista del Bene. L'Intelligenza, dunque, se opera conforme al Bene, a maggior ragione è libera, poiché possiede ormai quell'impulso che è da Lei e finisce in

αὐτῷ, εἴπερ πρὸς αὐτό[a], ὃ ἄμεινον ἂν εἴη αὐτῷ ἐν αὐτῷ ἂν εἶναι, εἴπερ *[40]* πρὸς αὐτό.

5. Ἆρ' οὖν ἐν νῷ μόνῳ νοοῦντι τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν νῷ τῷ καθαρῷ ἢ καὶ ἐν ψυχῇ κατὰ νοῦν ἐνεργούσῃ καὶ κατὰ ἀρετὴν πραττούσῃ; Τὸ μὲν οὖν πραττούσῃ εἴπερ δώσομεν, πρῶτον μὲν οὐ πρὸς τὴν *[5]* τεῦξιν ἴσως χρὴ διδόναι· οὐ γὰρ ἡμεῖς τοῦ τυχεῖν κύριοι. Εἰ δὲ πρὸς τὸ καλῶς καὶ τὸ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ' αὐτοῦ, τάχα μὲν ἂν τοῦτο ὀρθῶς λέγοιτο. Ἐκεῖνο δὲ πῶς ἐφ' ἡμῖν; Οἷον εἰ, διότι πόλεμος, ἀνδριζοίμεθα· λέγω δὲ τὴν τότε ἐνέργειαν πῶς ἐφ' ἡμῖν, ὁπότε πολέμου μὴ *[10]* καταλαβόντος οὐκ ἦν τὴν ἐνέργειαν ταύτην ποιήσασθαι; Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πράξεων τῶν κατὰ ἀρετὴν ἁπασῶν πρὸς τὸ προσπῖπτον ἀεὶ ἀναγκαζομένης τῆς ἀρετῆς τοδὶ ἢ τοδὶ ἐργάζεσθαι. Καὶ γὰρ εἴ τις αἵρεσιν αὐτῇ δοίη τῇ ἀρετῇ, πότερα βούλεται, ἵν' ἔχοι ἐνεργεῖν, εἶναι *[15]* πολέμους, ἵνα ἀνδρίζοιτο, καὶ εἶναι ἀδικίαν, ἵνα τὰ δίκαια ὁρίζῃ καὶ κατακοσμῇ, καὶ πενίαν, ἵνα τὸ ἐλευθέριον ἐνδεικνύοιτο, ἢ πάντων εὖ ἐχόντων ἡσυχίαν ἄγειν, ἕλοιτο ἂν τὴν ἡσυχίαν τῶν πράξεων οὐδενὸς θεραπείας δεομένου τῆς παρ' αὐτῆς, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἰατρός, οἷον Ἱπποκράτης, *[20]* μηδένα δεῖσθαι τῆς παρ' αὐτοῦ τέχνης. Εἰ οὖν ἐνεργοῦσα ἐν ταῖς πράξεσιν ἡ ἀρετὴ ἠνάγκασται βοηθεῖν, πῶς ἂν καθαρῶς ἔχοι τὸ ἐπ' αὐτῇ; Ἆρ' οὖν τὰς πράξεις μὲν ἀναγκαίας, τὴν δὲ βούλησιν τὴν πρὸ τῶν πράξεων καὶ τὸν λόγον οὐκ ἠναγκασμένον φήσομεν; Ἀλλ' εἰ τοῦτο, *[25]* ἐν ψιλῷ τιθέμενοι τῷ πρὸ τοῦ πραττομένου, ἔξω τῆς πράξεως τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ τῇ ἀρετῇ θήσομεν. Τί δὲ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀρετῆς τῆς κατὰ τὴν ἕξιν καὶ τὴν διάθεσιν; Ἆρ' οὐ κακῶς ψυχῆς ἐχούσης φήσομεν αὐτὴν εἰς κατακόσμησιν ἐλθεῖν συμμετρουμένην τὰ πάθη *[30]* καὶ τὰς ὀρέξεις; Τίνα οὖν τρόπον λέγομεν ἐφ' ἡμῖν τὸ ἀγαθοῖς εἶναι καὶ τὸ ἀδέσποτον τὴν ἀρετήν; Ἢ τοῖς γε βουληθεῖσι καὶ ἑλομένοις· ἢ ὅτι ἐγγενομένη αὕτη κατασκευάζει τὸ ἐλεύθερον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐᾷ ἔτι δούλους εἶναι, ὧν πρότερον ἦμεν. Εἰ οὖν οἷον νοῦς τις *[35]* ἄλλος ἐστὶν ἡ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοωθῆναι τὴν ψυχὴν ποιοῦσα, πάλιν αὖ ἥκει οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐν νῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων.

Lei, e rimane tuttavia in se stessa in quanto è rivolto a Colui che le è superiore. *[40]*

5. *[Il libero arbitrio appartiene anche all'anima?]*

Il dominio di sé e il libero arbitrio esistono soltanto nell'Intelligenza che pensa, cioè nell'Intelligenza pura[511], oppure anche in un'anima che agisca conforme all'Intelligenza e pratichi la virtù[512]? Se li attribuiamo all'anima che agisce, non *[5]* dobbiamo certo includervi il raggiungimento del fine, poiché noi non siamo padroni di raggiungerlo. Ma se li estendiamo all'agire onestamente e al compiere ciò che deriva dall'Intelligenza, forse questo sarebbe detto giustamente. Ma come il libero arbitrio opera su quell'agire? Ecco, per esempio, nell'essere coraggiosi quando c'è la guerra. Ma io mi domando come dipenda da noi l'azione coraggiosa quando, non essendoci la guerra, *[10]* non fu possibile compiere quell'azione; com'è anche in tutte le altre azioni virtuose, dato che la virtù è sempre costretta ad agire in un certo modo secondo le circostanze. Se lasciassimo la scelta alla virtù stessa chiedendole se preferisca che ci siano *[15]* guerre per poter agire e agire coraggiosamente, e che ci siano ingiustizie per poter operare e realizzare le azioni giuste, e che ci sia la povertà per dimostrare la sua generosità, oppure che tutto proceda bene ed essa sia tranquilla, essa preferirà la quiete all'azione, quando nessuno ha bisogno delle cure che essa può dare; così, un medico come Ippocrate *[20]* preferisce che nessuno abbia bisogno della sua arte. Perciò, se la virtù, operando nel mondo pratico, è costretta a prestare il suo aiuto, come potrebbe possedere il libero arbitrio nella sua purezza?

Diremo forse che le azioni sono necessarie, mentre non sono soggette alla necessità né la volontà che precede le azioni e nemmeno la ragione?

Ma se è così, *[25]* noi, riponendo il libero arbitrio in una certa intenzione che è prima delle azioni, dovremo ammettere che la indipendenza e la libertà della virtù sono estranee all'azione.

E se considerassimo la virtù come un'abitudine e una disposizione? Non diciamo forse che, quando l'anima è cattiva, essa interviene a ordinarla e ne modera le passioni *[30]* e i desideri? In che senso affermiamo che «sta in noi l'esser buoni» e che «la virtù non ha padrone»? Sì, in quanto l'abbiamo voluta e scelta; o perché, venendo in noi, essa prepara la libertà e il libero arbitrio e non permette che noi siamo più schiavi di ciò cui prima eravamo soggetti. Se dunque la virtù è come un'altra intelligenza *[35]* e un'abitudine che fa sì che l'anima si trasformi, per così dire, in Intelligenza, allora risulta ancora una volta che il libero arbitrio non consiste nell'azione pratica, ma nell'Intelligenza che si è liberata dalle azioni.

6. Πῶς οὖν εἰς βούλησιν πρότερον ἀνήγομεν τοῦτο λέγοντες «ὃ παρὰ τὸ βουληθῆναι γένοιτο ἄν»; Ἢ κἀκεῖ ἐλέγετο «ἢ μὴ γένοιτο». Εἰ οὖν τά τε νῦν ὀρθῶς λέγεται, ἐκεῖνά τε τούτοις συμφώνως ἕξει, φήσομεν τὴν [5] μὲν ἀρετὴν καὶ τὸν νοῦν κύρια εἶναι καὶ εἰς ταῦτα χρῆναι ἀνάγειν τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἐλεύθερον· ἀδέσποτα δὲ ὄντα ταῦτα τὸν μὲν ἐφ' αὑτοῦ εἶναι, τὴν δὲ ἀρετὴν βούλεσθαι μὲν ἐφ' αὑτῆς εἶναι ἐφεστῶσαν τῇ ψυχῇ, ὥστε εἶναι ἀγαθήν, καὶ μέχρι τούτου αὐτήν τε ἐλευθέραν [10] καὶ τὴν ψυχὴν ἐλευθέραν παρασχέσθαι· προσπιπτόντων δὲ τῶν ἀναγκαίων παθημάτων τε καὶ πράξεων ἐφεστῶσαν ταῦτα μὲν μὴ βεβουλεῦσθαι[a] γενέσθαι, ὅμως γε μὴν καὶ ἐν τούτοις διασώσειν τὸ ἐφ' αὑτῇ εἰς αὑτὴν καὶ ἐνταῦθα ἀναφέρουσαν· οὐ γὰρ τοῖς πράγμασιν ἐφέψεσθαι, οἷον [15] σῴζουσα τὸν κινδυνεύοντα, ἀλλ' εἰ δοκοῖ αὐτῇ, καὶ προϊεμένην τοῦτον καὶ τὸ ζῆν κελεύουσαν προΐεσθαι καὶ χρήματα καὶ τέκνα καὶ αὐτὴν πατρίδα, σκοπὸν τὸ καλὸν αὑτῆς ἔχουσαν, ἀλλ' οὐ τὸ εἶναι τῶν ὑπ' αὐτήν· ὥστε καὶ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτεξούσιον καὶ τὸ ἐφ' [20] ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ πράττειν ἀνάγεσθαι οὐδ' εἰς τὴν ἔξω, ἀλλ' εἰς τὴν ἐντὸς ἐνέργειαν καὶ νόησιν καὶ θεωρίαν αὐτῆς τῆς ἀρετῆς. Δεῖ δὲ τὴν ἀρετὴν ταύτην νοῦν τινα λέγειν εἶναι οὐ συναριθμοῦντα τὰ πάθη τὰ δουλωθέντα ἢ μετρηθέντα τῷ λόγῳ· ταῦτα γὰρ ἔοικέ, φησιν, ἐγγύς τι [25] τείνειν τοῦ σώματος ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσι κατορθωθέντα. Ὥστε εἶναι σαφέστερον, ὡς τὸ ἄυλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἐφ' ἡμῖν καὶ αὕτη ἡ βούλησις ἡ κυρία καὶ ἐφ' ἑαυτῆς οὖσα, καὶ εἴ τι ἐπιτάξειε πρὸς τὰ ἔξω ἐξ ἀνάγκης. Ὅσα οὖν ἐκ ταύτης καὶ διὰ [30] ταύτην, ἐφ' ἡμῖν, ἔξω τε καὶ ἐφ' αὑτῆς· ὃ αὐτὴ βούλεται καὶ ἐνεργεῖ ἀνεμποδίστως, τοῦτο καὶ πρῶτον ἐφ' ἡμῖν. Ὁ δὲ θεωρητικὸς νοῦς καὶ πρῶτος οὕτω τὸ ἐφ' αὑτῷ, ὅτι τὸ ἔργον αὐτοῦ μηδαμῶς ἐπ' ἄλλῳ, ἀλλὰ πᾶς ἐπέστραπται πρὸς αὑτὸν καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ αὐτὸς καὶ [35] ἐν τῷ ἀγαθῷ κείμενος ἀνενδεὴς καὶ πλήρης ὑπάρχων καὶ οἷον κατὰ βούλησιν ζῶν· ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν· καὶ γὰρ λέγομεν· «ἡ βούλησις[b] τὸ κατὰ νοῦν μιμεῖται.» Ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν· τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ. Ἔχει [40] οὖν ἐκεῖνος, ὅπερ ἡ βούλησις θέλει καὶ οὗ τυχοῦσα ἂν ταύτῃ νόησις γίνεται. Εἰ οὖν βουλήσει τοῦ ἀγαθοῦ τίθεμεν τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ ἤδη ἐν ᾧ θέλει ἡ

6. *[Soltanto l'immateriale è libertà]*

Come dunque riducevamo precedentemente il libero arbitrio alla volontà, definendolo come «ciò che avviene in quanto lo vogliamo»? Ma dicevamo anche: «o non avviene»[513]. Se le cose dette ora sono giuste e vanno d'accordo con le precedenti, diremo *[5]* che la virtù e l'Intelligenza sono sovrani e che perciò dobbiamo ricondurre ad esse il libero arbitrio e la libertà[514].

La virtù e l'Intelligenza non hanno padrone: l'Intelligenza è in se stessa e la virtù vuole essere in se stessa e dirige l'anima perché sia buona, e fino a questo punto essa è libera *[10]* e rende libera l'anima. Ma quando le piombano addosso le passioni fatali e le azioni, la virtù che è a custodia dell'anima non aveva affatto progettato che esse insorgessero e tuttavia, anche allora, essa continua a conservare il suo libero arbitrio e riporta anche allora i suoi atti a se stessa; essa non si subordina alle cose e non sempre *[15]* salva «colui che è in pericolo», ma, se le sembra giusto, lo abbandona e ordina di rinunciare alla vita, agli averi, ai figli, alla patria stessa, poiché ha di mira la sua onestà e non l'esistenza delle cose che sono sotto di lei: perciò la spontaneità delle azioni e *[20]* il libero arbitrio non si riportano né all'attività pratica né a quella esteriore, ma a un atto intimo, a un pensiero e a una contemplazione che appartengono alla virtù stessa[515].

Dobbiamo dire che questa virtù è una specie di Intelligenza, ma non dobbiamo includervi le passioni dominate o moderate dalla ragione: queste infatti – si è detto – sono troppo vicine *[25]* al corpo, anche se sono corrette con l'abitudine e l'esercizio[516].

Diventa perciò sempre più evidente che è libero ciò che è immateriale e che ad esso si deve far risalire il libero arbitrio, e che in esso consiste la volontà, la quale è la vera sovrana e rimane in se stessa anche quando essa ordini, per necessità, azioni esteriori. Tutto ciò che deriva da essa e *[30]* per essa è libero arbitrio, sia che la volontà si volga al di fuori o resti in se stessa: ciò che essa stessa vuole e opera senza impedimento, questo è anzitutto il libero arbitrio.

L'Intelligenza contemplativa e prima è libera in quanto l'opera sua non dipende affatto da un altro[517]: essa è rivolta tutta a se stessa e la sua opera è Lei stessa; *[35]* essa riposa nel Bene ed è priva di bisogni, è piena di sé e vive, diciamo così, secondo la sua volontà; la sua volontà è il suo pensiero, il quale è chiamato volontà perché è conforme all'Intelligenza: infatti si chiama volontà l'immagine di ciò che si conforma all'Intelligenza: ora la volontà vuole il Bene, e il pensare dell'Intelligenza è veramente nel Bene. L'Intelligenza dunque possiede *[40]* quello che vuole la sua volontà, la quale, in quanto così lo raggiunge, diventa pensiero.

Se abbiamo riposto il libero arbitrio nella volontà del Bene, un Essere che risiede stabilmente là dove la volontà vuole, come potrebbe

βούλησις εἶναι ἱδρυμένον πῶς οὐ τὸ ἐφ' αὑτῷ ἔχει; Ἢ μεῖζον εἶναι θετέον, εἰ μή τις ἐθέλει εἰς τοῦτο ἀναβαίνειν τὸ ἐφ' [45] αὑτῷ.

7. Γίνεται οὖν ψυχὴ μὲν ἐλευθέρα διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀνεμποδίστως, καὶ ὃ διὰ τοῦτο ποιεῖ, ἐφ' αὑτῇ· νοῦς δὲ δι' αὑτόν· ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αὐτὸ τὸ ἐφετὸν καὶ δι' ὃ τὰ ἄλλα ἔχει τὸ ἐφ' αὑτοῖς, [5] ὅταν τὸ μὲν τυγχάνειν ἀνεμποδίστως δύνηται, τὸ δὲ ἔχειν. Πῶς δὴ αὐτὸ τὸ κύριον ἁπάντων τῶν μετ' αὐτὸ τιμίων καὶ ἐν πρώτῃ ἕδρᾳ ὄν, πρὸς ὃ τὰ ἄλλα ἀναβαίνειν θέλει καὶ ἐξήρτηται αὐτοῦ καὶ τὰς δυνάμεις ἔχει παρ' αὐτοῦ, ὥστε δύνασθαι τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἔχειν, πῶς ἄν τις [10] εἰς τὸ ἐπ' ἐμοὶ ἢ ἐπὶ σοὶ ἄγοι; Ὅπου καὶ νοῦς μόλις, ὅμως δὲ βίᾳ εἵλκετο. Εἰ μή τις τολμηρὸς λόγος ἑτέρωθεν σταλεὶς λέγοι, ὡς τυχοῦσα οὕτως ἔχειν, ὡς ἔχει, καὶ οὐκ οὖσα κυρία τοῦ ὅ ἐστιν, οὖσα τοῦτο ὅ ἐστιν οὐ παρ' αὑτῆς οὔτε τὸ ἐλεύθερον ἂν ἔχοι οὔτε τὸ ἐπ' αὐτῇ [15] ποιοῦσα ἢ μὴ ποιοῦσα, ὃ ἠνάγκασται ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν. Ὃς δὴ λόγος ἀντίτυπός τε καὶ ἄπορος καὶ παντάπασι τὴν τοῦ ἑκουσίου τε καὶ αὐτεξουσίου φύσιν καὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἴη ἂν ἀναιρῶν, ὡς μάτην εἶναι ταῦτα λέγεσθαι καὶ φωνὰς πραγμάτων ἀνυποστάτων. [20] Οὐ γὰρ μόνον μηδὲν ἐπὶ μηδενὶ εἶναι λέγειν, ἀλλ' οὐδὲ νοεῖν οὐδὲ συνιέναι ἀναγκαῖον αὐτῷ λέγειν ταύτην τὴν φωνήν. Εἰ δὲ ὁμολογοῖ συνιέναι, ἤδη ἂν ῥᾳδίως ἐλέγχοιτο τῆς ἐννοίας τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἐφαρμοζομένης οἷς ἐφαρμόττειν οὐκ ἔφη. Ἡ γὰρ ἔννοια τὴν οὐσίαν οὐ πολυπραγμονεῖ οὐδὲ [25] ἐκείνην προσπαραλαμβάνει – ἀδύνατον γὰρ ἑαυτό τι ποιεῖν καὶ εἰς ὑπόστασιν ἄγειν – ἀλλὰ ἐθέλει θεωρεῖν ἡ ἐπίνοια, τί τῶν ὄντων δοῦλον ἑτέρων, καὶ τί ἔχει τὸ αὐτεξούσιον καὶ τί μὴ ὑπ' ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ τῆς ἐνεργείας κύριον, ὃ καθαρῶς τοῖς ἀιδίοις ὑπάρχει καὶ τοῖς καθό[a] εἰσιν [30] ἀίδιοι καὶ τοῖς ἀκωλύτως τὸ ἀγαθὸν διώκουσιν ἢ ἔχουσιν. Ὑπὲρ δὴ ταῦτα τοῦ ἀγαθοῦ αὐτοῦ ὄντος οἷον ἄλλο παρ' αὐτὸ ἀγαθὸν ζητεῖν ἄτοπον. Ἐπεὶ καὶ τὸ κατὰ τύχην λέγειν αὐτὸ εἶναι οὐκ ὀρθόν· ἐν γὰρ τοῖς ὕστερον καὶ ἐν πολλοῖς ἡ τύχη· τὸ δὲ πρῶτον οὔτε κατὰ τύχην ἂν [35] λέγοιμεν, οὔτε οὐ κύριον τῆς αὑτοῦ γενέσεως, ὅτι μηδὲ γέγονε.

essere privo del libero arbitrio? Oppure è necessario ammettere qualcosa di ancora più alto del libero arbitrio, qualora non si conceda che il libero arbitrio salga tanto in alto. *[45]*

7. *[L'Intelligenza è libera; l'anima può farsi libera]*

L'anima dunque diventa libera quando, senz'alcun ostacolo, tende al Bene per mezzo dell'Intelligenza: ciò che essa fa per Lui dipende soltanto dal suo libero arbitrio. L'Intelligenza invece è libera per se stessa[518], mentre la natura del Bene è di essere il «desiderabile» in sé[519], e per Lui posseggono il libero arbitrio le altre cose, *[5]* qualora possano o raggiungerlo senza ostacoli o possederlo.

Come dunque il Bene che è sovrano di tutti gli esseri superiori che vengono dopo di Lui e occupa il trono eccelso[520] al quale ogni altra cosa desidera risalire e al quale è sospesa, il Bene dal quale ogni cosa trae il suo potere sino ad avere il suo libero arbitrio, come *[10]* possiamo tirarlo giù fino a quello che è il mio e tuo arbitrio? Cioè dove anche l'Intelligenza era stata trascinata con fatica e tuttavia con forza?

A meno che qualche discorso temerario, venuto da un'altra scuola, affermi che solo per caso l'Uno sia quello che è, e che non sia padrone di essere quello che è, e che sia ciò che è non per se stesso, e che non possegga la libertà né il libero arbitrio, e che non dipenda da Lui *[15]* il creare o non creare ciò che è costretto a creare o a non creare. Questo discorso, rude e imbarazzante, distrugge completamente la natura dell'atto volontario e libero e persino il concetto di libero arbitrio, come se le nostre parole siano state dette invano e siano puri suoni di cose che non esistono: *[20]* in questo modo si viene ad affermare che nulla dipende da nulla, ma persino a negare che si possa pensare o comprendere il senso di questa parola. Ma se il nostro avversario confessa che questa parola abbia un significato, diventa più facile confutarlo, poiché il concetto di libero arbitrio si applica a quegli esseri ai quali, secondo lui, non si dovrebbe applicare. Il concetto non si preoccupa certo di esistere *[25]* né conferisce a se stesso l'esistenza (poiché è impossibile che qualcosa crei se stesso e si porti all'esistenza); esso invece è fatto per conoscere quale essere sia schiavo degli altri, quale sia indipendente e quale altro non dipenda da altri ma sia, di per sé, padrone della propria attività: tutto ciò appartiene in purezza agli esseri eterni in quanto sono eterni *[30]* e a coloro che tendono al Bene senza incontrare ostacoli o già lo posseggono. Ma sopra questi esseri c'è il Bene in sé, e perciò è assurdo andare a cercare un altro Bene al di sopra di quello.

E nemmeno è giusto dire che «Egli esiste per caso»[521], poiché il caso esiste soltanto nelle cose molteplici e secondarie; ma del Primo non possiamo dire né che esista per caso, *[35]* né che non sia padrone del suo nascere, poiché Egli non è mai nato. Ed è assurdo dire che Egli non è

Τὸ δὲ ὅτι ὡς ἔχει ποιεῖ ἄτοπον, εἴ τις ἀξιοῖ τότε εἶναι τὸ ἐλεύθερον, ὅταν παρὰ φύσιν ποιῇ ἢ ἐνεργῇ. Οὐδὲ δὴ τὸ τὸ μοναχὸν ἔχον ἀφῄρηται τῆς ἐξουσίας, εἰ τὸ μοναχὸν μὴ τῷ κωλύεσθαι παρ' ἄλλου ἔχοι, ἀλλὰ τῷ *[40]* τοῦτο αὐτὸ εἶναι καὶ οἷον ἀρέσκειν ἑαυτῷ, καὶ μὴ ἔχειν ὅ τι κρεῖττον αὐτοῦ· ἢ οὕτω γε τὸ μάλιστα τυγχάνον τοῦ ἀγαθοῦ ἀφαιρήσεταί τις τὸ αὐτεξούσιον. Εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπον, ἀτοπώτερον ἂν γίνοιτο αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἀποστερεῖν τοῦ αὐτεξουσίου, ὅτι ἀγαθὸν καὶ ὅτι ἐφ' αὐτοῦ *[45]* μένει οὐ δεόμενον κινεῖσθαι πρὸς ἄλλο τῶν ἄλλων κινουμένων πρὸς αὐτὸ καὶ οὐδὲν δεόμενον οὐδενός. Ὅταν δὲ δὴ ἡ οἷον ὑπόστασις αὐτοῦ ἡ οἷον ἐνέργεια ᾖ – οὐ γὰρ ἡ μὲν ἕτερον, ἡ δ' ἕτερόν ἐστιν, εἴ γε μηδὲ ἐπὶ τοῦ νοῦ τοῦτο, ὅτι μᾶλλον κατὰ τὸ εἶναι ἡ ἐνέργεια ἢ κατὰ τὴν *[50]* ἐνέργειαν τὸ εἶναι – ὥστε οὐκ ἔχει τὸ ὡς πέφυκεν ἐνεργεῖν, οὐδὲ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ οἷον ζωὴ ἀνενεχθήσεται εἰς τὴν οἷον οὐσίαν, ἀλλ' ἡ οἷον οὐσία συνοῦσα καὶ οἷον συγγενομένη ἐξ ἀιδίου τῇ ἐνεργείᾳ ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ αὐτὸ ποιεῖ, καὶ ἑαυτῷ καὶ οὐδενός.

8. Ἡμεῖς δὲ θεωροῦμεν οὐ συμβεβηκὸς τὸ αὐτεξούσιον ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἄλλα αὐτεξουσίων ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων αὐτὸ ἐφ' ἑαυτό· πρὸς αὐτὸ τὰ ἐλάττω ἀπὸ ἐλαττόνων μεταφέροντες ἀδυναμίᾳ τοῦ *[5]* τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα ἂν περὶ αὐτοῦ εἴποιμεν. Καίτοι οὐδὲν ἂν εὕροιμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ περὶ αὐτοῦ κυρίως· πάντα γὰρ ἐκείνου καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ σεμνὰ ὕστερα. Τούτων γὰρ αὐτὸς ἀρχή· καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή. Ἀποτιθεμένοις *[10]* δὴ πάντα καὶ τὸ ἐπ' αὐτῷ ὡς ὕστερον καὶ τὸ αὐτεξούσιον – ἤδη γὰρ εἰς ἄλλο ἐνέργειαν λέγει – καὶ ὅτι ἀνεμποδίστως καὶ ὄντων ἄλλων τὸ εἰς αὐτὰ ἀκωλύτως. Δεῖ δὲ ὅλως πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν· ἔστι γὰρ ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸ αὐτῶν· ἐπεὶ καὶ τὸ «ἔστιν» ἀφαιροῦμεν, ὥστε καὶ τὸ *[15]* πρὸς τὰ ὄντα ὁπωσοῦν· οὐδὲ δὴ τὸ «ὡς πέφυκεν»: ὕστερον γὰρ καὶ τοῦτο, καὶ εἰ λέγοιτο καὶ ἐπ' ἐκείνων, ἐπὶ τῶν ἐξ ἄλλου ἂν λέγοιτο, ὥστε πρώτως ἐπὶ τῆς οὐσίας, ὅτι ἐξ ἐκείνου

libero perché crea conforme alla sua natura: è come sostenere che la libertà ci sia soltanto quando Dio crei o agisca contro natura. Un essere che possegga l'unicità non è privato per questo della sua libertà, purché questa unicità Egli non l'abbia a causa di un ostacolo esterno, ma *[40]* sia identica alla sua stessa essenza, sicché Egli quasi si compiace di se stesso e non possiede nulla che sia migliore di Lui; altrimenti, chi in tal modo raggiungesse pienamente il Bene, sarebbe privato della libertà. Ora, se questo è assurdo, è ancor più assurdo privare il Bene della libertà proprio perché è Bene e perché *[45]* sussiste in se stesso senza aver bisogno di muoversi verso un altro – mentre gli altri esseri si muovono verso di Lui – e senza aver bisogno di alcunché.

Ma poiché quella che noi chiamiamo «esistenza» è identica alla sua «azione», – esse qui non sono diverse, se nemmeno lo erano nell'Intelligenza –, allora affermare che «Egli agisce conforme al suo essere» non è per nulla meglio che affermare che «Egli *[50]* è conforme al suo agire». Il Bene, dunque, non possiede un'attività conforme alla sua natura; la sua attività, cioè la sua vita, non può venire predicata della sua cosiddetta essenza; ma la sua cosiddetta essenza è unita e come nata insieme con la sua attività sin dall'eternità: Egli crea se stesso dal suo essere e dal suo atto e appartiene a se stesso e a nessuno.

8. *[L'Uno non ha alcun rapporto con le cose]*

Noi vediamo che la libertà non è una cosa accidentale per Lui, ma, partendo dalla libertà che c'è negli altri esseri ed eliminando i contrari, osserviamo la libertà in sé: noi così trasferiamo a Lui le qualità inferiori che vediamo negli esseri inferiori, poiché non siamo in grado *[5]* di cogliere ciò che dovremmo dire di Lui. Nulla noi sapremmo trovare che lo riguardi, tanto meno poi che sia attinente alla sua essenza. Tutto ciò che è bello e santo è posteriore a Lui, poiché di tutto questo Egli è il Principio (anche se, in un altro senso, non sia nemmeno principio). E come abbiamo eliminato *[10]* da Lui ogni proprietà, così eliminiamo come cose posteriori la libertà e il libero arbitrio: questi infatti sono attributi che enunciano una forza rivolta verso l'esterno, e cioè che Egli non ha ostacoli e che perciò esistono altre cose di fronte alle quali Egli è libero. È necessario invece negare che Egli abbia un qualsiasi rapporto con esse, poiché Egli è quello che è anche prima di esse. Gli togliamo infatti anche il termine «è»[522] e, *[15]* con esso, qualsiasi rapporto con gli esseri.

Eliminiamo anche il termine «secondo natura», poiché anche questo vien dopo, e se lo usiamo per gli esseri intelligibili, esso è detto sempre per esseri che derivano da un altro: perciò lo si può dire anzitutto dell'essenza, poiché questa è nata da Lui; ma se la natura appartiene alle cose che sono nel tempo, non lo si può dire neppure

ἔφυ· εἰ δ' ἐν τοῖς ἐν χρόνῳ ἡ φύσις, οὐδ' ἐπὶ τῆς οὐσίας. Οὐδὲ δὴ τὸ «οὐ παρ' αὐτῆς εἶναι» λεκτέον· τό *[20]* τε γὰρ «εἶναι» ἀφῃρ οῦμεν, τό τε «οὐ παρ' αὐτῆς» λέγοιτο ἄν, ὅταν ὑπ' ἄλλου. Οὕτως οὖν συνέβη; Ἢ οὐδὲ τὸ συνέβη ἀκτέον· οὔτε γὰρ αὐτῷ οὔτε πρὸς ἄλλο· ἐν γὰρ πολλοῖς τὸ συνέβη, ὅταν τὰ μὲν ᾖ, τὸ δὲ ἐπὶ τούτοις συμβῇ. Πῶς οὖν τὸ πρῶτον συνέβη; Οὐδὲ γὰρ ἦλθεν, *[25]* ἵνα ζητῇς «πῶς οὖν ἦλθε; τύχη τίς ἤγαγεν ἢ ὑπέστησεν αὐτό;» Ἐπεὶ οὐδὲ τύχη πω ἦν οὐδὲ τὸ αὐτόματον δέ· καὶ γὰρ τὸ αὐτόματον καὶ παρ' ἄλλου καὶ ἐν γινομένοις.

9. Ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ εἴ τις λαμβάνοι τὸ συνέβη, οὔτοι δεῖ πρὸς τὸ ὄνομα ἵστασθαι, ἀλλὰ ὅπως νοεῖ ὁ λέγων συνιέναι. Τί οὖν νοεῖ; Τοῦτο, ὅτι ταύτην ἔχον τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν ἀρχή· καὶ γὰρ εἰ ἄλλην εἶχεν, ἦν ἂν *[5]* [ἀρχὴ] τοῦτο, ὅπερ ἦν, καὶ εἰ χεῖρον, ἐνήργησεν ἂν κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν. Πρὸς δὴ τὸ τοιοῦτον λεκτέον, ὅτι μὴ οἷόν τε ἦν ἀρχὴν οὖσαν πάντων τὸ τυχὸν εἶναι, μὴ ὅτι χεῖρον, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸν μέν, ἀγαθὸν δὲ ἄλλως, οἷον ἐνδεέστερον. Ἀλλὰ δεῖ κρείττονα εἶναι τὴν ἀρχὴν ἁπάντων τῶν μετ' *[10]* αὐτήν· ὥστε ὡρισμένον τι. Λέγω δὲ ὡρισμένον, ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης· οὐδὲ γὰρ ἦν ἀνάγκη· ἐν γὰρ τοῖς ἑπομένοις τῇ ἀρχῇ ἡ ἀνάγκη καὶ οὐδὲ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν· τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ. Τοῦτο οὖν καὶ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' ὅπερ ἐχρῆν εἶναι· οὐ τοίνυν οὕτω συνέβη, ἀλλ' *[15]* ἔδει οὕτως· τὸ δὲ «ἔδει» τοῦτο ἀρχὴ τῶν ὅσα ἔδει. Τοῦτο τοίνυν οὐκ ἂν οὕτως εἴη, ὡς συνέβη· οὐ γὰρ ὅπερ ἔτυχέν ἐστιν, ἀλλ' ὅπερ ἐχρῆν εἶναι· μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὅπερ ἐχρῆν, ἀλλὰ ἀναμένειν δεῖ τὰ ἄλλα, τί ποτε αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς φανείη, καὶ τοῦτο, ὅπερ ἐστὶν αὐτός, τοῦτο αὐτὸν θέσθαι[a] *[20]* οὐχ ὡς συνέβη φανέντα, ἀλλὰ ὄντως βασιλέα καὶ ὄντως ἀρχὴν καὶ τὸ ἀγαθὸν ὄντως, οὐκ ἐνεργοῦντα κατὰ τὸ ἀγαθόν – οὕτω γὰρ ἂν δόξειεν ἕπεσθαι ἄλλῳ – ἀλλ' ὄντα ἕν, ὅπερ ἐστίν, ὥστε οὐ κατ' ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐκεῖνο. Εἰ τοίνυν οὐδ' ἐπὶ τοῦ ὄντος τὸ συνέβη – τῷ γὰρ ὄντι, εἴ τι συμβήσεται, τὸ *[25]* συνέβη, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ὂν συνέβη, οὐδὲ συνέκυρσε τὸ ὂν οὕτως εἶναι, οὐδὲ παρ' ἄλλου τὸ οὕτως εἶναι, ὂν ὡς ἔστιν, ἀλλ' αὕτη ὄντως φύσις ὂν εἶναι – πῶς ἄν τις ἐπὶ

dell'essenza. E nemmeno dobbiamo dire di Lui che «Egli non è sorto dalla natura», poiché *[20]* noi ne abbiamo già eliminato l'essere; noi potremmo dire «sorto dalla natura» solo se dipendesse da un altro.

Dunque, accadde così!

Neppure questo «accadde» possiamo dire, perché a Lui nulla accadde, né Egli accadde ad altri. L'«accadere» infatti appartiene alla molteplicità, quando cioè la molteplicità esiste e su di essa avviene l'accadimento. Ma il Primo come poté accadere? Certamente, Egli non è venuto *[25]* perché tu gli chiedessi: «In che modo è venuto? quale caso lo ha portato o addotto all'esistenza?»[523] Non ci furono allora né fortuna né caso[524], poiché il caso dipende da un altro e ha luogo fra le cose divenienti.

9. *[L'Uno è soltanto perfetta potenza]*

Ma se qualcuno riferisse a Lui questo «accadde», non bisogna fermarsi alla parola, ma capire come la intenda chi dice così. Come la intende dunque? Così: che Egli, avendo tale natura e potenza, è Principio; se ne avesse una diversa, *[5]* sarebbe egualmente ciò che è, e se ne avesse una inferiore, agirebbe secondo il proprio essere. Contro una simile affermazione dobbiamo dire che non è possibile che Egli, Principio di tutte le cose, sia qualcosa di accidentale, né che sia inferiore, né che sia buono, non buono in sé ma in senso limitato, cioè manchevole; al contrario, il Principio di tutte le cose deve essere superiore a tutto ciò che è dopo di Lui. *[10]* Egli è cioè assolutamente determinato, e dico «determinato» in quanto è unico, e non per necessità: la necessità infatti non ci fu allora, poiché la necessità esiste soltanto nelle cose che vengono dopo il Principio, il quale non esercita alcuna violenza su di esse; e l'unicità egli la trae da se stesso. Questo Egli è e non altro, ed è ciò che doveva essere: dunque non per accidente, ma *[15]* per necessità; e questa necessità è il principio di tutte le altre necessità.

Perciò Egli non è ciò che è per caso, poiché Egli non è per accidente, ma perché era necessario che così fosse. O meglio, nemmeno «perché era necessario». «È necessario» piuttosto che gli altri esseri siano in attesa per sapere come si presenterà ad essi il Re. E così com'Egli è, così essi lo devono guardare, *[20]* non come uno che appaia a caso, ma come il vero Re, il vero Principio e il vero Bene, e non come uno che operi conforme al Bene, poiché in questo caso mostrerebbe di seguire un altro[525]; ma poiché Egli è l'Uno, non è conforme a Lui, ma è l'Uno stesso.

Se nemmeno dell'Essere si può dire che «accadde» (infatti, se qualcosa accade, accade all'Essere, *[25]* ma l'Essere come tale non accade; né è per caso che l'Essere sia così, e neppure è a causa di un altro che esso sia così com'è, ma è la sua natura stessa di essere Ente), come si potrebbe immaginare che si possa dire che «accadde così» a Colui che

τοῦ ἐπέκεινα ὄντος τοῦτο ἐνθυμοῖτο τὸ οὕτω συνέβη, ᾧ ὑπάρχει γεγεννηκέναι τὸ ὄν, ὃ οὐχ οὕτω συνέβη, ἀλλ' ἔστιν ὡς ἔστιν ἡ οὐσία, *[30]* οὖσα ὅπερ ἐστὶν οὐσία καὶ ὅπερ ἐστὶ νοῦς· ἐπεὶ οὕτω τις καὶ[b] τὸν νοῦν εἴποι «οὕτω συνέβη νοῦν εἶναι», ὥσπερ ἄλλο τι ἂν τὸν νοῦν ἐσόμενον ἢ τοῦτο, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ νοῦ. Τὸ δὴ οὐ παρεκβεβηκὸς ἑαυτό, ἀλλ' ἀκλινὲς ὂν ἑαυτοῦ, αὐτὸ ἄν τις κυριώτατα λέγοι εἶναι ὅ ἐστι. Τί ἂν οὖν τις λέγοι ἐκεῖ εἰς τὸ ὑπὲρ *[35]* τοῦτο ἀναβὰς καὶ εἰσιδών; Ἆρά γε τὸ οὕτως ‹συνέβη›, ὡς εἶδεν αὐτὸν ἔχοντα; [τὸ οὕτως συνέβη] Ἢ οὔτε τὸ οὕτω οὔτε τὸ ὁπωσοῦν συνέβη, ἀλλ' οὐδὲ ὅλως τὸ συνέβη. Ἀλλὰ τὸ οὕτω μόνον καὶ οὐκ ἂν ἄλλως, ἀλλ' οὕτως; Ἀλλ' οὐδὲ τὸ οὕτως· οὕτω γὰρ ἂν ὁρίσας εἴης καὶ τόδε τι· ἀλλ' ἔστι τῷ ἰδόντι *[40]* οὐδὲ τὸ οὕτως εἰπεῖν δύνασθαι οὐδ' αὖ τὸ μὴ οὕτως· τὶ γὰρ ἂν εἴποις αὐτὸ τῶν ὄντων, ἐφ' ὧν τὸ οὕτως. Ἄλλο τοίνυν παρ' ἅπαντα τὰ οὕτως. Ἀλλ' ἀόριστον ἰδὼν πάντα μὲν ἕξεις εἰπεῖν τὰ μετ' αὐτό, φήσεις δὲ οὐδὲν ἐκείνων εἶναι, ἀλλά, εἴπερ, δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς ὄντως κυρίαν, τοῦτο *[45]* οὖσαν ὃ θέλει, μᾶλλον δὲ ὃ θέλει ἀπορρίψασαν εἰς τὰ ὄντα, αὐτὴν δὲ μείζονα παντὸς τοῦ θέλειν οὖσαν τὸ θέλειν μετ' αὐτὴν θεμένην. Οὔτ' οὖν αὐτὴ ἠθέλησε τὸ οὕτως, ἵνα ἂν εἵπετο, οὔτε ἄλλος πεποίηκεν οὕτως.

10. Καὶ τοίνυν καὶ ἐρωτῆσαι χρὴ τὸν λέγοντα τὸ οὕτω συνέβη, πῶς[a] ἂν ἀξιώσειε ψεῦδος εἶναι τὸ συνέβη, εἴ τι εἴη[b], καὶ πῶς ἄν τις ἀφέλοι τὸ συνέβη. Καὶ εἴ τις[c] εἴη φύσις, τότε φήσει οὐκ ἐφαρμόζειν τὸ συνέβη. Εἰ γὰρ[d] τὴν τῶν *[5]* ἄλλων ἀφαιροῦσαν τὸ οὕτω συνέβη ἀνατίθησι τύχῃ, ποῦ ποτε τὸ μὴ ἐκ τύχης εἶναι γένοιτο; Ἀφαιρεῖ δὲ τὸ ὡς ἔτυχεν αὕτη ἡ ἀρχὴ τῶν ἄλλων εἶδος καὶ πέρας καὶ μορφὴν διδοῦσα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οὕτω κατὰ λόγον γινομένοις τύχῃ ἀναθεῖναι, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο λόγῳ τὴν αἰτίαν, ἐν δὲ *[10]* τοῖς μὴ προηγουμένως καὶ μὴ ἀκολούθως, ἀλλὰ συμπτώμασιν, ἡ τύχη. Τὴν δὴ ἀρχὴν παντὸς λόγου τε καὶ τάξεως καὶ ὅρου πῶς ἄν τις τὴν τούτου ὑπόστασιν ἀναθείη τύχῃ; Καὶ μὴν πολλῶν μὲν ἡ τύχη κυρία, νοῦ δὲ καὶ λόγου καὶ τάξεως εἰς τὸ γεννᾶν ταῦτα οὐ κυρία· ὅπου καὶ ἐναντίον γε *[15]* δοκεῖ λόγῳ εἶναι τύχη, πῶς ἂν γεννήτειρα αὐτοῦ γένοιτο; Εἰ οὖν μὴ γεννᾷ

è al di là dell'Essere[526], a Colui cui spetta di generare l'Essere, l'Essere che non «accadde mai», ma è come è l'essenza stessa, *[30]* la quale è «ciò che è», cioè Essere e insieme Intelligenza?

In questo modo, anche dell'Intelligenza si potrebbe dire che «le accadde di essere Intelligenza», come se l'Intelligenza, che è natura di Intelligenza, potesse diventare diversa da quello che è. Se c'è un essere che non sorpassa mai se stesso né mai esce da se stesso, è proprio questo che dev'essere chiamato, nel senso più rigoroso, «ciò che è».

Ma che si dirà quando si sarà saliti lassù, *[35]* al di sopra di questo mondo, e nel momento della contemplazione? Vedendo che Egli è in possesso di ciò che è, si dirà forse che «gli accadde di essere così com'è»? No, perché né quello che Egli è né altra cosa gli accaddero, poiché nessun «accadde» gli appartiene ma soltanto un «così» e un «non diversamente di così». Anzi, nemmeno il «così»: perché in tal modo tu gli porresti un limite e lo ridurresti a qualcosa di delimitato. Chi contempla *[40]* non può dire né il «così» né il «non così», perché, in tal modo, tu verresti a dire che egli sia uno degli esseri per i quali vale il «così». Egli è ben diverso da tutte le cose, delle quali si dice il «così». In quanto tu lo vedi indeterminato, tu puoi enumerare tutti gli esseri che sono dopo di Lui, ma dovrai ammettere che Egli non è nessuno di essi, ma che è onnipotenza padrona di se stessa *[45]* e che è ciò che vuole, o meglio, che riversa «ciò che vuole» sugli esseri, poiché in se stessa è maggiore di ogni volere e ha posto il volere dopo di sé. Questa potenza, dunque, non vuole essere «così»; e nessun altro la creò «così».

10. *[L'Uno non entrò nell'esistenza ma la precede]*

A chi afferma che «accadde così», bisogna chiedere come egli potrebbe giudicare in quali casi, se ce ne sono, sia falso questo «accadde». E come si potrebbe eliminare questo «accadde»? E se ci fosse una natura di cui si potesse dire che l'«accadde» non le si può attribuire? Se egli *[5]* assegna alla fortuna quel principio che elimina l'«accadde così» delle altre cose, dove dovrebbe essere ciò che non proviene dalla fortuna? Ma è questo allora il principio che elimina il caso nelle altre cose, conferendo ad esse figura, limite e forma, poiché non è concesso attribuire alla fortuna cose organizzate così razionalmente; al contrario, a quel principio va assegnata la causalità, *[10]* mentre il caso domina in quegli eventi che non hanno luogo né per fatti antecedenti né per ragioni logiche, ma per pura coincidenza.

Come attribuire dunque all'esistenza del caso il principio di ogni ragione, ordine e determinazione? Di molte cose, certamente, è padrone il caso, ma di generare l'Intelligenza, il pensiero, l'ordine, esso non è padrone; e poiché il caso *[15]* sembra essere contrario alla ragione, come potrebbe esserne il genitore?

νοῦν τύχη, οὐδὲ τὸ πρὸ νοῦ οὐδὲ τὸ κρεῖττον νοῦ· οὔτε γὰρ εἶχεν ὅθεν γεννήσει, οὔτε ἦν τὸ παράπαν αὕτη οὐδ' ὅλως ἐν τοῖς ἀιδίοις. Εἰ οὖν μηδὲν πρὸ ἐκείνου, αὐτὸς δὲ πρῶτος, στῆναι ἐνταῦθα δεῖ καὶ μηδὲν ἔτι περὶ *[20]* αὐτοῦ λέγειν, ἀλλὰ τὰ μετ' αὐτὸ ζητεῖν πῶς ἐγένετο, αὐτὸ δὲ μηκέτι ὅπως, ὅτι ὄντως τοῦτο μὴ ἐγένετο. Τί οὖν, εἰ μὴ ἐγένετο, ἔστι δὲ οἷός ἐστιν, οὐκ ὢν τῆς αὐτοῦ οὐσίας κύριος; Καὶ εἰ μὴ οὐσίας δέ, ἀλλ' ὢν ὅς ἐστιν, οὐχ ὑποστήσας ἑαυτόν, χρώμενος δὲ ἑαυτῷ οἷός ἐστιν, ἐξ *[25]* ἀνάγκης τοῦτο ἂν εἴη, ὅ ἐστι, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως. Ἢ οὐχ ὅτι οὐκ ἄλλως, οὕτως, ἀλλ' ὅτι τὸ ἄριστον οὕτως. Πρὸς μὲν γὰρ τὸ βέλτιον ἐλθεῖν οὐ πᾶν αὐτεξούσιον, πρὸς δὲ τὸ χεῖρον ἐλθεῖν οὐδὲν ὑπ' ἄλλου κεκώλυται. Ἀλλ' ὅτι μὴ ἦλθε, παρ' αὐτοῦ οὐκ ἐλήλυθεν, οὐ τῷ κεκωλῦσθαι, ἀλλὰ *[30]* τῷ αὐτὸ εἶναι, ὃ μὴ ἐλήλυθε· καὶ τὸ ἀδύνατον ἐλθεῖν πρὸς τὸ χεῖρον οὐκ ἀδυναμίαν σημαίνει τοῦ μὴ ἥκοντος, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν τὸ μὴ ἥκειν. Καὶ τὸ μὴ ἥκειν πρὸς μηδὲν ἄλλο τὴν ὑπερβολὴν τῆς δυνάμεως ἐν αὐτῷ ἔχει, οὐκ ἀνάγκῃ κατειλημμένου, ἀλλ' αὐτοῦ ἀνάγκης τῶν *[35]* ἄλλων οὔσης καὶ νόμου. Αὐτὴν οὖν ἡ ἀνάγκη ὑπέστησεν; ἢ οὐδὲ ὑπέστη τῶν ἄλλων ὑποστάντων τῶν μετ' αὐτὸ δι' αὐτό. Τὸ οὖν πρὸ ὑποστάσεως πῶς ἂν ἢ ὑπ' ἄλλου ἢ ὑφ' αὐτοῦ ὑπέστη;

11. Ἀλλὰ τὸ μὴ ὑποστὰν τοῦτο τί; Ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν, καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν. Τί γὰρ ἄν τις καὶ ζητήσειεν εἰς οὐδὲν ἔτι ἔχων προελθεῖν πάσης ζητήσεως εἰς ἀρχὴν ἰούσης καὶ ἐν τῷ *[5]* τοιούτῳ ἱσταμένης; Πρὸς δὲ τούτοις ζήτησιν ἅπασαν χρὴ νομίζειν ἢ τοῦ τί ἐστιν εἶναι ἢ τοῦ οἷον ἢ τοῦ διὰ τί ἢ τοῦ εἶναι. Τὸ μὲν οὖν εἶναι, ὡς λέγομεν ἐκεῖνο εἶναι, ἐκ τῶν μετ' αὐτό. Τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴν ἄλλην ζητεῖ· ἀρχῆς δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή. Τὸ δὲ οἷόν ἐστι ζητεῖν τί συμβέβηκεν *[10]* αὐτῷ, ᾧ συμβέβηκε μηδέν. Τὸ δὲ τί ἐστι δηλοῖ μᾶλλον τὸ μηδὲν δεῖν περὶ αὐτοῦ ζητεῖν, αὐτὸ μόνον εἰ δυνατὸν αὐτοῖς λαβόντας, ἐν τῷ μηδὲν[a] αὐτῷ θεμιτὸν εἶναι προσάπτειν μαθόντας. Ὅλως δὲ ἐοίκαμεν ταύτην τὴν ἀπορίαν ἐνθυμηθῆναι,

Se dunque il caso non genera l'Intelligenza, ancor meno può generare ciò che è anteriore e più potente dell'Intelligenza: non avrebbe infatti donde generarlo, e tanto meno potrebbe avere un posto fra le cose eterne.

Poiché dunque non c'è nulla prima di Lui ed Egli è il Primo, dobbiamo fermarci qui e *[20]* non dire più nulla di Lui, ma cercare invece come siano sorte le cose dopo di Lui; né dobbiamo cercare com'Egli sia nato, poiché Egli in realtà non è mai nato.

Ma come? Se non è mai nato, ma è come è, non è padrone della sua essenza? E se non è padrone della sua essenza, ma è quello che è e non s'è dato da se stesso l'esistenza ma si è accettato così com'è, Egli è *[25]* necessariamente quello che è, e non diverso.

No, Egli non è così com'è perché non possa essere diverso, ma è così perché è perfetto. Non ogni cosa ha il potere di andare verso il meglio, ma nessuna è impedita da un'altra di andare verso il peggio: se non regredisce, è per virtù propria di non regredire, non perché ne sia impedita, *[30]* ma perché appartiene al suo essere di non regredire. L'impossibilità di andare verso il male non significa impotenza da parte di colui che non ci va, ma deriva dal suo essere e dalla sua volontà. E il non andare verso un altro essere diverso implica, in Lui, una sovrabbondanza di potenza, non perché Egli sia posseduto dalla necessità, ma perché Egli stesso è la necessità *[35]* e la legge delle altre cose. La necessità si è resa dunque esistente da se stessa? Egli non ebbe l'esistenza, ma gli altri esseri posteriori a Lui ebbero, per virtù sua, la esistenza. Come poteva, Colui che è prima dell'esistenza, avere, o per opera di altri o di se stesso, l'esistenza?

11. *[Possiamo dire soltanto: l'Uno «è come è»]*

Ma che cos'è ciò che non ebbe l'esistenza?

Dobbiamo andarcene in silenzio e, messi in imbarazzo dai nostri argomenti, sospendere ogni ricerca. Che cosa dovrebbe cercare chi non ha più dove procedere, allorché ogni ricerca è arrivata a un principio *[5]* e si ferma lì?

E poi, è necessario pensare che ogni indagine riguarda o l'essenza, o la qualità, o la causa, o l'essere[527]. Il suo essere – nel senso in cui diciamo che è – lo ricaviamo dalle cose che sono dopo di Lui; cercarne la causa vuol dire cercare un altro principio: ma del Principio universale non esiste principio[528]; cercarne la qualità vuol dire cercare gli accidenti *[10]* di un essere che non ha accidenti; quanto all'essenza, essa mostra piuttosto che è necessario non indagare più nulla su di Lui; questo solo, se ci è possibile, abbiamo imparato: che non ci è permesso attribuirgli alcun predicato.

In generale, sembra che questa aporia intorno alla sua Natura abbia

περὶ ταύτης τῆς φύσεως οἵπερ ἐνεθυμήθημεν, *[15]* ἐκ τοῦ πρῶτον μὲν τίθεσθαι χώραν καὶ τόπον, ὥσπερ τι χάος, εἶτα χώρας ἤδη οὔσης ἐπαγαγεῖν ταύτην τὴν φύσιν εἰς τὸν ἐν τῇ φαντασίᾳ ἡμῶν γεγονότα ἢ ὄντα τόπον, εἰσάγοντας[b] δὲ αὐτὸν εἰς τὸν τοιοῦτον τόπον οὕτω τοι ζητεῖν, οἷον πόθεν καὶ πῶς ἐλήλυθεν ἐνταῦθα, καὶ ὡς περὶ *[20]* ἔπηλυν[c] ὄντα ἐζητηκέναι αὐτοῦ τὴν παρουσίαν καὶ οἷον τὴν οὐσίαν, καὶ δὴ καὶ ὥσπερ ἔκ τινος βάθους ἢ ἐξ ὕψους τινὸς ἐνθάδε ἐρρῖφθαι. Διόπερ δεῖ τὸ αἴτιον τῆς ἀπορίας ἀνελόντα ἔξω ποιήσασθαι τῆς ἐπιβολῆς τῆς πρὸς αὐτὸ πάντα τόπον καὶ μηδὲ ἐν ὁτῳοῦν τίθεσθαι αὐτό, μήτε ἀεὶ *[25]* κείμενον ἐν αὐτῷ καὶ ἱδρυμένον μήτε ἐληλυθότα, ἀλλ' ὄντα μόνον, ὡς ἔστι, λεγόμενον ὑπ' ἀνάγκης τῶν λόγων εἶναι, τὸν δὲ τόπον, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, ὕστερον καὶ ὕστερον ἁπάντων. Τὸ οὖν ἄτοπον τοῦτο νοοῦντες, ὡς νοοῦμεν, οὐδὲν περὶ αὐτὸ ἔτι τιθέντες οἷον κύκλῳ οὐδὲ περιλαβεῖν *[30]* ἔχοντες ὅσος, οὐδὲ τὸ ὅσον αὐτῷ συμβεβηκέναι φήσομεν· οὐ μὴν οὐδὲ τὸ ποιόν· οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ ἂν εἴη· οὐδὲ τὸ πρὸς ἄλλο· ἐφ' αὐτοῦ γὰρ καὶ ὑφέστηκε, πρὶν ἄλλο. Τί ἂν οὖν ἔτι εἴη τὸ οὕτω συνέβη; ἢ πῶς φθεγξόμεθα τοῦτο, ὅτι καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει *[35]* πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα; Ὥστε ἀληθὲς μᾶλλον οὐ τὸ οὕτω συνέβη, ἀλλὰ τὸ οὐδὲ οὕτω συνέβη, ὅπου καὶ τὸ οὐδὲ συνέβη ὅλως.

12. Τί οὖν; Οὐκ ἔστιν ὅ ἐστι; Τοῦ δὲ εἶναι ὅ ἐστιν ἢ τοῦ ἐπέκεινα εἶναι ἆρά γε κύριος αὐτός; Πάλιν γὰρ ἡ ψυχὴ οὐδέν τι πεισθεῖσα τοῖς εἰρημένοις ἄπορός ἐστι. Λεκτέον τοίνυν πρὸς ταῦτα ὧδε, ὡς ἕκαστος μὲν ἡμῶν κατὰ μὲν τὸ *[5]* σῶμα πόρρω ἂν εἴη οὐσίας, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ὃ μάλιστά ἐσμεν μετέχομεν οὐσίας καί ἐσμέν τις οὐσία, τοῦτο δέ ἐστιν οἷον σύνθετόν τι ἐκ διαφορᾶς καὶ οὐσίας. Οὔκουν κυρίως οὐσία οὐδ' αὐτοουσία· διὸ οὐδὲ κύριοι τῆς αὐτῶν οὐσίας. Ἄλλο γάρ πως ἡ οὐσία καὶ ἡμεῖς ἄλλο, καὶ *[10]* κύριοι οὐχ ἡμεῖς τῆς αὐτῶν οὐσίας, ἀλλ' ἡ οὐσία αὐτὸ ἡμῶν, εἴπερ αὕτη καὶ τὴν διαφορὰν προστίθησιν. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὅπερ κύριον ἡμῶν ἡμεῖς πώς ἐσμεν, οὕτω τοι οὐδὲν ἧττον καὶ ἐνταῦθα λεγοίμεθα ἂν αὐτῶν κύριοι. Οὗ δέ γε παντελῶς ἐστιν ὅ ἐστιν αὐτοουσία, καὶ οὐκ ἄλλο μὲν αὐτό, ἄλλο *[15]* δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ἐνταῦθα ὅπερ ἐστί, τούτου ἐστὶ καὶ κύριον καὶ οὐκέτι εἰς ἄλλο, ᾗ ἔστι καὶ ᾗ ἐστιν οὐσία. Καὶ γὰρ αὖ ἀφείθη κύριον εἶναι αὐτοῦ,

pervaso la nostra anima – se ci pensiamo bene – *[15]* perché abbiamo posto innanzitutto uno spazio e un luogo, cioè una specie di caos[529], e poi, quando lo spazio già esisteva, abbiamo introdotto questa natura nel luogo, o creato dalla nostra fantasia o già esistente; e, dopo aver introdotto il Primo in quel luogo, ci siamo chiesti donde e come vi sia giunto; *[20]* noi ci informiamo allora della sua presenza, cioè del suo essere, come se fosse uno straniero, proprio come se Egli sia giunto qui chissà da quale abisso o da quale altezza.

Dobbiamo perciò eliminare il motivo dell'aporia, sopprimendo in Lui ogni luogo ed escludendo da Lui ogni posto, e non affermare che Egli si trovi in esso e abbia qui la sua *[25]* dimora eterna, né che vi sia arrivato; diciamo soltanto che «Egli è come è», dicendo che «è» per necessità del discorso, e riconosciamo che il luogo, come le altre cose, è posteriore, e posteriore a tutto. Pensandolo, come noi lo pensiamo, non-spaziale e non ponendo nulla intorno a Lui, noi non riusciamo a circondarne *[30]* l'estensione e dobbiamo riconoscere che Egli non ha estensione; e neppure la qualità, poiché nessuna forma, nemmeno intelligibile, può esserci in Lui, e nemmeno alcuna relazione con altro: Egli è infatti in se stesso ed esisteva prima di ogni altra cosa.

Che cosa possono dire dunque le parole «gli accadde di essere così»? Come potremo pronunciarle, quando anche le altre *[35]* che si dicono di Lui, consistono in una negazione? Perciò è più giusto affermare che «non gli accadde di essere così» piuttosto che «gli accadde di essere così», poiché l'«accadere» non gli appartiene affatto.

12. *[L'Uno non ha essenza]*

Ma come? Non è quello che è? Non è dunque padrone di «essere quello che è», o di «essere al di là»? Ecco, l'anima mia, non persuasa dalle ragioni precedenti, si trova nell'incertezza.

A questa obiezione si deve rispondere così: ciascuno di noi, in quanto *[5]* è corpo, è lontano dall'essenza; ma in quanto siamo anima – e noi siamo soprattutto anima – siamo partecipi dell'essenza e siamo una certa essenza; cioè, per così dire, un composto di differenza e di essenza: non siamo dunque vera essenza, né essenza in sé, perciò nemmeno siamo padroni della nostra essenza. Infatti, l'essenza è differente da noi, poiché *[10]* non siamo padroni della nostra essenza ma è l'essenza padrona di noi, in quanto essa aggiunge anche la differenza. E poiché, in un certo senso, noi siamo «ciò che è padrone di noi», così potremmo dire che noi siamo, anche quaggiù, padroni di noi stessi.

Ma l'Essere, che è assolutamente ciò che è e non è distinto *[15]* dalla sua essenza, in quanto è quello che è ed è padrone di sé, non è relativo ad altro, perché è ed è essenza. E a lui, in quanto è primo nell'ordine dell'essenza, è dato di essere padrone di sé. Colui che rende libera

ᾗ ὃ πρῶτον εἰς οὐσίαν. Τὸ δὴ πεποιηκὸς ἐλεύθερον τὴν οὐσίαν, πεφυκὸς δηλονότι ποιεῖν ἐλεύθερον καὶ ἐλευθεροποιὸν ἂν λεχθέν, τίνι ἂν δοῦλον εἴη, εἴπερ *[20]* ὅλως καὶ θεμιτὸν φθέγγεσθαι; Τὸ δὲ[a] τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ; Ἀλλὰ καὶ αὕτη παρ' αὐτοῦ ἐλευθέρα καὶ ὑστέρα, καὶ αὐτὸ οὐκ ἔχον οὐσίαν. Εἰ μὲν οὖν ἐστί τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτὸν θησόμεθα, οὐδ' ἂν διὰ τοῦτο εἴη ἂν ἕτερον αὐτοῦ καὶ οὐκ αὐτὸς αὐτοῦ κύριος, ἀφ' οὗ ἡ ἐνέργεια, *[25]* ὅτι μὴ ἕτερον ἐνέργεια καὶ αὐτός. Εἰ δ' ὅλως ἐνέργειαν οὐ δώσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλὰ τἆλλα περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὴν ὑπόστασιν ἴσχειν, ἔτι μᾶλλον οὔτε τὸ κύριον οὔτε τὸ κυριευόμενον ἐκεῖ εἶναι δώσομεν. Ἀλλ' οὐδὲ τὸ «αὐτοῦ κύριος», οὐχ ὅτι ἄλλο αὐτοῦ κύριον, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ κύριον τῇ *[30]* οὐσίᾳ ἀπέδομεν, τὸ δὲ ἐν τιμιωτέρῳ ἢ κατὰ τοῦτο ἐθέμεθα. Τί οὖν τὸ ἐν τιμιωτέρῳ τοῦ ὅ ἐστιν αὐτοῦ κύριον; Ἢ ὅτι, ἐπειδὴ οὐσία καὶ ἐνέργεια ἐκεῖ δύο πως ὄντα ἐκ τῆς ἐνεργείας τὴν ἔννοιαν ἐδίδου τοῦ κυρίου, τοῦτο δὲ ἦν τῇ οὐσίᾳ ταὐτόν, διὰ τοῦτο καὶ χωρὶς ἐγένετο τὸ κύριον εἶναι *[35]* καὶ αὐτὸ αὐτοῦ ἐλέγετο κύριον. Ὅπου δὲ οὐ δύο ὡς ἕν, ἀλλὰ ἕν – ἢ γὰρ ἐνέργεια μόνον ἢ οὐδ' ὅλως ἐνέργεια – οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ ὀρθῶς.

13. Ἀλλ' εἰ καὶ τὰ ὀνόματα ταῦτα ἐπάγειν δεῖ οὐκ ὀρθῶς[a] τοῦ ζητουμένου, πάλιν αὖ λεγέσθω, ὡς τὰ μὲν ὀρθῶς[b] εἴρηται, ὅτι οὐ ποιητέον οὐδ' ὡς εἰς ἐπίνοιαν δύο, τὰ δὲ νῦν τῆς πειθοῦς χάριν καί τι παρανοητέον ἐν τοῖς *[5]* λόγοις. Εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δ' ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ – οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ – αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται. Εἰ δὲ τοῦτο, ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν. Οὐ μᾶλλον ἄρα ὡς πέφυκε βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ, *[10]* ἢ ὡς βούλεταί τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. Κύριος ἄρα πάντη ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι. Ἴδε δὴ καὶ τόδε· τῶν ὄντων ἕκαστον ἐφιέμενον τοῦ ἀγαθοῦ βούλεται ἐκεῖνο μᾶλλον ἢ ὅ ἐστιν εἶναι, καὶ τότε μάλιστα οἴεται εἶναι, ὅταν τοῦ ἀγαθοῦ μεταλάβῃ, καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ αἱρεῖται *[15]* ἑαυτῷ ἕκαστον τὸ εἶναι καθόσον ἂν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἴσχῃ, ὡς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως ἑαυτῷ δηλονότι πολὺ πρότερον αἱρετῆς οὔσης,

l'essenza e per natura è evidentemente liberatore ed è detto perciò «creatore di libertà», a chi (se è permesso di esprimersi così in generale) dovrebbe essere servo? *[20]* Forse alla sua stessa essenza? Ma anche questa ha da Lui la sua libertà ed è dopo di Lui; ma Egli non ha essenza.

Se dunque c'è in Lui come un atto e in questo atto lo facciamo consistere, neppure in tal modo Egli sarebbe diverso da sé, né sarebbe padrone di sé in quanto origine dell'atto, *[25]* poiché Egli e l'atto non sono cose diverse. Se invece non vogliamo concedere che in Lui ci sia un atto, ma dobbiamo ammettere che soltanto le altre cose, attuandosi intorno a Lui, ottengono l'esistenza, a maggior ragione dobbiamo riconoscere che lassù non c'è né chi comanda né chi è comandato; anzi, non potremmo dire neppure «padrone di sé», non perché un altro sia padrone di Lui, ma perché il dominio di sé *[30]* appartiene all'Essere, e Lui, invece, lo abbiamo collocato a un livello più alto di quell'autodominio.

Ma che cosa c'è che valga di più di ciò che è padrone di sè?

Nell'essere essenza e atto sono, in certo modo, una dualità: dall'atto – che è identico all'essenza – si può ricavare l'idea di «padrone», e per questo l'«essere padrone» lo si pensa separatamente *[35]* e dell'Essere si dice che è «padrone di sé». Quando invece non ci sono due cose in una, ma l'unità sola – cioè o soltanto atto, o qualcosa che non è neppure atto – allora nemmeno è giusto dire «padrone di sé».

13. *[L'Uno è ciò che Egli stesso vuole essere]*

Ma se è necessario adoperare queste espressioni che non sono esatte per la nostra indagine, diciamo ancora una volta che, rigorosamente parlando, non dobbiamo ridurlo a dualità nemmeno per astrazione logica. Ma ora, per ottenere la persuasione, dovremo uscire, nei nostri discorsi, dal rigore logico del pensiero. *[5]*

Se dunque gli attribuiamo degli atti e se i suoi atti si compiono, diciamo così, per mezzo della sua volontà (ché Egli non può agire senza volere), e se questi atti costituiscono la sua cosiddetta essenza, la sua volontà e la sua essenza saranno identiche. Ma allora, se è così, Egli è come volle. Perciò dire che «Egli vuole e agisce secondo la sua natura» *[10]* è come dire che il «suo essere corrisponde al suo volere e al suo agire». Egli è dunque padrone di sé poiché il suo essere dipende dalla sua libertà.

Vediamo ancora questo: ogni essere desidera il Bene e vorrebbe essere il Bene piuttosto di essere quello che è; e crede di essere in un grado maggiore quanto più partecipa del Bene, e sceglie il proprio essere in quello stato *[15]* dal quale può avere il maggior bene possibile[530]: è dunque evidente che la natura del Bene è assai preferibile per se stessa, dal momento che la parte di bene che si trova in un'altra cosa è

εἴπερ τὸ ὅση μοῖρα ἀγαθοῦ παρ' ἄλλῳ αἱρετωτάτη, καὶ οὐσία ἑκούσιος καὶ παραγενομένη θελήσει καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν οὖσα θελήσει καὶ διὰ θελήσεως *[20]* ὑποστᾶσα. Καὶ ἕως μὲν τὸ ἀγαθὸν μὴ εἶχεν ἕκαστον, ἠθέλησεν ἄλλο, ᾗ δὲ ἔσχεν, ἑαυτό τε θέλει ἤδη καὶ ἔστιν οὔτε κατὰ τύχην ἡ τοιαύτη παρουσία οὔτε ἔξω τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ἡ οὐσία, καὶ τούτῳ καὶ ὁρίζεται καὶ ἑαυτῆς ἐστι τούτῳ. Εἰ οὖν τούτῳ αὐτό τι ἕκαστον ἑαυτὸ *[25]* ποιεῖ, δῆλον δήπου γίνεται ἤδη, ὡς ἐκεῖνο ἂν εἴη ἑαυτῷ τοιοῦτον πρώτως, ᾧ καὶ τὰ ἄλλα ἑαυτοῖς ἐστιν εἶναι, καὶ σύνεστιν αὐτοῦ τῇ οἷον οὐσίᾳ ἡ θέλησις τοῦ οἷον τοιοῦτον εἶναι, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτὸν λαβεῖν ἄνευ τοῦ θέλειν ἑαυτῷ ὅπερ ἐστί, καὶ σύνδρομος αὐτὸς ἑαυτῷ θέλων αὐτὸς *[30]* εἶναι καὶ τοῦτο ὤν, ὅπερ θέλει, καὶ ἡ θέλησις καὶ αὐτὸς ἕν, καὶ τούτῳ οὐχ ἧττον ἕν, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτός, ὅπερ ἔτυχεν, ἄλλο δὲ τὸ ὡς ἐβουλήθη ἄν. Τί γὰρ ἂν καὶ ἠθέλησεν ἢ τοῦτο, ὅ ἐστι; Καὶ γὰρ εἰ ὑποθοίμεθα ἑλέσθαι αὐτῷ ὅ τι θέλοι γενέσθαι, καὶ ἐξεῖναι αὐτῷ ἀλλάξασθαι τὴν αὐτοῦ *[35]* φύσιν εἰς ἄλλο, μήτ' ἂν ἄλλο τι γενέσθαι βουληθῆναι, μήτ' ἂν ἑαυτῷ τι μέμψασθαι ὡς ὑπὸ ἀνάγκης τοῦτο ὄν, ὅ ἐστι, τοῦτο τὸ «αὐτὸς εἶναι» ὅπερ αὐτὸς ἀεὶ ἠθέλησε καὶ θέλει. Ἔστι γὰρ ὄντως ἡ ἀγαθοῦ φύσις θέλησις αὐτοῦ οὐ δεδεκασμένου οὐδὲ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἐπισπωμένου[c], ἀλλ' *[40]* ἑαυτὸν ἑλομένου, ὅτι μηδὲ ἦν ἄλλο, ἵνα πρὸς ἐκεῖνο ἑλχθῇ. Καὶ μὴν κἀκεῖνο ἄν τις λέγοι, ὡς ἐν τῇ αὐτῶν ἕκαστον τὰ ἄλλα οὐσίᾳ οὐ περιείληφε τὸν λόγον τὸν τοῦ ἀρέσκεσθαι αὐτῷ· καὶ γὰρ ἂν καὶ δυσχεραίνοι τι αὐτό. Ἐν δὲ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστάσει ἀνάγκη τὴν αἵρεσιν καὶ τὴν αὐτοῦ *[45]* θέλησιν ἐμπεριειλημμένην εἶναι ἢ σχολῇ γ' ἂν ἄλλῳ ὑπάρχοι ἑαυτῷ ἀρεστῷ εἶναι, ἃ μετουσίᾳ ἢ ἀγαθοῦ φαντασίᾳ ἀρέσκεται αὐτοῖς. Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξεως ἕνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβείᾳ οὐκ ἐῶμεν λέγεσθαι· λαμβανέτω δὲ καὶ *[50]* τὸ οἷον ἐφ' ἑκάστου. Εἰ οὖν ὑφέστηκε τὸ ἀγαθὸν καὶ συνυφίστησιν αὐτὸ ἡ αἵρεσις καὶ ἡ βούλησις – ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἔσται – δεῖ δὲ τοῦτο μὴ πολλὰ εἶναι, συνακτέον ὡς ἓν[d] τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ θέλειν·[e] τὸ δὲ θέλειν ‹εἰ› παρ' αὐτοῦ, ἀνάγκη παρ' αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ εἶναι, ὥστε *[55]* αὐτὸν πεποιηκέναι αὐτὸν ὁ λόγος ἀνεῦρεν. Εἰ γὰρ ἡ βούλησις παρ' αὐτοῦ

ciò che in essa è la più preferibile, è cioè la sua libera essenza, quella che le appartiene in forza del suo volere ed è una e identica con la sua volontà ed esiste per opera della volontà. *[20]* Il singolo, finché non possiede il Bene, vuole qualcosa di diverso, ma quando lo possiede, vuole ormai se stesso: questa presenza del Bene non è casuale né è estranea al suo volere; anzi, la sua essenza è delimitata dal Bene e, per il Bene, appartiene a se stessa.

Se dunque per opera del Bene ciascun essere crea se stesso, *[25]* è evidente che il Bene è, anzitutto, quello che è proprio per se stesso, poiché anche le altre cose sono, per opera sua, ciò che sono in se stesse; e alla sua cosiddetta «essenza» è unita la volontà di essere ciò che è.

Non si può pensare un bene che sia privo della volontà di essere, per se stesso, ciò che è: Egli è perciò concorde con se stesso, in quanto vuole *[30]* essere quello che è ed è quello che vuole, e la sua volontà e il suo essere sono una cosa sola, e tuttavia Egli non è meno unità, poiché non c'è differenza fra ciò che Egli si trova ad essere e ciò che voleva essere.

Che cosa infatti avrebbe voluto essere se non ciò che è?

Supponiamo che Egli scelga di diventare ciò che vuole e che gli sia concesso di mutare la sua *[35]* natura in qualcosa di diverso; mai Egli vorrebbe diventare qualcosa di diverso, né mai potrebbe biasimare se stesso come se soltanto per necessità Egli fosse ciò che è, cioè quello stesso Essere che Egli stesso sempre volle e vuole essere.

La natura del Bene è realmente la sua volontà: Egli non è sedotto né attratto dalla sua propria natura, ma *[40]* sceglie liberamente se stesso, poiché non c'è nient'altro da cui Egli possa essere attratto.

Possiamo anche aggiungere che gli altri esseri non possono avere, ciascuno nella sua essenza, una ragione per compiacersi di se stessi: un essere può anche essere scontento di se stesso. Ma nell'esistenza del Bene è compreso necessariamente l'atto di scegliere e *[45]* di volere se stesso: altrimenti, non ci sarebbe alcun essere che si compiacerebbe di se stesso, poiché gli esseri si compiacciono di se stessi solo perché partecipano del Bene o perché ne sono un'immagine.

Dobbiamo essere perdonati se, parlando di Lui e per poterci spiegare, siamo costretti a servirci di quei certi termini che sul piano critico non permettiamo: perciò si adoperi *[50]* per ciascuno di essi un «per così dire».

Se dunque il Bene esiste ed esistono con Lui la scelta e la volontà (ché, senza di queste, non potrebbe esistere), e se è necessario che Egli non sia molteplicità, dobbiamo ridurre ad unità la volontà e l'essenza. Egli possiede, necessariamente, il volere che deriva da Lui e l'essere che deriva da Lui.

Perciò *[55]* il nostro ragionamento ha scoperto che Egli ha creato se stesso: se dunque la volontà deriva da Lui ed è, per così dire, opera sua,

καὶ οἷον ἔργον αὐτοῦ, αὕτη δὲ ταὐτὸν τῇ ὑποστάσει αὐτοῦ, αὐτὸς ἂν οὕτως ὑποστήσας ἂν εἴη αὐτόν· ὥστε οὐχ ὅπερ ἔτυχέν ἐστιν, ἀλλ' ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός.

14. Ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ καὶ ταύτῃ· ἕκαστον τῶν λεγομένων εἶναι ἢ ταὐτόν ἐστι τῷ εἶναι αὐτοῦ, ἢ ἕτερον· οἷον ἄνθρωπος ὅδε ἕτερος, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι ἄλλο· μετέχει γε μὴν ὁ ἄνθρωπος τοῦ ὅ ἐστιν ἀνθρώπῳ εἶναι. Ψυχὴ δὲ *[5]* καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, εἰ ἁπλοῦν ψυχὴ καὶ μὴ κατ' ἄλλου, καὶ ἄνθρωπος αὐτὸ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Καὶ τὸ μὲν ἂν κατὰ τύχην γένοιτο ἄνθρωπος, ὅσῳ ἕτερον τοῦ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ δὲ ἀνθρώπῳ εἶναι οὐκ ἂν γένοιτο κατὰ τύχην· τοῦτο δ' ἐστὶ «παρ' αὐτοῦ ἄνθρωπος αὐτό». Εἰ δὴ τὸ ἀνθρώπῳ *[10]* εἶναι παρ' αὐτοῦ καὶ οὐ κατὰ τύχην τοῦτο οὐδὲ συμβέβηκε, πῶς ἂν τὸ ὑπὲρ τὸ ἄνθρωπος αὐτό, τὸ γεννητικὸν τοῦ ἀνθρώπου αὐτό, καὶ οὗ τὰ ὄντα πάντα, κατὰ τύχην ἂν λέγοιτο, φύσις ἁπλουστέρα τοῦ ἄνθρωπον εἶναι καὶ τοῦ ὅλως τὸ ὂν εἶναι; Ἔτι πρὸς τὸ ἁπλοῦν ἰόντι οὐκ ἔστι *[15]* συναναφέρειν τὴν τύχην, ὥστε καὶ εἰς τὸ ἁπλούστατον ἀδύνατον ἀναβαίνειν τὴν τύχην. Ἔτι δὲ κἀκεῖνο ἀναμνησθῆναι προσήκει ἤδη που εἰρημένον, ὡς ἕκαστον τῶν κατὰ ἀλήθειαν ὄντων καὶ ὑπ' ἐκείνης τῆς φύσεως ἐλθόντων εἰς ὑπόστασιν, καὶ εἴ τι δὲ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τοιοῦτον, τῷ ἀπ' ἐκείνων[a] τοιοῦτον· *[20]* λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον τὸ σὺν αὐτῶν τῇ οὐσίᾳ ἔχειν καὶ τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὥστε τὸν ὕστερον θεατὴν ἑκάστου ἔχειν εἰπεῖν, διὸ ἕκαστον τῶν ἐνυπαρχόντων, οἷον διὰ τί ὀφθαλμὸς καὶ διὰ τί πόδες τοῖσδε τοιοίδε, καὶ τὴν αἰτίαν συναπογεννῶσαν ἕκαστον μέρος ἑκάστου εἶναι *[25]* καὶ δι' ἄλληλα τὰ μέρη εἶναι. Διὰ τί πόδες εἰς μῆκος; Ὅτι καὶ τόδε τοιόνδε καὶ ὅτι πρόσωπον τοιόνδε, καὶ πόδες τοιοίδε. Καὶ ὅλως ἡ πρὸς ἄλληλα πάντων συμφωνία ἀλλήλοις αἰτία· καὶ τὸ διὰ τί τόδε, ὅτι τοῦτ' ἔστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι· ὥστε ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ αἴτιον. Ταῦτα *[30]* δὲ ἐκ μιᾶς πηγῆς οὕτως ἦλθεν οὐ λελογισμένης, ἀλλὰ παρεχούσης ὅλον ἀθρόον τὸ διὰ τί καὶ τὸ εἶναι. Πηγὴ οὖν τοῦ εἶναι καὶ τοῦ διὰ τί εἶναι ὁμοῦ ἄμφω διδοῦσα· ἀλλὰ οἷα τὰ γινόμενα, πολὺ ἀρχετυπώτερον καὶ ἀληθέστερον καὶ μᾶλλον ἢ κατ' ἐκεῖνα πρὸς τὸ βέλτιον τὸ ἀφ' οὗ ταῦτα. *[35]* Εἰ οὖν μηδὲν εἰκῇ μηδὲ κατὰ τύχην μηδὲ τὸ «συνέβη γὰρ οὕτως»

ed è inoltre identica alla sua esistenza, vuol dire che Egli stesso si è dato l'esistenza: non è dunque per caso ciò che è, ma è quello che Egli stesso ha voluto.

14. *[Il Bene è principio degli esseri che non sono soggetti alla fortuna]*

Ma guardiamo ancora a questo: ogni cosa di cui si predichi l'essere o è identica al suo proprio essere, o ne è differente; per esempio, questo uomo qui è diverso dall'uomo-essenza[531]: cioè questo uomo qui partecipa dell'essenza umana; invece, anima *[5]* ed anima-essenza sono identiche[532], purché l'anima sia semplice e non si aggiunga ad altra cosa; anche uomo in sé e uomo-essenza sono la stessa cosa; quello che è diverso dall'uomo-essenza può nascere per caso, mentre l'uomo-essenza non può nascere per caso, ma è, per se stesso, l'uomo in sé.

Se l'uomo-essenza *[10]* è per se stesso e non per caso né per accidente, come mai Colui che è al di sopra dell'uomo in sé e ha generato l'uomo in sé e possiede tutti gli esseri potremmo dirlo «casuale», Lui, che è molto più semplice dell'uomo-essenza e dell'ente-essenza in generale?

E se non è concesso a chi cammina sulla via del semplice *[15]* portarsi dietro il caso, a maggior ragione non è possibile estendere il caso sino al Semplicissimo.

È giusto ricordare ciò che dissi già altrove[533]: ciascuno degli esseri veri che vennero all'esistenza per opera di quella Natura – anche se poi qualcuno di essi esista nel mondo sensibile – è tale in quanto deriva dagli esseri superiori; *[20]* e dico «tale» perché penso che questi sensibili abbiano, insieme con la loro essenza, anche la causa della loro esistenza, in maniera che chiunque osservi, l'uno dopo l'altro, gli esseri, sappia dire il perché di ciascuna delle sue parti: perché, ad esempio, esista l'occhio e perché certuni abbiano i piedi: la Causa produce tutt'insieme le parti di ciascun essere, *[25]* e le parti sono d'accordo fra loro. Perché i piedi sono così lunghi? È perché ogni organo ha la sua funzione; e poiché il viso è fatto così, anche i piedi son fatti così; anzi, è proprio l'accordo reciproco delle parti la loro causa. Perciò un organo è così fatto perché implica l'uomo-essenza[534]: vale a dire, l'essere e la causa sono una sola e identica cosa.

Queste cose *[30]* derivano da un'unica sorgente, la quale non ha calcolato, ma ha offerto, in un solo insieme, e la causa e l'essere. È questa dunque la sorgente dell'essere e della causa che offre l'uno e l'altra nello stesso tempo. Ora, se sono tali le cose divenienti, in una maniera ancor più archetipica e vera e polarizzata verso una maggiore perfezione sarà il Principio da cui esse provengono. *[35]*

Se dunque nessuna delle cose che portano in sé la loro causa esiste «a caso», o «per fortuna», o «per accidente» (e la portano in sé tutte le

τῶν ὅσα τὰς αἰτίας ἐν αὐτοῖς ἔχει, ἔχει δὲ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἅπαντα, λόγου ὢν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ, ἃ δὴ πάντα πόρρω ὑπάρχει τύχης, εἴη ἂν ἀρχὴ καὶ οἷον παράδειγμα τῶν ὅσα μὴ κεκοινώνηκε τύχῃ, τὸ *[40]* ὄντως καὶ τὸ πρῶτον, ἀμιγὲς τύχαις καὶ αὐτομάτῳ καὶ συμβάσει, αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός· καὶ γὰρ πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός.

15. Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὑτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. Καὶ γὰρ καὶ τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ᾧ σύνεστιν ἓν καὶ ταὐτὸν εἴη. Εἰ δὲ τὸ *[5]* συνὸν τῷ ᾧ σύνεστιν ἓν καὶ τὸ οἷον ἐφιέμενον τῷ ἐφετῷ ἕν, τὸ δὲ ἐφετὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ οἷον ὑποκείμενον, πάλιν αὖ ἡμῖν ἀνεφάνη ταὐτὸν ἡ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία. Εἰ δὲ τοῦτο, πάλιν αὖ αὐτός ἐστιν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτὸν καὶ κύριος ἑαυτοῦ καὶ οὐχ ὥς τι ἕτερον ἠθέλησε *[10]* γενόμενος, ἀλλ' ὡς θέλει αὐτός. Καὶ μὴν καὶ λέγοντες αὐτὸν οὔτε τι εἰς αὐτὸν δέχεσθαι οὔτε ἄλλο αὐτὸν καὶ ταύτῃ ἂν εἴημεν ἔξω ποιοῦντες τοῦ τύχῃ εἶναι τοιοῦτον οὐ μόνον τῷ μονοῦν αὐτὸν καὶ τῷ καθαρὸν ποιεῖν ἁπάντων, ἀλλ' ὅτι, εἴ ποτε καὶ αὐτοὶ ἐν αὐτοῖς ἐνίδοιμέν τινα φύσιν τοιαύτην *[15]* οὐδὲν ἔχουσαν τῶν ἄλλων, ὅσα συνήρτηται ἡμῖν, καθὰ πάσχειν ὅ τί περ ἂν συμβῇ [καὶ] κατὰ τύχην ὑπάρχει – πάντα γὰρ τὰ ἄλλα, ὅσα ἡμῶν, δοῦλα καὶ ἐκκείμενα[a] τύχαις καὶ οἷον κατὰ τύχην προσελθόντα, τούτῳ δὲ μόνῳ τὸ κύριον αὐτοῦ καὶ τὸ αὐτεξούσιον φωτὸς ἀγαθοειδοῦς καὶ ἀγαθοῦ *[20]* ἐνεργείᾳ καὶ μείζονος ἢ κατὰ νοῦν, οὐκ ἐπακτὸν τὸ ὑπὲρ τὸ νοεῖν ἐχούσης· εἰς ὃ δὴ ἀναβάντες καὶ γενόμενοι τοῦτο μόνον, τὰ δ' ἄλλα ἀφέντες, τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸ ἢ ὅτι πλέον ἢ ἐλεύθεροι, καὶ πλέον ἢ αὐτεξούσιοι; Τίς δ' ἂν ἡμᾶς προσάψειε τότε τύχαις ἢ τῷ εἰκῇ ἢ τῷ συμβέβηκεν αὐτὸ τὸ *[25]* ἀληθινὸν ζῆν γενομένους ἢ ἐν τούτῳ γενομένους, ὃ μηδὲν ἔχει ἄλλο, ἀλλ' ἔστιν αὐτὸ μόνον; Τὰ μὲν οὖν ἄλλα μονούμενα οὐκ ἔστιν αὐτοῖς αὐτάρκη εἶναι εἰς τὸ εἶναι· τοῦτο δέ ἐστιν ὅ ἐστι καὶ μονούμενον. Ὑπόστασις δὲ πρώτη οὐκ ἐν ἀψύχῳ οὐδ' ἐν ζωῇ ἀλόγῳ· ἀσθενὴς γὰρ εἰς τὸ εἶναι καὶ αὕτη σκέδασις *[30]* οὖσα λόγου καὶ ἀοριστία· ἀλλ' ὅσῳ πρόεισιν εἰς λόγον, ἀπολείπει τύχην· τὸ γὰρ κατὰ λόγον οὐ τύχῃ. Ἀναβαίνουσι δὲ ἡμῖν ἐκεῖνο μὲν οὐ λόγος, κάλλιον δὲ ἢ λόγος· τοσοῦτον ἀπέχει

cose che provengono da Lui), allora il Bene, che è padre della forma, della causa e dell'essenza causale[535] – le quali, peraltro, sono ben lontane dal caso –, è il Principio e, diciamo pure, l'esemplare di tutto ciò che non ha niente in comune con il caso: *[40]* Egli è immune dal caso, dalla fortuna e dall'accidentalità, è la prima e vera causa di sé ed esiste in sé e per sé, nel suo essere; Egli è il Primo e al di sopra dell'essere.

15. *[L'Uno è amore di sé]*

Egli è amabile ed è, Egli stesso, amore e amore di sé[536], poiché non può trarre la sua bellezza se non da sé e in sé. Nemmeno l'unione con se stesso non l'avrebbe diversamente, se ciò che si unisce e ciò a cui si unisce non fossero una cosa sola.

Ma se ciò *[5]* che si unisce e ciò a cui si unisce sono una cosa sola, se il desiderante (chiamiamolo così) è una cosa sola con il desiderato (e per desiderato intendo l'esistenza e, in certo modo, il fondamento), allora il desiderio e l'essere ci appaiono, ancora una volta[537], identici. E se è così, ancora una volta[538] Egli ci appare come il creatore di se stesso e il padrone di se stesso, poiché Egli non si fa come un altro ha voluto, *[10]* ma come vuole Egli stesso.

Anche quando diciamo che Egli non riceve nulla in sé e che da nulla è ricevuto, noi, anche in tal modo, lo facciamo estraneo alla fortuna, non solo perché lo isoliamo e lo consideriamo puro da tutte le altre cose, ma anche perché noi stessi, talvolta, vediamo in noi stessi una natura simile *[15]* che non ha in sé nulla di ciò che è legato a noi e che ci costringe a subire gli accidenti della fortuna, poiché tutte le altre cose che ci appartengono sono schiave e dipendono dalla fortuna e vanno per conto loro; soltanto a questo principio appartiene il dominio di sé e la libertà per opera di una luce che ha la forma del Bene[539] ed è il Bene *[20]* ed è superiore all'Intelligenza, poiché possiede questo Super-pensiero che non è acquisito.

Saliti a questo Super-pensiero e trasformati in Lui solo, dopo aver abbandonato ogni altra cosa, che diremo se non che siamo diventati, più che mai, liberi e indipendenti? Chi potrebbe legarci ora alla fortuna, al caso, agli eventi, ora che ci siamo tramutati *[25]* in quella Vita vera e siamo entrati in Colui che non ha null'altro, ma è soltanto se stesso? Le altre cose, una volta isolate, non possono bastare a se stesse per esistere, ma Egli, anche se è solo, è quello che è.

Egli, che è la prima ipostasi, non consiste nell'inanimato o in una vita irrazionale; anche la nostra vita non ha la forza di esistere, poiché è dispersione *[30]* di ragione e indeterminatezza; ma quanto più essa avanza verso la ragione, tanto più s'allontana dal caso: infatti ciò che è conforme alla ragione non è casuale. Ma se ci eleviamo ancora, quel Principio non è più la ragione, ma qualcosa di superiore alla ragione, e

τοῦ τύχῃ συμβῆναι. Ῥίζα γὰρ λόγου παρ' αὐτῆς καὶ εἰς τοῦτο λήγει τὰ πάντα, ὥσπερ φυτοῦ μεγίστου κατὰ λόγον *[35]* ζῶντος ἀρχὴ καὶ βάσις, μένουσα γὰρ αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς, διδοῦσα δὲ κατὰ λόγον τῷ φυτῷ, ὃν ἔλαβεν, εἶναι.

16. Ἐπεὶ δέ φαμεν καὶ δοκεῖ πανταχοῦ τε εἶναι τοῦτο καὶ αὖ εἶναι οὐδαμοῦ, τοῦτό τοι χρὴ ἐνθυμηθῆναι καὶ νοῆσαι, οἷον δεῖ καὶ ἐντεῦθεν σκοπουμένοις θέσθαι περὶ ὧν ζητοῦμεν. Εἰ γὰρ μηδαμοῦ, οὐδαμοῦ συμβέβηκε, καὶ εἰ *[5]* πανταχοῦ, ὅσος ἐστὶν αὐτός, τοσοῦτος πανταχοῦ· ὥστε τὸ πανταχοῦ καὶ τὸ πάντῃ αὐτός, οὐκ ἐν ἐκείνῳ ὢν τῷ πανταχοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὢν τοῦτο καὶ δοὺς εἶναι τοῖς ἄλλοις ἐν τῷ πανταχοῦ παρακεῖσθαι. Ὁ δ' ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δὲ οὐκ ἔχων, ἀλλ' ὢν ὑπέρτατος αὐτός, *[10]* δοῦλα πάντα ἔχει, οὐ συμβὰς αὐτοῖς, αὐτῷ δὲ τῶν ἄλλων, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτὸν τῶν ἄλλων, οὐ πρὸς αὐτὰ βλέποντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκείνων πρὸς αὐτόν· ὁ δ' εἰς τὸ εἴσω οἷον φέρεται αὐτοῦ οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, αὐγὴν καθαράν, αὐτὸς ὢν τοῦτο, ὅπερ ἠγάπησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑποστήσας *[15]* αὐτόν, εἴπερ ἐνέργεια μένουσα καὶ τὸ ἀγαπητότατον οἷον νοῦς. Νοῦς δὲ ἐνέργημα· ὥστε ἐνέργημα αὐτός. Ἀλλὰ ἄλλου μὲν οὐδενός· ἑαυτοῦ ἄρα ἐνέργημα αὐτός. Οὐκ ἄρα ὡς συμβέβηκέν ἐστιν, ἀλλ' ὡς ἐνεργεῖ αὐτός. Ἔτι τοίνυν, εἰ ἔστι μάλιστα, ὅτι πρὸς αὐτὸν οἷον στηρίζει καὶ οἷον *[20]* πρὸς αὐτὸν βλέπει καὶ τὸ οἷον εἶναι τοῦτο αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτὸν βλέπειν, οἷον ποιοῖ ἂν αὐτόν, οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστίν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς θέλει, καὶ οὐδ' ἡ θέλησις εἰκῇ οὐδ' οὕτω συνέβη· τοῦ γὰρ ἀρίστου ἡ θέλησις οὖσα οὐκ ἔστιν εἰκῇ. Ὅτι δ' ἡ τοιαύτη νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν οἷον *[25]* ἐνέργεια οὖσα αὐτοῦ καὶ μονὴ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι ὅ ἐστι ποιεῖ, μαρτυρεῖ ὑποτεθὲν τοὐναντίον· ὅτι, εἰ πρὸς τὸ ἔξω νεύσειεν αὐτοῦ, ἀπολεῖ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστί· τὸ ἄρα εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἓν καὶ αὐτός. Αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης *[30]* τῆς ἐνεργείας μετ' αὐτοῦ. Εἰ οὖν μὴ γέγονεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρηγόρησεν. Ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς

ancor più si allontana dal caso. La radice della ragione cresce infatti da se stessa e tutte le cose riporta a sé: essa è come il principio e la base, salda in se stessa, di un grandissimo albero che vive secondo ragione, *[35]* e all'albero conferisce l'esistenza conforme alla ragione che ha ricevuto.

16. *[Il Bene è l'Altissimo onnipresente]*

Poiché noi affermiamo, e giustamente, che il Bene è ovunque e in nessun luogo, è necessario riflettere su questo punto e pensare quali indicazioni si debbano ricavare, anche qui, dalle cose che stiamo indagando.

Se Egli non è in nessun luogo, allora non gli accadde mai nulla, in nessun luogo; *[5]* se è ovunque, questo «ovunque» si estende tanto quanto Lui: perciò l'«ovunque» è, assolutamente, Egli stesso: vale a dire, Egli non è in quell'«ovunque» ma è quell'«ovunque» e concede alle altre cose di poter essergli accanto in questo «ovunque».

Egli possiede il posto più alto, o meglio, non lo possiede ma lo è, Lui, che è l'Altissimo, *[10]* ed ha a suo servizio tutte le cose, ma non per accidente: sono esse che si piegano verso di Lui, o meglio, che gli stanno intorno, poiché Egli non guarda verso di esse, ma sono esse che guardano a Lui. Egli è portato, per così dire, nell'intimo di se stesso come se amasse se stesso e il suo puro splendore[540], poiché Egli è ciò che ama; Egli dà a se stesso l'esistenza, *[15]* poiché è un atto immobile e ciò che Egli più ama è una specie di Intelligenza, e l'Intelligenza è l'atto attuato: perciò Egli è l'attuazione dell'atto. E poiché questo non appartiene a nessun altro, Egli è l'atto di se stesso: non esiste dunque «per accidente», ma come Egli stesso si attua.

E poi, se Egli esiste in senso assoluto perché è come fondato su se stesso e *[20]* volge lo sguardo, diciamo così, sul suo essere, e se il suo cosiddetto essere consiste nel volgere lo sguardo su se stesso, vuol dire che Egli crea se stesso. Egli dunque non è per accidente ma come vuole, e la sua volontà non è casuale né accidentale, poiché la volontà che tende al Perfetto non è affatto arbitraria.

Che questa sua inclinazione verso di sé – la quale è come *[25]* il suo atto e la sua stabilità in se stessa – crei il «suo essere ciò che è», diventa chiaro sol che si supponga il contrario: se Egli si volgesse fuori di se stesso, perderebbe senz'altro l'«essere ciò che è». L'«essere ciò che è» consiste nell'atto che Egli rivolge a se stesso: Egli e questo atto sono una cosa sola. Egli si dà l'esistenza in quanto *[30]* insieme con Lui si compie l'atto.

Ora, se questo atto non è nato ma esiste eternamente, se esso assomiglia a una veglia[541] – e non è affatto diverso da chi veglia –, se è come una veglia o come un Super-pensiero eterno, Egli esiste secondo il modo di colui che veglia. Questa veglia è al di là dell'Essere[542], del-

ἔμφρονος· *[35]* ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ' ἄλλου. Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι. Οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστιν.

17. Ἔτι δὲ καὶ ὧδε· ἕκαστά φαμεν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν ἔσχεν, ὡς ἡ τοῦ ποιοῦντος προαίρεσις ἠθέλησε, καὶ οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν προϊέμενος καὶ προϊδὼν ἐν λογισμοῖς κατὰ πρόνοιαν οὗτος εἰργάσατο. *[5]* Ἀεὶ δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἀεὶ οὕτως γιγνομένων, οὕτω τοι καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς συνοῦσι κεῖσθαι τοὺς λόγους ἐν μείζονι εὐθημοσύνῃ ἑστῶτας· ὥστε ἐπέκεινα προνοίας τἀκεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα ἀεὶ νοερῶς ἑστηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. Ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν *[10]* εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοείτω, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς τοῦ παντὸς ἑστώς, ἀφ' οὗ καὶ καθ' ὃν τὸ πᾶν τόδε. Εἰ μὲν οὖν νοῦς πρὸ πάντων καὶ ἀρχὴ ὁ τοιοῦτος νοῦς, οὐκ ἂν εἴη ὡς ἔτυχε, πολὺς μὲν ὤν, συνῳδὸς δὲ αὐτῷ καὶ οἷον εἰς ἓν συντεταγμένος. Οὐδὲν γὰρ πολὺ καὶ *[15]* πλῆθος συντεταγμένον καὶ λόγοι πάντες καὶ περιληφθέντες ἑνὶ διὰ παντὸς ὡς ἔτυχε καὶ ὡς συνέβη, ἀλλὰ πόρρω φύσεως τῆς τοιαύτης καὶ ἐναντίον, ὅσον τύχη ἐν ἀλογίᾳ κειμένη λόγῳ. Εἰ δὲ τὸ πρὸ τοῦ τοιούτου ἀρχή, δηλονότι προσεχὴς τούτῳ τῷ οὕτω λελογωμένῳ, καὶ τὸ *[20]* οὕτω λεγόμενον τοῦτο κατ' ἐκεῖνο καὶ μετέχον ἐκείνου καὶ οἷον θέλει ἐκεῖνο καὶ δύναμις ἐκείνου. Ἀδιάστατος τοίνυν ἐκεῖνος, εἷς ‹εἰς› πάντα λόγος, εἷς ἀριθμὸς καὶ εἷς μείζων τοῦ γενομένου καὶ δυνατώτερος, καὶ οὐδὲν μεῖζον αὐτοῦ οὐδὲ κρεῖττον. Οὐδὲ ἄρα ἐξ ἄλλου ἔχει οὔτε τὸ *[25]* εἶναι οὔτε τὸ ὁποῖός ἐστιν εἶναι. Αὐτὸς ἄρα αὐτῷ ὅ ἐστι πρὸς αὐτὸν καὶ εἰς αὐτόν, ἵνα μηδὲ ταύτῃ πρὸς τὸ ἔξω ἢ πρὸς ἄλλον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν πᾶς.

18. Καὶ σὺ ζητῶν μηδὲν ἔξω ζήτει αὐτοῦ, ἀλλ' εἴσω πάντα τὰ μετ' αὐτόν· αὐτὸν δὲ ἔα. Τὸ γὰρ ἔξω αὐτός ἐστι, περίληψις

l'Intelligenza e della Vita razionale: *[35]* Egli è tutte queste cose. È dunque un atto superiore all'Intelligenza, al pensiero e alla vita che da Lui, e non da altri, derivano; il suo essere gli viene da Lui e per Lui: non è dunque così com'è per caso, ma come volle Egli stesso.

17. *[L'Uno è volto solo a se stesso]*

Ecco un altro argomento. Noi diciamo che le cose dell'universo e l'universo stesso sono in quello stato in cui il loro creatore, con una libera scelta, li avrebbe voluti, e cioè come se, avendo preparato un progetto e fatte le debite previsioni secondo i suoi calcoli, avesse operato con provvidenza[543]. *[5]* Invece no; poiché le cose sono eternamente in questo stato ed eternamente sono generate, è evidente che anche le loro forme, stabili in un ordine superiore, risiedono lassù tutt'insieme. Perciò gli esseri intelligibili sono al di là della provvidenza e al di là della scelta, e tutte le cose che appartengono all'Essere sono eternamente immobili come l'Intelligenza. Se si voglia chiamare provvidenza questa disposizione, *[10]* bisogna intenderla nel senso che esista, prima di questo universo, un'Intelligenza immobile, dalla quale e secondo la quale questo universo procede. Se prima del Tutto esiste un'Intelligenza, e se tale Intelligenza è Principio, essa non può essere per caso ciò che è, poiché, essendo molteplice, è d'accordo con se stessa e ordinata come per formare un'unità.

Nessuna molteplicità, *[15]* nessuna pluralità coordinata, nessun insieme di forme intimamente unificato è qualcosa di casuale e di accidentale; questa molteplicità è lontana e contraria alla natura del caso, ed è tutta razionale quanto il caso è irrazionale. Ma se c'è un principio anteriore all'Intelligenza, è evidente che esso è congiunto all'Intelligenza così pervasa di ragione, e *[20]* questa Intelligenza così pervasa di ragione è conforme a quel Principio e partecipa di Lui ed è come Quegli la vuole ed è la sua potenza.

Ma Egli non ha dimensioni: è un'unità assolutamente razionale, un'unità che è numero, un'unità che è più grande e potente di ciò che diviene, e nulla è più grande e migliore di Lui. Dunque, Egli non riceve da un altro né *[25]* l'essere né le qualità dell'essere. Egli è per se stesso ciò che è, è rivolto a se stesso e in se stesso, e perciò non potrebbe volgersi verso l'esterno e verso un altro, ma deve essere rivolto totalmente a se stesso.

18. *[Un paragone: il punto di luce]*

Se tu cerchi questo Principio, non cercare nulla al di fuori di Lui, ma cerca le cose che vengono dopo di Lui; ma Lui lascialo stare! Infatti, ciò che è al di fuori, è ancora Lui, poiché Egli abbraccia[544] e misura[545] ogni

πάντων καὶ μέτρον. Ἡ εἴσω ἐν βάθει, τὸ δ' ἔξω αὐτοῦ, οἷον κύκλῳ ἐφαπτόμενον αὐτοῦ καὶ *[5]* ἐξηρτημένον πᾶν ὃ λόγος καὶ νοῦς· μᾶλλον δ' ἂν εἴη νοῦς, καθὸ ἐφάπτεται καὶ ᾗ ἐφάπτεται αὐτοῦ καὶ ᾗ ἐξήρτηται[a], ἅτε παρ' ἐκείνου ἔχων τὸ νοῦς εἶναι. Ὥσπερ ἂν οὖν κύκλος, ‹ὃς› ἐφάπτοιτο κέντρου κύκλῳ, ὁμολογοῖτο ἂν τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ οἷον *[10]* κεντροειδής, ᾗ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἓν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσι τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ πρὸς ὃ ἠνέχθησαν καὶ ἀφ' οὗ οἷον ἐξέφυσαν, μείζονος ὄντος ἢ κατὰ ταύτας τὰς γραμμὰς καὶ τὰ πέρατα αὐτῶν τὰ αὐτῶν σημεῖα τῶν γραμμῶν – *[15]* καὶ ἔστι μὲν οἷον ἐκεῖνο, ἀμυδρὰ δὲ καὶ ἴχνη ἐκείνου τοῦ ὃ δύναται αὐτὰ καὶ τὰς γραμμὰς δυνάμενον, αἳ πανταχοῦ ἔχουσιν αὐτό· καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν, οἷόν ἐστιν ἐκεῖνο, οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλιγμένον – οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὂν χρὴ λαμβάνειν, γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ *[20]* οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελιχθὲν καὶ ἐξηρτημένον ἐκ[a] τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως, μαρτυρεῖν[b] τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα· ἓν γάρ. Ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ γραμμὰς οὐδὲ κύκλον τὸ κέντρον, κύκλου δὲ καὶ γραμμῶν πατέρα, ἴχνη αὐτοῦ δόντα καὶ δυνάμει μενούσῃ γραμμὰς καὶ κύκλον οὐ *[25]* πάντῃ ἀπηρτημένα αὐτοῦ ῥώμῃ τινὶ γεγεννηκότα· οὕτω τοι κἀκεῖνο, τῆς νοερᾶς περιθεούσης δυνάμεως, τὸ οἷον ἰνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον, ἐν ἑνὶ νοῦν, πολλοῖς καὶ εἰς πολλὰ οἷον νενικημένου καὶ νοῦ διὰ ταῦτα γενομένου, ἐκείνου πρὸ νοῦ μείναντος ‹ἐκ› τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦν[c] *[30]* γεννήσαντος – τίς ἂν συντυχία (ἢ τὸ αὐτόματον ἢ τὸ ὡς συνέβη εἶναι) τῆς τοιαύτης δυνάμεως τῆς νοοποιοῦ καὶ ὄντως ποιητικῆς πλησίον ἥκοι; Οἷον γὰρ τὸ ἐν νῷ, πολλαχῇ μεῖζον ἢ τοιοῦτον τὸ ἐν ἑνὶ ἐκείνῳ, ὥσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος *[35]* διαφανοῦς· εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ' ἀφ' οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἀλλοειδὲς τὸ σκεδασθὲν εἴδωλον ὁ νοῦς, ὃς οὐ τύχη, ἀλλὰ καθέκαστον αὐτοῦ λόγος καὶ αἰτία, αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου. Μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πάσας ἔχον τὰς *[40]* μελλούσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός. Ἡ δὲ θέλησις οὐκ ἄλογος ἦν οὐδὲ τοῦ εἰκῇ οὐδ' ὡς ἐπῆλθεν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἔδει, ὡς οὐδενὸς ὄντος ἐκεῖ εἰκῇ. Ὅθεν καὶ δέον καὶ καιρὸν ὁ Πλάτων ὡς οἷόν τε ἦν σημῆναι *[45]* ἐφιέμενος, ὅτι πόρρω τοῦ

cosa. Oppure, Egli è dentro nell'abisso; ma ciò che è fuori di Lui, come in cerchio intorno a Lui, in contatto con Lui e *[5]* in dipendenza da Lui, è ragione e Intelligenza; o meglio, è Intelligenza perché è in contatto e, in quanto è in contatto ed è sospeso a Lui, solo da Lui viene ad avere il suo «essere Intelligenza».

È noto che un cerchio, proprio perché tocca il centro, trae le sue proprietà dal centro ed è, per così dire, *[10]* centriforme, in quanto i suoi raggi, convergendo al centro, sono, per quella loro estremità che è dalla parte del centro, della stessa natura del punto al quale convergono e dal quale partono; il centro, però, è più grande dei raggi e delle loro estremità, *[15]* le quali sono simili al centro, mentre in realtà ne sono deboli immagini e, per così dire, una labile traccia, poiché il centro è in potenza quelle estremità ed è in potenza anche quei raggi che lo posseggono totalmente; per loro mezzo il centro si manifesta così com'è e si sviluppa pur senza svilupparsi. Allo stesso modo dobbiamo concepire l'Intelligenza e l'Essere: l'Intelligenza, generata da Lui *[20]* ed effusa e sviluppata e sospesa alla sua natura intelligibile, testimonia che nell'Uno c'è come un'Intelligenza non-Intelligenza. Egli infatti è Uno. E inoltre, il centro, nel nostro esempio, non è né il raggio né il cerchio, ma è il padre del cerchio e dei raggi, ai quali dà solo una traccia di se stesso, poiché, nella sua immobile potenza, genera con una sua forza immanente raggi e cerchio *[25]* che non si staccano affatto da lui. Allo stesso modo, mentre la potenza dell'Intelligenza gli scorre intorno, Egli è l'archetipo di quell'Intelligenza che, in quanto uno-molti, si muove verso la molteplicità e, a causa di questa molteplicità, è diventato Intelligenza: perciò, se Colui che è prima dell'Intelligenza rimane immobile e genera l'Intelligenza dalla sua potenza, *[30]* quale evento fortuito, quale impulso, quale accidente potrebbe avvicinarsi a una simile potenza che è creatrice dell'Intelligenza e veramente creatrice?

Infatti ciò che è in quell'Uno è molto di più di ciò che v'è nell'Intelligenza. Allo stesso modo la luce che ha origine da un unico punto luminoso, immobile in se stesso, si diffonde nello spazio: *[35]* la luce così diffusa è solo un'immagine di quella sorgente che è la Luce vera; e tuttavia la luce diffusa non è di altra specie. Così, l'Intelligenza è soltanto un'immagine e non esiste per caso, poiché in ogni sua parte dominano ragione e causalità; ma l'Uno è causa della causa. Egli è dunque causa in un senso eminente e più vero, poiché racchiude insieme tutte *[40]* le cause che devono nascere da Lui per costituire l'Intelligenza, ed è il genitore di una realtà che non è casuale ma come Egli l'ha voluta. E questa volontà non è priva di ragione: essa non opera a caso, o come le capita di operare, ma opera secondo il dovere, poiché lassù nulla avviene a caso[546].

Perciò Platone lo chiama «dovere» e «momento giusto»[547], *[45]*

ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὅπερ ἐστί, τοῦτο δέον. Εἰ δὲ τὸ δέον τοῦτο, οὐκ ἀλόγως τοῦτο, καὶ εἰ καιρός, τὸ μάλιστα κυριώτατον ἐν τοῖς μετ' αὐτὸ καὶ πρότερον αὐτῷ καὶ οὐχ οἷον ἔτυχε τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν, ὅπερ οἷον ἐβουλήθη αὐτός, εἴπερ τὰ δέοντα *[50]* βούλεται καὶ ἓν τὸ δέον καὶ ἡ τοῦ δέοντος ἐνέργεια· καὶ ἔστι δέον οὐχ ὡς ὑποκείμενον, ἀλλ' ὡς ἐνέργεια πρώτη τοῦτο ἑαυτὴν ἐκφήνασα, ὅπερ ἔδει. Οὕτω γὰρ δεῖ αὐτὸν λέγειν ἀδυνατοῦντα λέγειν ὥς τις ἐθέλει.

19. Λαμβανέτω τις οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ἀνακινηθεὶς πρὸς ἐκεῖνο ἐκεῖνο αὐτό, καὶ θεάσεται καὶ αὐτὸς οὐχ ὅσον θέλει εἰπεῖν δυνάμενος. Ἰδὼν δὲ ἐκεῖνο ἐν αὐτῷ πάντα λόγον ἀφεὶς θήσεται παρ' αὐτοῦ ἐκεῖνο τοῦτο ὄν, *[5]* ὡς, εἴπερ εἶχεν οὐσίαν, δούλην ἂν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν εἶναι καὶ οἷον παρ' αὐτοῦ εἶναι. Οὐδ' ἂν τολμήσειέ τις ἰδὼν ἔτι τὸ ὡς συνέβη λέγειν, οὐδ' ἂν ὅλως φθέγξασθαι δύναται· ἐκπλαγείη γὰρ ἂν τολμῶν, καὶ οὐδ' ἂν ἔχοι ἀίξας «ποῦ» εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ πάντη αὐτῷ ἐκείνου οἷον πρὸ *[10]* ὀμμάτων τῆς ψυχῆς προφαινομένου καί, ὅποι ἂν ἀτενίσῃ, ἐκεῖνον βλέποντος, εἰ μή που ἄλλῃ ἀφεὶς τὸν θεὸν ἀτενίσῃ μηδὲν ἔτι περὶ αὐτοῦ διανοούμενος. Χρὴ δὲ ἴσως καὶ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ταύτῃ νοεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως, οὐ μόνον ὅτι γεννᾷ *[15]* οὐσίαν, ἀλλ' ὅτι οὐ δουλεύει οὐδὲ οὐσίᾳ οὐδὲ ἑαυτῷ, οὐδέ ἐστιν αὐτῷ ἀρχὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὢν οὐχ αὐτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, ὃς ἐποίησεν αὐτό. Οὐ τοίνυν οὐδὲ καθό ἐστι *[20]* ποιεῖ τὸ ἔστι.

20. Τί οὖν; Οὐ συμβαίνει, εἴποι τις ἄν, πρὶν ἢ γενέσθαι γεγονέναι; Εἰ γὰρ ποιεῖ ἑαυτόν, τῷ μὲν ἑαυτὸν οὔπω ἐστί, τῷ δ' αὖ ποιεῖν ἔστιν ἤδη πρὸ ἑαυτοῦ τοῦ ποιουμένου ὄντος αὐτοῦ. Πρὸς ὃ δὴ λεκτέον, ὡς ὅλως οὐ *[5]* τακτέον κατὰ τὸν ποιούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα, ἀπόλυτον τὴν ποίησιν αὐτοῦ τιθεμένοις, καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἄλλου τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς, ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος· οὐ

poiché egli intendeva dire, per quanto gli era possibile, che il «dover essere» quello che è è ben lontano dall'essere casuale. E se Egli è il «dovere», non è privo di ragione, e se è il «momento giusto», è il sovrano assoluto sulle cose che vengono dopo di Lui e, anzitutto, su Lui stesso, e non è come gli accade, ma è quello che Egli stesso volle, poiché Egli vuole ciò che deve, *[50]* dal momento che ciò che deve essere e l'atto di ciò che deve essere sono una cosa sola. Il dovere non fa da sostrato, ma è l'atto primo che manifesta se stesso come dovere.

Ecco come dobbiamo parlare di Lui, essendo impotenti a parlarne come vorremmo.

19. *[L'Uno è principio dell'essenza]*

Che lo si colga dunque dietro l'impulso delle nostre parole; e allora lo contemplerà anche colui che non sa esprimersi come vorrebbe. Ma, vedendolo in se stesso, dopo aver fatto tacere ogni parola, ammetterà che «Egli è per sé», *[5]* come a dire che, se Egli avesse un'essenza, questa essenza gli sarebbe sottoposta e deriverebbe, per così dire, da Lui; e nessuno, dopo averlo visto, avrebbe il coraggio di dire che «ciò avviene per accidente», anzi, nessuno potrebbe pronunciare una sillaba. Chi l'osasse, ne resterebbe sbigottito; anzi, dopo essersi slanciato verso di Lui, non saprebbe dire dove Egli sia, poiché Egli gli appare in ogni punto davanti *[10]* agli occhi dell'anima; ovunque volga lo sguardo, egli lo vede, a meno che, per guardare altrove, non abbandoni il dio e non pensi più a Lui.

Ma forse vanno interpretate in questo senso anche le parole «al di là dell'essenza»[548], che gli antichi adoperarono allusivamente, non soltanto perché l'Uno genera *[15]* l'essenza ma anche perché non è schiavo né dell'essenza né di se stesso, né l'essenza è principio per Lui, ma Egli è principio dell'essenza, che Egli non creò per sé ma, dopo averla creata, lasciò fuori di sé, poiché non ne ha affatto bisogno Colui che l'ha creata. Dunque, neppure in quanto «è», *[20]* Egli crea questo «è».

20. *[L'essere dell'Uno consiste nell'eterno generare]*

Ma come? – dirà qualcuno – Non ne deriva così che Egli esista prima di nascere? Se Egli crea se stesso, in quanto è se stesso, Egli non è ancora, ma, in quanto crea, Egli è prima di se stesso perché è il prodotto di se stesso.

A questa obiezione si deve rispondere *[5]* che Egli non va considerato come una creatura ma come un creatore: la sua creazione va considerata come qualcosa di assolutamente libero, e non come un'attività che miri a produrre un'altra cosa: il suo atto non esegue una certa opera, ma è identico a Lui stesso: non dualità dunque, ma unità.

γὰρ δύο, ἀλλ' ἕν. Οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν *[10]* πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον. Εἰ δὲ ὑπόστασιν ἄνευ ἐνεργείας τις θεῖτο, ἐλλιπὴς ἡ ἀρχὴ καὶ ἀτελὴς ἡ τελειοτάτη πασῶν ἔσται. Καὶ εἰ προσθείη ἐνέργειαν, οὐχ ἓν τηρεῖ. Εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ *[15]* πρῶτον, πρώτη[a] ἂν ἐνέργεια εἴη. Ἐνεργήσας οὖν ἤδη ἐστὶ τοῦτο, καὶ οὐκ ἔστιν ὡς πρὶν γενέσθαι ἦν· τότε γὰρ οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, ἀλλ' ἤδη πᾶς ἦν. Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύσασα οὐσίᾳ καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα, καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἐσῴζετο εἰς τὸ εἶναι *[20]* ὑπ' ἄλλου, οὐ πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ· εἰ δ' αὐτὸς αὑτὸν ὀρθῶς λέγεται συνέχειν, αὐτός ἐστι καὶ ὁ παράγων ἑαυτόν, εἴπερ, ὅπερ συνέχει κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς πεποίηκεν εἶναι. Εἰ μὲν οὖν χρόνος ἦν, ὅθεν ἤρξατο εἶναι, τὸ πεποιηκέναι κυριώτατον ἂν ἐλέχθη· νῦν δέ, εἰ καὶ *[25]* πρὶν αἰῶνα εἶναι ὅπερ ἐστὶν ἦν, τὸ πεποιηκέναι ἑαυτὸν τοῦτο νοείτω τὸ σύνδρομον εἶναι τὸ πεποιηκέναι καὶ αὐτό· ἓν γὰρ τῇ ποιήσει καὶ οἷον γεννήσει ἀιδίῳ τὸ εἶναι. Ὅθεν καὶ τὸ «ἄρχων ἑαυτοῦ»: καὶ εἰ μὲν δύο, κυρίως, εἰ δὲ ἕν, τὸ «ἄρχων» μόνον· οὐ γὰρ ἔχει τὸ ἀρχόμενον. Πῶς *[30]* οὖν ἄρχον οὐκ ὄντος πρὸς ὅ; Ἢ τὸ ἄρχον ἐνταῦθα πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν ἦν. Εἰ δὲ μηδὲν ἦν, πρῶτον· τοῦτο δὲ οὐ τάξει, ἀλλὰ κυριότητι καὶ δυνάμει αὐτεξουσίῳ καθαρῶς. Εἰ δὲ καθαρῶς, οὐκ ἔστιν ἐκεῖ λαβεῖν τὸ μὴ αὐτεξουσίως. Ὅλον οὖν αὐτεξουσίως ἐν αὐτῷ. Τί οὖν *[35]* αὐτοῦ, ὃ μὴ αὐτός; Τί οὖν, ὃ μὴ ἐνεργεῖ; Καὶ τί, ὃ μὴ ἔργον αὐτοῦ; Εἰ γάρ τι εἴη μὴ ἔργον αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, οὐ καθαρῶς ἂν εἴη οὔτε αὐτεξούσιος οὔτε πάντα δυνάμενος· ἐκείνου τε γὰρ οὐ κύριος πάντα τε οὐ δυνάμενος. Ἐκεῖνο γοῦν οὐ δύναται, οὗ μὴ αὐτὸς κύριος εἰς τὸ ποιεῖν.

21. Ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν ἢ ὃ ἐποίησεν; Ἢ οὔπω καὶ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν ἀναιρήσομεν, ὅτι μὴ ἂν κακὸν ποιοῖ. Οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ' ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει, ἣ *[5]* μάλιστα δύναμίς ἐστιν, ὅταν μὴ ἐξίστηται τοῦ ἕν· καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι

Non dobbiamo temere di porlo come atto *[10]* primo privo di essenza: anzi, bisogna identificare la sua ipostasi con questo atto. Se lo si concepisse come ipostasi senza questo atto, allora il Principio, il più perfetto di tutti i princìpi, sarebbe difettoso e manchevole. E se si pone questo atto come un'aggiunta, la sua unità va perduta. Ma se l'atto è più perfetto dell'essenza e se il Primo è perfettissimo, *[15]* Egli è l'atto primo. Poiché agisce, Egli è; e non si dica che Egli è prima di nascere; in quell'istante non c'è momento in cui Egli non esista, ma è già tutto. Il suo atto non è dunque sottomesso alla sua essenza, ma è pura libertà e perciò Egli è se stesso per se stesso; infatti, se Egli fosse conservato nell'esistenza *[20]* da un altro, non sarebbe primo per se stesso; ma se si dice giustamente che contiene se stesso, allora Egli è colui che si dà l'esistenza, dal momento che contenere naturalmente una cosa e crearla sin dal principio si identificano. Se ci fosse un tempo in cui Egli cominciò ad essere, non potremmo dire di Lui, in un senso veramente rigoroso, che «Egli ha creato se stesso»; ma poiché Egli, *[25]* prima ancora che ci fosse l'eternità, era quello che è, quando diciamo che «Egli ha creato se stesso», intendiamo dire che l'«aver creato» e il suo «essere» sono la stessa cosa: cioè che il suo essere consiste nel suo creare e, diciamo pure, nel suo generare eterno.

È la stessa cosa se si dice che «comanda a se stesso»[549]; se Egli fosse una dualità, quelle parole andrebbero intese in senso proprio, ma poiché è Uno, rimane soltanto ciò che comanda, non essendoci alcuno che sia comandato. Ma come *[30]* può esistere un comandare se non c'è chi riceve il comando? Qui, il comandare implica che non c'è nulla prima di Lui. Ma se non c'è nulla, Egli è il Primo: non il Primo di una serie, ma per sovranità e potenza assolutamente indipendente. In questa assoluta indipendenza, non è possibile dire che lassù qualcosa non sia indipendente. Egli è dunque in se stesso nella sua piena indipendenza. E allora, *[35]* che cosa gli appartiene che non sia Lui stesso? E che cosa che non sia suo atto? E che cosa che non sia opera sua? Infatti, se in Lui ci fosse qualcosa che non fosse opera sua, Egli non sarebbe assolutamente indipendente, né sarebbe onnipotente, poiché non sarebbe padrone di quella cosa e perciò non sarebbe onnipotente: non avrebbe infatti potere su quella cosa che Egli non fosse padrone di creare per se stesso.

21. *[L'Uno è volontà purissima]*

Egli poteva dunque crearsi diverso da quello che si creò? No, perché allora dovremmo negargli di fare il bene, dal momento che Egli non può fare il male. Lassù la potenza non consiste nel potere i contrari: quella è una potenza incrollabile e immobile, che è tale *[5]* al massimo grado quando non si stacca dall'Uno: poiché potere i contrari vuol dire che

ἀδυναμίας ἐστὶ τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν. Δεῖ δὲ καὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ, ἣν λέγομεν, καὶ ταύτην ἅπαξ εἶναι· καλὴ γάρ. Καὶ τίς ἂν παρατρέψειε βουλήσει γενομένην θεοῦ καὶ βούλησιν *[10]* οὖσαν; Βουλήσει οὖν μήπω ὄντος; Τί δὲ βούλησιν ἐκείνου ἀβουλοῦντος τῇ ὑποστάσει; Πόθεν οὖν αὐτῷ ἔσται ἡ βούλησις ἀπὸ οὐσίας ἀνενεργήτου; Ἢ ἦν βούλησις ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐχ ἕτερον ἄρα τῆς οὐσίας οὐδέν. Ἢ τί ἦν, ὃ μὴ ἦν, οἷον ἡ βούλησις; Πᾶν ἄρα βούλησις ἦν *[15]* καὶ οὐκ ἔνι τὸ μὴ βουλόμενον· οὐδὲ τὸ πρὸ βουλήσεως ἄρα. Πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός. Καὶ τὸ ὡς ἐβούλετο ἄρα καὶ οἷον ἐβούλετο, καὶ τὸ τῇ βουλήσει ἑπόμενον, ὃ ἡ τοιαύτη βούλησις ἐγέννα – ἐγέννα δὲ οὐδὲν ἔτι ἐν αὐτῷ – τοῦτο γὰρ ἤδη ἦν. Τὸ δὲ συνέχειν ἑαυτὸν *[20]* οὕτω ληπτέον νοεῖν, εἴ τις ὀρθῶς αὐτὸ φθέγγοιτο, ὡς τὰ μὲν ἄλλα πάντα ὅσα ἐστὶ παρὰ τούτου συνέχεται· μετουσίᾳ γάρ τινι αὐτοῦ ἐστί, καὶ εἰς τοῦτο ἡ ἀναγωγὴ πάντων. Αὐτοῖς δὲ ἤδη παρ' αὐτοῦ οὔτε συνοχῆς οὔτε μετουσίας δεόμενος, ἀλλὰ πάντα ἑαυτῷ, μᾶλλον δὲ οὐδὲν οὐδὲ τῶν *[25]* πάντων δεόμενος εἰς αὐτόν· ἀλλ' ὅταν αὐτὸν εἴπῃς ἢ ἐννοηθῇς, τὰ ἄλλα πάντα ἄφες. Ἀφελὼν πάντα, καταλιπὼν δὲ μόνον αὐτόν, μὴ τί προσθῇς ζήτει, ἀλλὰ μή τί πω οὐκ ἀφήρηκας ἀπ' αὐτοῦ ἐν γνώμῃ τῇ σῇ. Ἔστι γάρ τινος ἐφάψασθαι καὶ σέ, περὶ οὗ οὐκέτι ἄλλο *[30]* ἐνδέχεται οὔτε λέγειν οὔτε λαβεῖν· ἀλλ' ὑπεράνω κείμενον μόνον τοῦτο ἀληθείᾳ ἐλεύθερον, ὅτι μηδὲ δουλεῦόν ἐστιν ἑαυτῷ, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό, εἴ γε τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ καὶ ἄλλο.

non si è capaci di rimanere fermi nell'Essere perfetto. Ma anche la sua creazione, di cui stiamo parlando, non può non effettuarsi una volta per sempre, poiché è bella. E chi potrebbe modificarla, dato che essa è nata dalla volontà di Dio ed è anzi la sua stessa volontà? *[10]*

Dalla volontà, dunque, di uno che non esiste ancora?

Ma cos'è la sua volontà se, in quanto esistente, non ha volontà? E come potrebbe la volontà provenire da un'essenza inoperosa?

La volontà è già implicita nella sua essenza: è perciò identica all'essenza. Che c'è mai che Egli non sia? Perciò Egli è tutto volontà: *[15]* non c'è nulla in Lui che non voglia. Neppure ciò che è prima della volontà. Sin dal principio, dunque, la volontà è Lui stesso. Ciò che Egli ha voluto essere e la maniera in cui l'ha voluto e ciò che ne consegue, tutto è generato dalla volontà; ma nessun'altra cosa Egli genera in se stesso, poiché Egli è già quest'altra cosa.

Quando poi diciamo che «Egli contiene se stesso», *[20]* dobbiamo intendere, se parliamo rettamente, che tutte le altre cose che esistono sono sostenute da Lui: esse infatti sono soltanto per opera di una certa sua presenza e hanno tutte origine da Lui. Egli è già per se stesso e non ha bisogno né di esser contenuto né di partecipare di alcunché, ma è per se stesso tutte le cose; o meglio, Egli è nulla e *[25]* non ha bisogno di nulla per sé; e tu, quando parli o pensi a Lui, elimina ogni altra cosa. Ma eliminando e tenendo per te soltanto «Lui», non cercare ciò che potresti aggiungergli; ma vedi se per caso tu non abbia ancora eliminato qualcosa da Lui nel tuo pensiero. Poiché è possibile che tu sia in contatto con qualcosa *[30]* che non permette che si dica o si comprenda più nulla. Egli, solo nella sua altezza, è veramente libero, perché non è sottomesso nemmeno a se stesso, ma è soltanto Lui e veramente Lui, mentre ogni altra cosa è essa stessa e qualcosa d'altro.

1. Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἓν εἴη; Ἐπείπερ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. Οὔτε γὰρ στρατὸς *[5]* ἔστιν, εἰ μὴ ἓν ἔσται, οὔτε χορὸς οὔτε ἀγέλη μὴ ἓν ὄντα. Ἀλλ' οὐδὲ οἰκία ἢ ναῦς τὸ ἓν οὐκ ἔχοντα, ἐπείπερ ἡ οἰκία ἓν καὶ ἡ ναῦς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὔτ' ἂν ἡ οἰκία ἔτι οἰκία οὔτε ἡ ναῦς. Τὰ τοίνυν συνεχῆ μεγέθη, εἰ μὴ τὸ ἓν αὐτοῖς παρείη, οὐκ ἂν εἴη· τμηθέντα γοῦν, καθόσον τὸ *[10]* ἓν ἀπόλλυσιν, ἀλλάσσει τὸ εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζῴων σώματα ἓν ὄντα ἕκαστα εἰ φεύγοι τὸ ἓν εἰς πλῆθος θρυπτόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἣν εἶχεν, ἀπώλεσεν οὐκέτι ὄντα ἃ ἦν, ἄλλα δὲ γενόμενα καὶ ἐκεῖνα, ὅσα ἕν ἐστι. Καὶ ἡ ὑγίεια δέ, ὅταν εἰς ἓν συνταχθῇ τὸ *[15]* σῶμα, καὶ κάλλος, ὅταν ἡ τοῦ ἑνὸς τὰ μόρια κατάσχῃ φύσις· καὶ ἀρετὴ δὲ ψυχῆς, ὅταν εἰς ἓν καὶ εἰς μίαν ὁμολογίαν ἑνωθῇ. Ἆρ' οὖν, ἐπειδὴ ψυχὴ τὰ πάντα εἰς ἓν ἄγει δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα καὶ μορφοῦσα καὶ συντάττουσα, ἐπὶ ταύτην ἐλθόντας δεῖ λέγειν, ὡς αὕτη *[20]* τὸ ἓν χορηγεῖ καὶ αὕτη ἐστὶ τὸ ἕν; Ἢ ὥσπερ τὰ ἄλλα χορηγοῦσα τοῖς σώμασιν οὐκ ἔστιν αὐτὴ ὃ δίδωσιν, οἷον μορφὴ καὶ εἶδος, ἀλλ' ἕτερα αὐτῆς, οὕτω χρή, εἰ καὶ ἓν δίδωσιν, ἕτερον ὂν αὐτῆς νομίζειν αὐτὴν διδόναι καὶ πρὸς τὸ ἓν βλέπουσαν ἓν ἕκαστον ποιεῖν, ὥσπερ καὶ πρὸς ἄνθρωπον *[25]* ἄνθρωπον, συλλαμβάνουσαν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ἕν. Τῶν γὰρ ἓν λεγομένων οὕτως ἕκαστόν ἐστιν ἕν, ὡς ἔχει καὶ ὅ ἐστιν, ὥστε τὰ μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχειν τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον μᾶλλον. Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ ἕτερον οὖσα τοῦ ἑνὸς μᾶλλον ἔχει[a] κατὰ λόγον τοῦ μᾶλλον καὶ ὄντως εἶναι *[30]* τὸ μᾶλλον ἕν[b]. Οὐ μὴν αὐτὸ τὸ ἕν· ψυχὴ γὰρ μία καὶ συμβεβηκός πως τὸ ἕν, καὶ δύο ταῦτα ψυχὴ καὶ ἕν, ὥσπερ σῶμα καὶ ἕν. Καὶ τὸ μὲν διεστηκός, ὥσπερ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἕν, τὸ δὲ συνεχὲς ἐγγυτέρω· ψυχὴ δὲ ἔτι μᾶλλον κοινωνοῦσα καὶ αὐτή. Εἰ δ' ὅτι ἄνευ τοῦ ἓν εἶναι *[35]* οὐδ' ἂν ψυχὴ εἴη, ταύτῃ εἰς ταὐτόν τις ἄγει ψυχὴν καὶ τὸ ἕν, πρῶτον μὲν καὶ τὰ ἄλλα ‹ἃ› ἐστιν ἕκαστα μετὰ τοῦ ἓν εἶναί ἐστιν· ἀλλ' ὅμως ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕν – οὐ γὰρ

1. *[Ogni essere è uno in quanto possiede ciò che è]*

Tutti gli enti sono enti per l'Uno, sia quelli che sono tali in primo grado, sia quelli che partecipano in qualche modo dell'Essere. Che cosa sarebbero, infatti, se non fossero uno? poiché nessuno di essi, privato della sua unità, non è più quello. Per esempio: non c'è l'esercito *[5]* se non è uno, né sono il coro o il gregge, se non sono uno; neppure sono la casa o la nave se non hanno unità, poiché la casa e la nave sono uno e, tolta l'unità, la casa non sarebbe più casa, né la nave più nave. Così le grandezze continue non sarebbero se in esse non fosse presente l'uno: infatti, se vengono divise, in quanto *[10]* perdono l'unità, perdono il loro essere.

Inoltre, anche i corpi delle piante e degli animali, essendo uno ciascuno, se sfuggono all'unità, si dividono in molte parti e perdono l'essere che avevano; e se diventano qualcosa di diverso, anche il nuovo essere esiste in quanto uno. C'è la salute in quanto il corpo si accorda nell'unità; *[15]* c'è la bellezza quando la natura dell'uno armonizza le parti; c'è la virtù dell'anima quando le sue potenze si fondono in unità e concordia.

Poiché, dunque, l'anima conduce tutte le cose ad unità fabbricando, foggiando, formando, ordinando, noi, una volta giunti ad essa, dobbiamo dire che *[20]* essa elargisca l'unità e che proprio essa sia l'Uno? O, invece, come elargendo altre proprietà ai corpi, non è essa stessa quella che dà – ad esempio, la forma e la figura che sono diverse dall'anima –, così bisogna credere che, se essa dà l'unità, la dia rimanendo altro da essa e che faccia una ogni cosa in quanto guardi all'uno; così essa crea un uomo guardando all'Uomo, *[25]* accogliendo insieme con l'Uomo l'Uno che è in lui. Infatti, ciascun essere che è detto uno è uno in quanto possiede ciò che esso è: perciò gli esseri minori hanno in sé meno di unità; gli esseri maggiori ne hanno di più. Anche l'anima, pur essendo differente dall'Uno, tanto più ha unità quanto più è secondo ragione; *[30]* eppure essa non è l'Uno in sé: l'anima infatti è una e l'unità è in essa come accidente: infatti anima e unità sono due termini, come sono due corpo e unità. Il discontinuo – il coro, per esempio – è lontanissimo dall'Uno, mentre il continuo gli è più vicino, e ancor più vicina gli è l'anima che sia una in se stessa.

Se qualcuno obiettasse che l'anima non sarebbe anima se non fosse una *[35]* e che perciò l'anima e l'Uno sono una cosa sola, risponderemo che anche le altre cose sono singolarmente in quanto sono uno, eppure l'Uno è altro da esse. Poiché il corpo e l'Uno non sono una cosa sola, ma

ταὐτὸν σῶμα καὶ ἕν, ἀλλὰ τὸ σῶμα μετέχει τοῦ ἕν – ἔπειτα δὲ πολλὴ ἡ ψυχὴ καὶ ἡ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ *[40]* μερῶν· πλεῖσται γὰρ δυνάμεις ἐν αὐτῇ, λογίζεσθαι, ὀρέγεσθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῷ ἑνὶ ὥσπερ δεσμῷ συνέχεται. Ἐπάγει μὲν δὴ ψυχὴ τὸ ἓν ἓν οὖσα καὶ αὐτὴ ἄλλῳ· πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτὴ ὑπ' ἄλλου.

2. Ἆρ' οὖν ἑκάστῳ μὲν τῶν κατὰ μέρος ἓν οὐ ταὐτὸν ἡ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἕν, ὅλῳ δὲ τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν; Ὥστε τὸν ἐξευρόντα τὸ ὂν ἐξευρηκέναι καὶ τὸ ἕν, καὶ αὐτὴν τὴν *[5]* οὐσίαν αὐτὸ εἶναι τὸ ἕν· οἷον, εἰ νοῦς ἡ οὐσία, νοῦν καὶ τὸ ἓν εἶναι πρώτως ὄντα ὂν καὶ πρώτως ἕν, μεταδιδόντα δὲ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι οὕτως καὶ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ ἑνός. Τί γὰρ ἄν τις καὶ παρ' αὐτὰ εἶναι αὐτὸ φήσαι; Ἢ γὰρ ταὐτὸν τῷ ὄντι – ἄνθρωπος γὰρ καὶ εἷς *[10]* ἄνθρωπος ταὐτόν – ἢ οἷον ἀριθμός τις ἑκάστου, ὥσπερ εἰ δύο τινὰ ἔλεγες, οὕτως ἐπὶ μόνου τινὸς τὸ ἕν. Εἰ μὲν οὖν ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἕν· καὶ ζητητέον τί ἐστιν. Εἰ δὲ ψυχῆς ἐνέργημα τὸ ἀριθμεῖν ἐπεξιούσης, οὐδὲν ἂν εἴη ἐν τοῖς πράγμασι τὸ ἕν. Ἀλλ' *[15]* ἔλεγεν ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἕν, μηδ' ἔσεσθαι τὸ παράπαν. Ὁρᾶν οὖν δεῖ, εἰ ταὐτὸν τὸ ἓν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὂν καὶ τὸ ἕν. Ἀλλ' εἰ τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι, τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἑκάτερον. Ἄνθρωπος γοῦν καὶ ζῷον καὶ λογικὸν καὶ *[20]* πολλὰ μέρη καὶ συνδεῖται ἑνὶ τὰ πολλὰ ταῦτα· ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἕν, εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἀμερές. Καὶ δὴ καὶ τὸ ὅλον ὂν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἂν εἴη καὶ ἕτερον τοῦ ἑνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἕν. Ἔχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· *[25]* οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Εἰ δὲ νοῦς τοῦτο εἴη, καὶ οὕτω πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Καὶ ἔτι μᾶλλον, εἰ τὰ εἴδη περιέχοι· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἕν, ἀλλ' ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἑκάστη καὶ ἡ σύμπασα, καὶ οὕτως ἕν, ὥσπερ ἂν εἴη ὁ κόσμος ἕν. Ὅλως δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ πρῶτον, ὁ δὲ νοῦς καὶ *[30]* τὰ εἴδη καὶ τὸ ὂν οὐ πρῶτα. Εἶδός τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον καὶ ὕστερον· ἐξ ὧν γὰρ ἕκαστόν ἐστι, πρότερα ἐκεῖνα. Ὅτι δὲ οὐχ

il corpo partecipa dell'Uno; diremo poi che anche l'anima è molteplice, benché non sia composta *[40]* di parti: molte infatti sono le sue potenze – il ragionare, l'appetire, il percepire – le quali stanno insieme, come legate da un vincolo, per virtù dell'Uno. L'anima dunque, essendo una per sé, comparte l'unità ad altri, ma anch'essa la riceve da un altro.

2. *[L'Essere è molteplice e perciò è diverso dall'Uno]*

Dunque: in ogni singola unità la sua essenza e la sua unità non coincidono; mentre per l'Essere universale e per l'essenza coincidono sia la sua essenza, sia il suo essere, sia la sua unità. Perciò chi abbia scoperto l'essere, ha scoperto anche l'uno[550], e allora l'essenza in sé *[5]* è identica all'uno in sé: per esempio, se l'essenza è Intelligenza, anche l'Uno è Intelligenza, essendo l'Intelligenza originariamente essere e originariamente Uno, e rendendo le altre cose partecipi dell'Essere, le rende insieme partecipi dell'Uno. Infatti, che cosa possiamo dire dell'Uno se non che è l'Essere in sé? Certamente, o esso è identico all'ente – «uomo» e *[10]* «un uomo» sono la stessa cosa[551] – oppure è come un numero che si dice della cosa singola: come si dice «due» di alcune cose, così di una cosa sola si dice «uno». Ora, se il numero appartiene agli enti, anche l'Uno vi appartiene; e bisogna cercare che cosa esso sia. Se, invece, il numerare è opera dell'anima che conta le cose numerandole, allora l'Uno non sarebbe fra le cose reali. *[15]*

Prima però si è detto[552] che un essere, se perda la sua unità, cessa di esistere. Perciò bisogna esaminare se siano identici il singolo uno e l'essere, e se siano identici l'essere in generale e l'Uno. Ora, se l'essere singolo è molteplicità, ed è impossibile che l'Uno sia molteplice, l'uno e l'altro saranno differenti fra loro. «Uomo», indubbiamente, vuol dire «animale», «razionale» e *[20]* molte altre cose, e questa molteplicità è tenuta insieme mediante l'unità: perciò altro è «uomo», altro è «uno», poiché il primo è divisibile e il secondo indivisibile. È evidente che l'Essere, nella sua totalità, in quanto racchiude in sé tutti gli esseri, è molteplicità in grado superiore ed è perciò diverso dall'uno; e se possiede l'Uno, lo possiede per partecipazione soltanto. L'Essere, poi, possiede anche vita e intelligenza, *[25]* poiché non è una cosa morta: esso è dunque molteplicità[553]. Se l'Essere fosse soltanto Intelligenza, sarebbe molteplicità anche in questo caso; e lo è a maggior ragione, poiché deve racchiudere in sé le idee; e nemmeno l'idea è unità ma è piuttosto numero, sia la singola idea, sia l'insieme delle idee; e così essa è unitaria come è unitario il cosmo.

L'Uno è dunque assolutamente Primo, ma *[30]* non sono primi l'Intelligenza, le idee, l'essere: ogni idea infatti implica molti elementi: è un composto ed è perciò una realtà posteriore, poiché quegli elementi, di cui consta, sono, per se stessi, anteriori. Che l'Intelligenza non possa

οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται· τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τόν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω [35] βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς αὑτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν· εἰ δὲ πρὸς ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς αὑτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον, [40] καὶ οὕτως δεύτερον. Καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἷον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρώτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα. Πολλοῦ ἄρα δεῖ τὸ ἓν εἶναι ποικίλον ὄντα. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ ἓν τὰ πάντα [45] ἔσται, οὕτω γὰρ οὐκέτι ἓν εἴη· οὐδὲ νοῦς, καὶ γὰρ ἂν οὕτως εἴη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος· οὐδὲ τὸ ὄν· τὸ γὰρ ὂν τὰ πάντα.

3. Τί ἂν οὖν εἴη τὸ ἓν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἢ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥᾴδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὂν ῥᾴδιον μηδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἴδεσιν ἐπερειδομένη. Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν [5] τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. Διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων, μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἥκῃ ἐν στερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη· οἷον καὶ ἡ ὄψις κάμνουσα ἐν [10] τοῖς μικροῖς τοῖς μεγάλοις ἀσμένως περιπίπτει. Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν. Ὅμως δὴ χρὴ οὕτως ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἓν φιλοσοφήσειν. Ἐπεὶ τοίνυν [15] ἕν ἐστιν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τἀγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἱέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον [20] εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπί τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἓν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἑνὸς θεατὴν ἐσόμενον. Νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῷ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἵν' ἃ ὁρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορυῖα δέχοιτο, τούτῳ θεᾶσθαι [25] τὸ ἓν οὐ προστιθέντα αἴσθησιν

essere la prima realtà sarà chiaro anche da ciò che diremo: essa consiste necessariamente nel pensare e, nella sua forma più perfetta, cioè in quanto non guarda alle cose esteriori, *[35]* pensa ciò che le è anteriore; e così, tornando a se stessa, torna al suo Principio. Dunque, se è il pensante e il pensato, sarà duplice, non semplice, e, per conseguenza, non sarà l'Uno; se guarda verso un altro, guarderà in ogni caso verso ciò che le è superiore e anteriore; se guarda verso se stessa e verso l'oggetto superiore, *[40]* anche allora l'Intelligenza è seconda. È dunque necessario pensare che l'Intelligenza sia presente al Bene e al Primo e guardi a Lui e insieme rimanga in se stessa e pensi se stessa e si pensi come colei che è «tutte le cose». Essendo dunque così varia, l'Intelligenza è molto lontana dall'essere Uno.

Concludiamo perciò che l'Uno non può essere la Totalità, *[45]* poiché allora non sarebbe più Uno, né Intelligenza; anche in questo caso, infatti, sarebbe «tutti gli esseri»; e nemmeno è l'Essere, poiché l'essere è la Totalità.

3. *[L'Uno genera tutte le cose e perciò non è nessuna di esse]*

Cos'è dunque l'Uno, e qual è la sua natura? Non dobbiamo meravigliarci che non sia facile dare una risposta, dal momento che nemmeno si può dire facilmente che cosa sia l'essere e l'idea, ammesso che la nostra conoscenza si basi sulle idee. Quando l'anima si rivolge a ciò che non ha forma, impotente a comprenderlo *[5]* perché è indeterminato e perché non viene impressionato da nessuna impronta, essa si sente incerta e teme di non ottener nulla. Fra tante difficoltà essa perciò si affatica e volentieri ne discende abbassandosi sino a giungere al sensibile per riposare in qualcosa di solido: allo stesso modo, anche la vista, affaticata *[10]* dalle cose piccole, si rivolge volentieri alle cose grandi.

Ma quando l'anima desidera vedere solo per se stessa e, così contemplando, si raccoglie in unità ed è una perché è una con Lui, non crede di possedere ciò che ricerca perché non è diversa dall'oggetto del suo pensiero. Proprio così deve fare colui che si avvia a filosofare intorno all'Uno. Ora, poiché *[15]* noi andiamo cercando l'Uno e scrutiamo il Principio di tutte le cose, cioè il Bene e il Primo, non dobbiamo allontanarci dai primi esseri per cadere nelle cose ultime, ma dobbiamo elevarci ai primi svincolandoci dalle cose sensibili che sono le ultime, e da qualunque malizia; *[20]* proprio perché desiderosi di avvicinarci al Bene, dobbiamo salire al Principio che è immanente in noi e raccoglierci, via dalla molteplicità, nell'unità, per raggiungere la contemplazione del Principio e dell'Uno.

È necessario dunque che l'anima si trasformi in Intelligenza e tutta si affidi e riposi in lei per poter accogliere, pienamente desta, ciò che l'Intelligenza vede e, con questo, per poter contemplare *[25]* l'Uno senza

οὐδεμίαν οὐδέ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ. Ὅταν τοίνυν ὁ ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ τοιούτου ἐσταλμένος ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῇ, οὐ νοῦς τούτῳ ἡγεμὼν *[30]* γίνεται τῆς θέας, ὅτι μὴ νοῦς τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὁρᾶν, ἀλλ' ἔστιν αἰσθήσεως καὶ δόξης ἑπομένης αἰσθήσει ἡ ἐνέργεια. Ἀλλὰ δεῖ λαβεῖν παρὰ τοῦ νοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ὧν δύναται. Δύναται δὲ ὁρᾶν ὁ νοῦς ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ[a] ἢ τὰ αὐτοῦ [ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ][b]. Καθαρὰ δὲ καὶ τὰ ἐν *[35]* αὐτῷ, ἔτι δὲ καθαρώτερα καὶ ἁπλούστερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ. Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὔ τι, ἀλλὰ πρὸ ἑκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὂν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ *[40]* γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχήν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· *[45]* ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. Διὰ τί οὖν, εἰ μὴ κινούμενον, οὐχ ἑστώς; Ὅτι περὶ μὲν τὸ ὂν τούτων θάτερον ἢ ἀμφότερα ἀνάγκη, τό τε ἑστὼς στάσει ἑστὼς καὶ οὐ ταὐτὸν τῇ στάσει· ὥστε συμβήσεται αὐτῷ καὶ οὐκέτι ἁπλοῦν μενεῖ. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν *[50]* ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ «ἐκείνου» μηδὲ ὄντως[c] λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὑτῶν ἑρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὁτὲ μὲν ἐγγύς, ὁτὲ δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις.

4. Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ

ricorrere a nessuna sensazione o a cosa che derivi dal senso: è necessario con pura Intelligenza, anzi col principio stesso dell'Intelligenza, contemplare il Purissimo[554].

Perciò, quando l'anima, accintasi alla contemplazione di tale essenza, immagini una grandezza, o una figura, o una massa, non è l'Intelligenza che le fa da guida[555] *[30]* nella sua visione, poiché l'Intelligenza, per sua natura, non considera queste cose, ma è l'attività della sensazione e dell'opinione che le tien dietro. Al contrario, è necessario dedurre dall'Intelligenza il complesso delle sue possibilità: ma l'Intelligenza può vedere soltanto o le cose che sono sopra di lei, o le cose che le appartengono o le cose che da lei provengono. Le cose che sono in lei sono pure; *[35]* ma più pure e più semplici sono le cose che sono prima di lei, o meglio, l'Unico che la precede. Questi, dunque, non è l'Intelligenza, ma è anteriore all'Intelligenza. Poiché l'Intelligenza è «qualcosa» che fa parte degli esseri. Quello, invece, non è «qualcosa», ma è anteriore a qualsiasi cosa; e nemmeno non è essere, poiché l'essere possiede – diciamo così – una forma, la forma dell'essere. Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile. *[40]*

Appunto perché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di esse: perciò essa non è «qualcosa», né è qualità, né quantità, né Intelligenza, né Anima; non è «in movimento» e nemmeno «in quiete»; non è «in uno spazio» né «in un tempo»[556]; essa è in sé solitaria, tutta chiusa in se stessa, o meglio, è l'Informe prima di ogni forma[557], prima del moto e prima della quiete: *[45]* poiché tali proprietà appartengono all'essere e lo fanno molteplice. Ma, se Egli non è in moto, perché non è nemmeno in quiete? Perché l'una di queste due alternative, o ambedue, aderiscono necessariamente solo all'essere; e poi, ciò che è in quiete è quieto in virtù della quiete ma non si identifica con essa: perciò quiete e moto gli aderirebbero solo per accidente, ed Egli non sarebbe più semplice.

Anche quando lo riconosciamo come causa, non vuol dire *[50]* che noi gli attribuiamo un accidente: questo termine vale soltanto per noi, in quanto noi abbiamo qualcosa da Lui, mentre Egli è sempre in se stesso.

Chi parla esattamente non dovrebbe dire di Lui né «questo» né «quello»; eppure noi, quasi correndo intorno a Lui dall'esterno, cerchiamo di interpretare i sentimenti umani ed ora ci facciamo a Lui vicini, ed ora ce ne allontaniamo fra mille difficoltà.

4. *[La visione dell'Uno è al di là del sapere]*

E le difficoltà ci si presentano soprattutto perché la conoscenza di Lui non si ottiene né per mezzo della scienza, né per mezzo del pensiero[558], come per gli altri oggetti dell'Intelligenza, ma per mezzo di

κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἓν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντη ἐστὶν *[5]* ἕν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ· λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἓν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. Ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἓν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ *[10]* θεάματος. Πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ' ἐκείνου, ὥσπερ πᾶν φῶς μεθημερινὸν παρ' ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. *[15]* Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. Εἰ δὲ μὴ ἦλθέ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μηδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἡ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαΐας μηδὲ ἔπαθε μηδὲ ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ οἷον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ᾧ ἐρᾷ ἀναπαυσαμένου, *[20]* δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας[a] διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγονέναι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἔτι ὀπισθοβαρὴς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῇ θέᾳ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκώς, ἀλλ' ἔχων τὸ διεῖργον ἀπ' αὐτοῦ, ἢ μήπω εἰς ἓν συναχθείς – οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ *[25]* πάντων δέ, ὥστε παρὼν μὴ παρεῖναι ἀλλ' ἢ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάψασθαι καὶ θίγειν[b] ὁμοιότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχῃ, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος *[30]* θεατὸς εἶναι – εἰ οὖν μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτά ἐστιν ἔξω, ἢ δι' ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγοῦντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτίᾳ τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ὧδε *[35]* διανοείσθω.

5. Ὅστις οἴεται τὰ ὄντα τύχῃ καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνέχεσθαι αἰτίαις, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἑνός, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα *[5]* τιθεμένους καὶ ἀνιόντας

una presenza che vale di più della scienza. L'anima, quando acquista la conoscenza di qualche cosa, si allontana dalla sua propria unità e non resta completamente *[5]* una: la scienza, infatti, è un processo discorsivo, e codesto processo è molteplicità: perciò, una volta caduta nel numero e nella molteplicità, essa perde l'Uno. È dunque necessario oltrepassare la scienza e non deviar mai dall'unitarietà del nostro essere; è necessario allontanarsi sia dalla scienza, sia dai suoi oggetti e da ogni altra cosa, anche se sia bella *[10]* da contemplare: poiché ogni bellezza è inferiore all'Uno, come la luce del giorno deriva tutta dal sole. Perciò si dice che Egli è ineffabile[559] e indescrivibile. E tuttavia noi parliamo e scriviamo per avviare verso di Lui, per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, come coloro che mostrano la strada a chi vuol vedere qualcosa. *[15]* L'insegnamento può riguardare soltanto la via e il cammino[560]; ma la visione è tutta opera personale di colui che ha voluto contemplare.

Ora, se uno non giunge alla visione, se l'anima sua non sa comprendere il suo splendore, se essa non sperimenta e non racchiude in sé la passione amorosa che ne è la sorgente e non riposa in Lui come l'amante riposa in colui che ama; *[20]* se pur accogliendo la vera luce e avvolgendone tutta l'anima per esserne andato più vicino, egli sale sì ma con le spalle gravate da qualcosa che gli impedisce di contemplare; se cioè sale non solitario ma insieme con qualcosa che lo separa da Lui, non essendosi ancora raccolto in unità...; in realtà, Egli non è lontano da nessuno, eppure è lontano *[25]* da tutti; Egli è presente, ma è presente soltanto a coloro che possono accoglierlo e che si sono preparati ad armonizzare e ad entrare in contatto con Lui in virtù di un'affinità e di una potenza insita in Lui, consustanziale a ciò che da Lui deriva[561]; qualora questa potenza si conservi così com'era quando uscì da Lui, essi, allora, sono capaci di contemplarlo nel modo in cui Egli è, per sua natura, *[30]* visibile...; se quello, dunque, non è ancora giunto lassù ma se ne sta al di fuori a causa degli ostacoli che abbiamo menzionato o per la mancanza della ragione che lo guidi e gli sappia infondere una convinzione su di Lui, allora incolpi pure se stesso per tutti quegli impedimenti e cerchi di starsene solo, lontano da tutti.

Perciò, abbandonati quei pensieri che meno son degni di fede, rifletta nel modo seguente. *[35]*

5. *[L'Uno è uno in senso matematico solo per analogia]*

Chiunque pensi[562] che gli esseri siano governati dal caso o dalla fortuna e provengano soltanto da cause corporee, costui è ben lontano da Dio e dalla conoscenza dell'Uno; questo nostro discorso non è rivolto a costoro, ma a coloro che ammettono un'altra natura diversa da quella corporea *[5]* e arrivano a riconoscere l'anima. È necessario che costoro

ἐπὶ ψυχήν. Καὶ δὴ δεῖ τούτους φύσιν ψυχῆς κατανενοηκέναι τά τε ἄλλα καὶ ὡς παρὰ νοῦ ἐστι καὶ λόγου παρὰ τούτου κοινωνήσασα ἀρετὴν ἴσχει· μετὰ δὲ ταῦτα νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ τοὺς λογισμοὺς ἤδη οἷον ἐν διαστάσει *[10]* καὶ κινήσει, καὶ τὰς ἐπιστήμας λόγους ἐν ψυχῇ τὰς τοιαύτας ἐν φανερῷ ἤδη γεγονυίας τῷ ἐν τῇ ψυχῇ γεγονέναι τὸν νοῦν τῶν ἐπιστημῶν αἴτιον. Καὶ νοῦν ἰδόντα οἷον αἰσθητὸν τῷ ἀντιληπτὸν εἶναι ἐπαναβεβηκότα τῇ ψυχῇ καὶ πατέρα αὐτῆς ὄντα κόσμον νοητόν, νοῦν ἥσυχον καὶ ἀτρεμῆ *[15]* κίνησιν φατέον πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα, πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον. Οὔτε γὰρ διακέκριται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἤδη καθ' ἓν νοούμενοι, οὔτε συγκέχυται τὰ ἐν αὐτῷ· πρόεισι γὰρ ἕκαστον χωρίς· οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὅμως ἐστὶν ἕκαστον *[20]* χωρὶς αὐτῶν. Τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ πλῆθος, ὁ κόσμος ὁ νοητός, ἔστι μὲν ὃ πρὸς τῷ πρώτῳ, καί φησιν αὐτὸ ὁ λόγος ἐξ ἀνάγκης εἶναι, εἴπερ τις καὶ ψυχὴν εἶναι, τοῦτο δὲ κυριώτερον ψυχῆς· οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι ἓν μηδὲ ἁπλοῦν· ἁπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή. Τὸ δὴ πρὸ *[25]* τοῦ ἐν τοῖς οὖσι τιμιωτάτου, εἴπερ δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἓν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἕν, ἑνοειδοῦς δέ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας – τὸ δὴ πρὸ τούτου *[30]* θαῦμα τοῦ ἕν, ὃ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἕν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἕν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ *[35]* – καὶ ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦς – καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδὲ ἐν τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν. Ὅ τι καὶ

abbiano riflettuto sulla natura dell'anima e sulle altre cose che la riguardano e come essa derivi dall'Intelligenza e come, partecipando della ragione che da essa deriva, raggiunga la virtù. È necessario inoltre che concepiscano l'Intelligenza come qualcosa di diverso dalla facoltà di ragionare, cioè dal cosiddetto raziocinio, e comprendano che i ragionamenti sono rapporti logici *[10]* e procedimenti e che le scienze sono forme razionali contenute nell'anima, le quali, essendo forme, possono manifestarsi per il fatto che l'Intelligenza, in quanto è nell'anima, diventa sorgente di sapere scientifico.

Perciò, chi abbia visto l'Intelligenza, come qualcosa di sensibile (in quanto può essere immediatamente percepita), superiore come un padre all'anima, autentico mondo intelligibile, deve riconoscere che è un'Intelligenza serena, *[15]* un Moto imperturbabile, un Essere che ha tutto in sé ed è tutto, una molteplicità indivisa e insieme distinta: essa infatti non è separata come i pensieri che vengono pensati singolarmente, e nemmeno è una massa confusa. In realtà, ogni essere procede separato, come accade anche nelle scienze, dove tutto è un insieme indivisibile e tuttavia ogni singolo elemento *[20]* è distinto dal resto.

Questa molteplicità raccolta insieme – che è appunto il mondo intelligibile – è in vicinanza del Primo; anzi, la ragione afferma che essa esiste necessariamente, se è vero che anche l'esistenza dell'Anima si può dimostrare. Ma questa molteplicità dell'Intelligenza è qualcosa di più importante dell'Anima; e tuttavia, l'Intelligenza non è il Primo poiché non è né unità né semplicità. Soltanto l'Uno è semplice, cioè il principio del tutto. *[25]*

Concludendo: ciò che è anteriore a quanto v'è di più prezioso nel campo dell'essere, poiché è necessario che ci sia qualcosa prima dell'Intelligenza, la quale vorrebbe essere una ma non lo è ed è appena uniforme – intendo dire che l'Intelligenza ha la forma dell'Uno poiché per lei non c'è frazionamento ma è tutta raccolta in se stessa, senza divisioni e scissioni perché vicina a Lui, subito dopo di Lui, ed osò staccarsi, non so come, dall'Uno! – quella meraviglia, che è anteriore all'Intelligenza, *[30]* è veramente l'Uno. Egli non è «ente», altrimenti l'Uno sarebbe predicato di un altro essere, mentre a Lui non si addice alcun nome[563]; ma poiché è inevitabile dargli un nome, lo potremmo dire volgarmente, con una certa convenienza, «Uno», non tuttavia nel senso che Egli sia prima un'altra cosa e sia «Uno» in un secondo momento. È difficile certamente conoscerlo per questa via; ma Egli è conoscibile piuttosto per mezzo della sua creatura, l'essere; *[35]* ed è l'Intelligenza che porta all'essere. Dell'Uno è tale la natura da essere fonte delle cose migliori e potenza che genera gli esseri e tuttavia permane in se stessa, né si sminuisce nemmeno nelle cose che nascono da essa, poiché esiste prima di loro.

πρὸ τούτων, ὀνομάζομεν ἓν ἐξ ἀνάγκης τῷ σημαίνειν ἀλλήλοις αὐτὴν τῷ *[40]* ὀνόματι εἰς ἔννοιαν ἀμέριστον ἄγοντες καὶ τὴν ψυχὴν ἑνοῦν θέλοντες, οὐχ οὕτως ἓν λέγοντες[a] καὶ ἀμερές, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγοντες[a]· τὸ γὰρ οὕτως ἓν ποσοῦ ἀρχαί, ὃ οὐκ ἂν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ τοῦ πρὸ οὐσίας· οὔκουν δεῖ ἐνταῦθα βάλλειν τὴν διάνοιαν· ἀλλὰ ταῦτα *[45]* ὁμοίως αἰεὶ ἐκείνοις ἐν ἀναλογίαις τῷ ἁπλῷ καὶ τῇ φυγῇ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ μερισμοῦ.

6. Πῶς οὖν λέγομεν ἕν, καὶ πῶς τῇ νοήσει ἐφαρμοστέον; Ἢ πλεόνως τιθέμενον ἓν ἢ ὡς μονὰς καὶ σημεῖον ἑνίζεται. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ μέγεθος ἡ ψυχὴ ἀφελοῦσα καὶ ἀριθμοῦ πλῆθος καταλήγει εἰς τὸ σμικρότατον καὶ ἐπερείδεταί *[5]* τινι ἀμερεῖ μέν, ἀλλὰ ὃ ἦν ἐν μεριστῷ καὶ ὅ ἐστιν ἐν ἄλλῳ· τὸ δὲ οὔτε ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν μεριστῷ οὔτε οὕτως ἀμερές, ὡς τὸ μικρότατον· μέγιστον γὰρ ἁπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει, ὥστε καὶ τὸ ἀμέγεθες δυνάμει· ἐπεὶ καὶ τὰ μετ' αὐτὸ ὄντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμέριστα καὶ ἀμερῆ, οὐ τοῖς ὄγκοις. *[10]* Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσῃς οἷον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστί· καὶ αὖ ὅταν αὐτὸν ἑνίσῃς τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον ἂν αὐτὸν ἐφαντάσθης εἰς τὸ ἑνικώτερον τῆς *[15]* σῆς νοήσεως εἶναι· ἐφ' ἑαυτοῦ γάρ ἐστιν οὐδενὸς αὐτῷ συμβεβηκότος. Τῷ αὐτάρκει δ' ἄν τις καὶ τὸ ἓν αὐτοῦ ἐνθυμηθείη. Δεῖ μὲν γὰρ ἱκανώτατον ‹ὂν› ἁπάντων καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι· πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεές – μὴ ἓν ἐκ πολλῶν[a] γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἡ *[20]* οὐσία ἓν εἶναι. Τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γάρ ἐστι. Καὶ μὴν πολλὰ ὂν τοσούτων δεῖται, ὅσα ἔστι, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ μετὰ τῶν ἄλλων ὂν καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐνδεὲς τῶν ἄλλων ὑπάρχον, καὶ καθ' ἓν καὶ κατὰ τὸ ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐνδεὲς παρέχεται. Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, το ἓν *[25]* εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὂν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὑτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεὲς εἶναι. Οὐ γάρ τι ζητεῖ, ἵνα ᾖ, οὐδ' ἵνα εὖ ᾖ, οὐδὲ ἵνα ἐκεῖ ἱδρυθῇ. Τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις

Noi lo diciamo necessariamente Uno per indicarcelo l'uno all'altro, poiché *[40]* con questo nome suggeriamo un'idea indivisa e vogliamo unificare l'anima nostra; ma non lo diciamo uno e indivisibile come quando parliamo di un punto geometrico o di una unità aritmetica: l'Uno preso in questo senso è, infatti, principio della quantità, la quale non sarebbe se non le preesistesse l'essenza e ciò che è prima dell'essenza. Non bisogna dunque avviare il pensiero nel campo matematico, poiché queste nozioni *[45]* sono simili a quei valori soltanto per analogia, cioè per la semplicità e per l'assenza della molteplicità e della divisibilità.

6. *[L'Uno, che è Principio del Tutto, non ha bisogno del Tutto]*

In che modo lo diciamo Uno e possiamo adattare a Lui il nostro pensiero? Certamente, l'Uno va affermato di Lui come una unità maggiore di quella che non sia un'unità numerica o un punto geometrico. Nel campo matematico, infatti, l'anima, eliminando dal numero grandezza e molteplicità, va a finire in un termine minimo e trova una certa base *[5]* in qualcosa d'indivisibile che era nel divisibile ed è tuttora in altro; l'Uno, invece, non si trova in un altro[564], né si trova nel divisibile, e non è indivisibile come il termine della matematica; anzi, è il massimo di tutti, non per grandezza ma per potenza, anzi è privo di grandezza proprio per la sua potenza; è tanto vero che gli esseri che vengono subito dopo di Lui sono indivisibili e indivisi, non per la loro massa ma per la loro potenza[565]. *[10]*

Bisogna concepirlo anche infinito, non perché sia interminabile in grandezza o in numero, ma perché la sua potenza non è limitata. Infatti, se tu lo pensi come Intelligenza o Dio, egli è da più; se lo raccogli in unità col tuo pensiero, allora Egli è uno ancor più di quanto *[15]* possa rappresentarlo il tuo pensiero, poiché Egli è in sé e per sé senza alcuna accidentalità. Quanto alla sua autosufficienza, nessuno potrà negarne l'unità. Infatti, se fra tutti gli esseri Egli è il più dotato e il più autosufficiente, ne consegue che Egli non ha assolutamente bisogno di nulla[566]. Tutto il molteplice e il non-uno è manchevole perché consta di molti: perciò la sua essenza ha bisogno *[20]* dell'unità; l'Uno, invece, non ha bisogno di se stesso perché Egli stesso è uno. Ciò che è molteplice ha bisogno di tutte le cose che appartengono al suo essere; e poi, ogni cosa che è in esso esiste insieme con le altre e non sta in se stessa, poiché si mostra bisognosa delle altre; e così, nel singolo come nel tutto, un tale essere è manchevole. Ora, se è vero che deve esserci qualcosa di assolutamente sufficiente a se stesso, *[25]* questa cosa non può essere altri che l'Uno, il quale è tale da non essere manchevole né rispetto a se stesso né rispetto ad altri.

Di fatto, a Lui non manca nulla né per avere l'essere né per avere il benessere né per possedere il suo fondamento: poiché, essendo causa

αἴτιον ὂν οὐ παρ' ἄλλων ἔχει ὅ ἐστι, τό τε εὖ τί ἂν εἴη αὐτῷ ἔξω αὐτοῦ; Ὥστε οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὖ· αὐτὸ γάρ *[30]* ἐστι. Τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ· οὐ γὰρ δεῖται ἱδρύσεως ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον, τό τε ἱδρυθησόμενον ἄψυχον καὶ ὄγκος πίπτων, ἐὰν μήπω ἱδρυθῇ. Ἵδρυται δὲ καὶ τὰ ἄλλα διὰ τοῦτον, δι' ὃν ὑπέστη ἅμα καὶ ἔσχεν εἰς ὃν ἐτάχθη τόπον· ἐνδεὲς δὲ καὶ τὸ τόπον ζητοῦν. Ἀρχὴ δὲ οὐκ ἐνδεὲς τῶν *[35]* μετ' αὐτό· ἡ δ' ἁπάντων ἀρχὴ ἀνενδεὲς ἁπάντων. Ὅ τι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές· εἰ δὲ τὸ ἓν ἐνδεές του, ζητεῖ δηλονότι τὸ μὴ εἶναι ἕν· ὥστε ἐνδεὲς ἔσται τοῦ φθεροῦντος· πᾶν δὲ ὃ ἂν λέγηται ἐνδεές, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σῴζοντός ἐστιν ἐνδεές. Ὥστε τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν· *[40]* οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός· ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. Τί γὰρ καὶ νοήσει; ἑαυτόν; Πρὸ νοήσεως τοίνυν ἀγνοῶν ἔσται, *[45]* καὶ νοήσεως δεήσεται, ἵνα γνῷ ἑαυτὸν ὁ αὐτάρκης ἑαυτῷ. Οὐ τοίνυν, ὅτι μὴ γινώσκει μηδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἄγνοια περὶ αὐτὸν ἔσται· ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίγνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον· τὸ δὲ μόνον οὔτε γιγνώσκει, οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἓν δὲ ὂν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως *[50]* ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῇς τὸ ἕν, ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι[b] ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ κατὰ τὸν νοοῦντα δεῖ τάττειν αὐτόν, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ *[55]* αἰτιατῷ. Τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά.

7. Εἰ δ' ὅτι μηδὲν τούτων ἐστίν, ἀοριστεῖς τῇ γνώμῃ, στῆσον σαυτὸν εἰς ταῦτα, καὶ ἀπὸ τούτων θεῶ· θεῶ δὲ μὴ ἔξω ῥίπτων τὴν διάνοιαν. Οὐ γὰρ κεῖταί που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα,

per le altre cose, Egli non trae ciò che è da queste cose; quanto poi al benessere, potrebbe questo trovarsi fuori di Lui? Insomma, per Lui il benessere non è accidentale, ma è Lui stesso. *[30]* E nemmeno ha bisogno di un luogo, poiché non gli occorre un fondamento come se non potesse sostenere se stesso. Ciò che esige un fondamento è inanimato, è cioè una massa che precipita se non abbia trovato il suo sostegno. Invece, anche le altre cose sono fondate per opera sua e solo per opera sua giungono all'esistenza e posseggono il luogo al quale sono assegnate: poiché è manchevole anche ciò che ha bisogno del luogo.

Ma chi è Principio non ha bisogno delle cose che vengono *[35]* dopo di lui, poiché il principio del Tutto non ha bisogno di questo Tutto. In realtà, ciò che è bisognoso, è bisognoso in quanto tende al suo principio; ma se l'Uno è bisognoso, può cercare evidentemente questo soltanto: di non essere Uno, Sicché Egli avrebbe bisogno del suo distruttore! Ma tutto ciò che noi chiamiamo bisognoso, è bisognoso di bene: ha bisogno cioè di chi lo conservi. Perciò nulla è bene per l'Uno, *[40]* e quindi non avrà voglia di nessun bene, anzi Egli è Super-Bene, e non è bene per se stesso, ma è bene per gli altri esseri che possono parteciparne. E neppure Egli è pensiero, altrimenti in Lui ci sarebbe alterità. E neppure è movimento, poiché Egli è prima del movimento e prima del pensiero. Infatti, a che cosa dovrebbe pensare? A se stesso? Ma allora, prima del pensiero, dovrebbe essere ignorante *[45]* e dovrebbe ricorrere al pensiero per conoscersi, Egli che basta a se stesso! Perciò in Lui non ci sarà mai ignoranza, in quanto Egli non conosce né pensa se stesso: poiché l'ignoranza sussiste quando esiste un secondo essere e l'uno ignora l'altro. Ma Colui che è solo non conosce nulla, e nemmeno ha qualcosa da ignorare; invece, essendo uno e con se stesso, non ha bisogno di pensare se stesso. *[50]*

Veramente, nemmeno dovremmo dire che Egli è con se stesso, se vogliamo conservargli l'unità[567]; dovremmo, anzi, eliminare sia il pensare sia il conoscere, cioè il pensiero di sé e delle altre cose. Si deve infatti porlo non nell'ambito del pensante, ma in quello del contenuto del pensiero: infatti il contenuto del pensiero non pensa, ma è causa del pensare per altri. Ma la causa non si identifica *[55]* col causato; eppure, la Causa di tutte le cose non è alcuna di esse. Perciò non dobbiamo nemmeno chiamarlo Bene, Egli che lo elargisce, ma chiamarlo, in tutt'altro senso, Bene superiore agli altri beni.

7. *[L'anima, per raggiungere l'Uno, deve volgersi alla sua interiorità]*

Ma se tu, poiché Egli non è nulla di tutto questo, cadi col tuo pensiero nell'indeterminatezza, fissa tuttavia lì il tuo punto di vista e da quello comincia a contemplare. Ma nel contemplare, non rivolgere al di fuori il tuo pensiero. Egli infatti non è in un punto qualsiasi, privando

ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θίγειν ἐκεῖ[a] *[5]* παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν. Ὥσπερ δὲ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐκ ἔστι τι νοεῖν ἄλλο νοοῦντα καὶ πρὸς ἄλλῳ ὄντα, ἀλλὰ δεῖ μηδὲν προσάπτειν τῷ νοουμένῳ, ἵν' ᾖ αὐτὸ τὸ νοούμενον, οὕτω δεῖ καὶ ἐνταῦθα εἰδέναι, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλου ἔχοντα ἐν τῇ ψυχῇ τύπον ἐκεῖνο νοῆσαι *[10]* ἐνεργοῦντος τοῦ τύπου, οὐδ' αὖ ἄλλοις κατειλημμένην τὴν ψυχὴν καὶ κατεχομένην τυπωθῆναι τῷ τοῦ ἐναντίου τύπῳ, ἀλλ' ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ *[15]* μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης. Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη, μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει[b], τότε δὲ *[20]* καὶ τοῖς εἴδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὑτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι, κἀκείνῳ συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα ἥκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναιτο, καὶ ἄλλῳ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν· οἵαν ἴσως καὶ Μίνως ποιούμενος ὀαριστὴς τοῦ Διὸς ἐφημίσθη εἶναι, ἧς μεμνημένος *[25]* εἴδωλα αὐτῆς τοὺς νόμους ἐτίθει τῇ τοῦ θείου ἐπαφῇ εἰς νόμων πληρούμενος θέσιν. Ἢ καὶ τὰ πολιτικὰ οὐκ ἄξια αὑτοῦ νομίσας ἀεὶ ἐθέλει μένειν ἄνω, ὅπερ καὶ τῷ πολὺ ἰδόντι γένοιτο ἂν πάθημα. Οὐδενός φησίν ἐστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι. Φεύγουσι γὰρ *[30]* αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὑτῶν ἔξω. Οὐ δύνανται οὖν ἑλεῖν ὃν πεφεύγασιν, οὐδ' αὑτοὺς ἀπολωλεκότες ἄλλον ζητεῖν, οὐδέ γε παῖς αὑτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγενημένος εἰδήσει τὸν πατέρα· ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν.

8. Εἴ τις οὖν ψυχὴ οἶδεν ἑαυτὴν τὸν ἄλλον χρόνον, καὶ οἶδεν ὅτι ἡ κίνησις αὐτῆς οὐκ εὐθεῖα, ἀλλ' ἢ ὅταν κλάσιν λάβῃ, ἡ δὲ κατὰ φύσιν κίνησις οἵα ἡ ἐν κύκλῳ περί τι οὐκ ἔξω, ἀλλὰ περὶ κέντρον, τὸ δὲ κέντρον ἀφ' *[5]* οὗ ὁ κύκλος, κινήσεται περὶ τοῦτο, ἀφ' οὗ ἐστι, καὶ τούτου ἀναρτήσεται συμφέρουσα ἑαυτὴν πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ ἐχρῆν μὲν πάσας, φέρονται δὲ αἱ θεῶν ἀεί· πρὸς

gli altri di sé, ma è presente in chi può toccarlo, *[5]* e in chi non può non è presente. Come non è concesso di pensare qualcosa a chi ne pensa un'altra e ad essa attende, ma non deve sovrapporre nient'altro a ciò che pensa per poter trasformarsi realmente nell'oggetto pensato, così bisogna comportarsi anche qui, poiché non è dato, a chi abbia già nell'anima l'impronta di un'altra cosa, *[10]* pensare l'Uno, finché questa impronta è operante; anche perché l'anima, mentre è presa e dominata da altre cose, non può accogliere in sé l'impronta dell'oggetto contrario; all'inverso, come si dice della materia[568], che cioè essa deve essere spoglia di qualsiasi qualità, se vuole accogliere le impronte di tutte le cose, così, in un grado ancor superiore, l'anima dev'essere nuda di forme, se *[15]* veramente desidera che nulla intervenga a ostacolare la pienezza e la folgorazione in lei da parte della Natura prima.

Se è così, essa deve staccarsi da tutte le cose esteriori, rivolgersi alla sua interiorità, completamente, non piegarsi più verso qualcosa di esterno, ma spegnendo ogni conoscenza, prima attraverso la propria disposizione, poi, *[20]* di fatto, negli stessi contenuti di pensiero, spegnendo altresì la conoscenza del proprio essere, deve abbandonarsi alla contemplazione di Lui; allora, unita a Lui, dopo una sufficiente consuetudine, essa può tornare ad annunciare ad altri, se ne ha la possibilità, quella conversazione suprema[569]; – a questa conversazione, forse, iniziato, Minosse fu chiamato il confidente di Zeus[570] e, ricordandosi *[25]* di tale conversazione, istituì le sue leggi a sua somiglianza[571], spinto a legiferare dall'amoroso contatto col Divino –; oppure, se giudica l'attività politica indegna di sé[572], l'anima può, se così preferisce, rimanere lassù: come accade veramente a chi abbia molto contemplato[573]. A nessuno, è stato detto, Egli è esteriore[574], ma a tutti, senza che lo sappiano, Egli è presente. Essi fuggono *[30]* da Lui, o meglio, da se stessi. Per questo motivo non riescono a raggiungere Colui da cui sono fuggiti, e poiché hanno perduto persino se stessi, non possono più cercare un altro io: un figlio che nella sua demenza sia uscito fuori di sé, non può riconoscere suo padre; ma chi conosca se stesso, saprà anche donde è nato.

8. *[L'anima si unisce al centro del Tutto mediante il proprio centro]*

Ora, se un'anima conosce se stessa in altro tempo e sa che il suo movimento non è rettilineo se non quando subisca un'interruzione[575] e che il suo movimento naturale è circolare, non intorno a un punto esterno ma intorno a un centro – ma il centro *[5]* è quello da cui deriva il cerchio –, allora essa si muoverà intorno a Colui da cui deriva e si terrà sospesa a Lui e si raccoglierà verso di Lui, al quale tutte le anime dovrebbero rivolgersi, mentre fanno ciò eternamente soltanto le anime degli dei, le quali, appunto perché si volgono a Lui, sono dei[576]: infatti

ὃ φερόμεναι θεοί εἰσι. Θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνῳ συνημμένον, τὸ δὲ πόρρω ἀφιστάμενον ἄνθρωπος ὁ πολὺς *[10]* καὶ θηρίον. Τὸ οὖν τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον τοῦτό ἐστι τὸ ζητούμενον; Ἢ ἄλλο τι δεῖ νομίσαι, εἰς ὃ πάντα οἷον κέντρα συμπίπτει; Καὶ ὅτι ἀναλογίᾳ τὸ κέντρον τοῦδε τοῦ κύκλου; Οὐδὲ γὰρ οὕτω κύκλος ἡ ψυχὴ ὡς τὸ σχῆμα, ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία *[15]* φύσις, καὶ ὅτι ἀπὸ τοιούτου, καὶ ἔτι μᾶλλον καὶ ὅτι χωρισθεῖσαι ὅλαι. Νῦν δέ, ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἴ τις τοὺς πόδας ἔχοι ἐν ὕδατι, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ὑπερέχοι, τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν *[20]* κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαίρας τῆς περιεχούσης κέντρῳ, ἀναπαυόμενοι. Εἰ μὲν οὖν σωματικοὶ ἦσαν, οὐ ψυχικοὶ κύκλοι, τοπικῶς ἂν τῷ κέντρῳ συνῆπτον καί που κειμένου τοῦ κέντρου περὶ αὐτὸ ἂν ἦσαν· ἐπεὶ δὲ *[25]* αὐταί τε αἱ ψυχαὶ νοηταί, ὑπὲρ νοῦν τε ἐκεῖνο, δυνάμεσιν ἄλλαις, ᾗ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ κατανοούμενον συνάπτειν, οἰητέον τὴν συναφὴν γίνεσθαι καὶ πλεόνως τὸ νοοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταὐτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενὸς διείργοντος. Σώμασι μὲν γὰρ *[30]* σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διείργεται· οὐδ' ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπῳ, ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ· ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῇ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεστιν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ *[35]* ἔχωμεν· κἀκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου, ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκεῖνο. Καὶ ἀεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτὸ βλέπομεν, ἀλλ' οἷον χορὸς ἐξάδων[a] καίπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραπείη ἂν εἰς τὸ ἔξω τῆς θέας, ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ, *[40]* ᾄδει τε καλῶς καὶ ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀεὶ μὲν περὶ αὐτόν, καὶ ὅταν[b] μή, λύσις ἡμῖν παντελὴς ἔσται καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα· οὐκ[c] ἀεὶ δὲ εἰς

è dio soltanto chi è avvinto a Lui, mentre chi se ne distanzia è un uomo comune *[10]* o un bruto.

È dunque questo «centro dell'anima» ciò che noi cerchiamo? Oppure è necessario pensare a qualcos'altro in cui coincidono tutti i cosiddetti centri e che corrisponde a questo nostro cerchio terreno soltanto per analogia?

Certamente, l'anima non può essere cerchio nel senso della figura geometrica; ma si vuol dire soltanto che in essa e intorno ad essa circola l'antica *[15]* natura[577], e che l'anima deriva da un così alto principio; e questo si spiega ancor meglio col fatto che le anime, prese insieme, sono separate.

Ora però, poiché una parte di noi è prigioniera del corpo, come se uno avesse i piedi nell'acqua e ne fosse fuori col resto della persona, noi ci eleviamo al di sopra del corpo[578] con quella parte dell'anima che non è immersa in esso e allora col nostro centro *[20]* ci mettiamo in contatto col centro del Tutto – come i centri dei cerchi massimi sono in contatto col centro della sfera che li include – e colà riposiamo.

Se questi cerchi fossero corporei e non cerchi delle anime, essi coinciderebbero spazialmente col centro, e, poiché il centro occupa un dato punto, lo circonderebbero; *[25]* ma poiché le anime sono intelligenti ed Egli è al di sopra dell'Intelligenza, dobbiamo pensare che il contatto avvenga non per mezzo di quella potenza con la quale il pensante è naturalmente in contatto con il pensato, ma con potenze differenti[579] e che anzi tale contatto sia più intimo a tal punto che esso si avveri in grazia della somiglianza e della identità e il loro vincolo si compia per la loro affinità senza che nulla vi si frapponga.

I corpi infatti sono di ostacolo ai corpi *[30]* per comunicare fra loro; però le realtà incorporee non sono separate dai corpi per opera dello spazio, ma per alterità e differenza: perciò è sufficiente che non intervenga l'alterità e allora le cose non diverse sono presenti vicendevolmente.

L'Uno, essendo immune da alterità, è sempre presente; noi, invece, *[35]* siamo presso di Lui soltanto quando non ne abbiamo. E non è Lui che tende a noi per attorniarci; ma siamo noi che tendiamo a Lui così da essergli intorno.

E sempre siamo intorno a Lui, ma non sempre volgiamo a Lui lo sguardo.

Un coro di cantori, pur essendo stretto intorno al corifeo, può voltarsi a guardare al di fuori, ma quando si è nuovamente rivolto a guardare all'interno, *[40]* allora soltanto canta bene ed è veramente stretto intorno a lui: allo stesso modo, anche noi siamo sempre intorno a Lui (se non lo fossimo, saremmo completamente annientati e non esisteremmo più), ma non sempre guardiamo a Lui, ma quando volgiamo a Lui lo sguardo, soltanto allora troviamo in Lui il nostro fine e il

αὐτόν, ἀλλ' ὅταν[d] εἰς αὐτὸν ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα καὶ τὸ μὴ ἀπᾴδειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτὸν *[45]* χορείαν ἔνθεον.

9. Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς· οὐκ ἐκχεομένων ἀπ' αὐτοῦ, εἶτ' ἐκεῖνον ἐλαττούντων· οὐ γὰρ ὄγκος· ἢ φθαρτὰ ἂν ἦν τὰ γεννώμενα. Νῦν δ' ἐστὶν *[5]* ἀίδια, ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει οὐ μεμερισμένη εἰς αὐτά, ἀλλ' ὅλη μένουσα. Διὸ κἀκεῖνα μένει· οἷον εἰ μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένοι. Οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρίς ἐσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ' ἐμπνέομεν καὶ σῳζόμεθα *[10]* οὐ δόντος, εἶτ' ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ᾖ ὅπερ ἐστί. Μᾶλλον μέντοι ἐσμὲν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα, τὸ ‹δὲ› πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἧττον εἶναι. Ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα· καὶ νοεῖ *[15]* ἐνταῦθα, καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα. Καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα· τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ θεοῦ ἴχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ· ἐνέργεια δὲ καὶ γεννᾷ θεοὺς ἐν ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ, γεννᾷ δὲ κάλλος, γεννᾷ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾷ. *[20]* Ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ, καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μέν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν· τὸ γὰρ ἐνταῦθα καὶ ἐν τούτοις ἔκπτωσις καὶ φυγὴ καὶ πτερορρύησις. Δηλοῖ δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρως *[25]* ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος, καθὸ καὶ συνέζευκται. Ἔρως ταῖς Ψυχαῖς καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις. Ἐπεὶ γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνου[a], ἐξ ἐκείνου δέ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης. Καὶ οὖσα ἐκεῖ τὸν οὐράνιον Ἔρωτα ἔχει, ἐνταῦθα δὲ πάνδημος γίγνεται· καὶ γάρ ἐστιν ἐκεῖ Ἀφροδίτη οὐρανία, *[30]* ἐνταῦθα δὲ γίγνεται πάνδημος οἷον ἑταιρισθεῖσα. Καὶ ἔστι πᾶσα ψυχὴ Ἀφροδίτη· καὶ τοῦτο αἰνίττεται καὶ τὰ τῆς Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἔρως ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος. Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἑνωθῆναι θέλουσα, ὥσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὅταν *[35]* δὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα οἷον μνηστείαις ἀπατηθῇ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημίᾳ πατρὸς ὑβρίζεται·

nostro riposo[580] e, senza alcun disaccordo, danziamo veramente intorno a Lui *[45]* una danza ispirata.

9. *[La vita vera è soltanto nel Bene]*

In questa danza l'anima contempla la sorgente della vita, la sorgente dell'Intelligenza, il principio dell'essere, la causa del bene, la radice dell'anima: non si vuol dire che queste cose scorrano prima da Lui e poi lo diminuiscano: poiché Egli non è una massa, altrimenti le cose da Lui generate sarebbero corruttibili: invece esse sono *[5]* eterne perché il loro principio rimane sempre identico senza frantumarsi in esse ma persistendo intero. Perciò anch'esse persistono, come dura la luce del sole finché esso risplende. Di fatto, noi non siamo né scissi né separati da Lui, anche se la natura corporea si è insinuata in noi e ci ha trascinati con sé; anzi, se noi respiriamo e siamo conservati in vita, *[10]* non è perché Egli ce l'abbia donata una volta e poi si sia ritirato; ma Egli ce la dona perennemente finché è ciò che è.

Noi però esistiamo in grado maggiore quando ci incliniamo verso di Lui, e in Lui sussiste il nostro bene: anche l'esserne lontani vuol dire esistere in grado minore. In Lui l'anima riposa ed è lontana dai mali, poiché è ritornata alla sede pura dai mali, e in Lui pensa *[15]* ed è libera dalle passioni.

Inoltre, la vita vera è soltanto lassù; poiché la vita attuale senza Dio è una traccia di vita che imita la vita di lassù, mentre la vita di lassù è forza operante dell'Intelligenza[581]; e mediante questa forza essa genera gli dei nel sereno contatto con Lui, genera la bellezza, genera la giustizia e la virtù. *[20]* Di tutto questo l'anima è incinta quando è stata fecondata da Dio[582]; e questa maternità è per essa principio e fine: è principio, perché deriva da lassù[583]; è fine, perché il Bene è lassù e, una volta che essa vi sia giunta, diventa ancora «quello che era». Infatti, il vivere quaggiù, fra le cose terrene, è «caduta», «esilio» e «perdita delle ali»[584].

E che il Bene sia lassù, lo prova anche l'amore *[25]* che è congenito all'anima: perciò Eros è nuzialmente unito alle anime persino nelle pitture e nei miti. Poiché, essendo essa qualcosa di diverso dal dio e tuttavia derivante da lui, l'anima è necessariamente innamorata di lui e, finché è lassù, è colma di amore celeste, mentre, quaggiù, è piena di amore volgare; lassù infatti essa è Afrodite celeste, *[30]* ma quaggiù essa diventa, simile a una cortigiana, Afrodite volgare[585]. Ogni anima, dunque, è un'Afrodite; e a ciò intendono alludere la nascita di Afrodite e la nascita di Eros che le si accompagna[586]. L'anima, dunque, è innamorata, per sua natura, di Dio e desidera unirsi a Lui, come una vergine ama nobilmente il suo nobile padre; ma se, *[35]* entrata nel mondo del divenire, si lascia sedurre dalla brama di pretendenti e passa, per la lontananza del padre, ad altro amore terreno, cade nel disonore; ma poi,

μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἁγνεύσασα τῶν τῇδε πρὸς τὸν πατέρα αὖθις στελλομένη εὐπαθεῖ. Καὶ οἷς μὲν ἄγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω *[40]* ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν. Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ *[45]* συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν. Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε καὶ προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὥστε γνῶναι διατεθεῖσαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς *[50]* ζωῆς, καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι. Τοὐναντίον δὲ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στῆναι τούτῳ, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα· ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν *[55]* μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. Ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ *[60]* μαραινόμενον.

10. Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; Ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλος. Ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος. Ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ τὸ ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο, *[5]* ὅτε τὸ ἑωρακὸς ἀργεῖ τὴν θέαν οὐκ ἀργοῦν τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ· τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὥσπερ καὶ τὸ ὁρώμενον. Ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, *[10]* τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἁπλοῦν γενόμενον. Τάχα δὲ οὐδὲ «ὄψεται» λεκτέον, «τὸ δὲ ὀφθέν», εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τό τε ὁρῶν καὶ ὁρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἓν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὁρᾷ οὐδὲ διακρίνει ὁ ὁρῶν *[15]* οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος

disprezzando le violenze del mondo, essa si purifica da ogni cosa terrestre e, pronta a tornare al padre suo, ritrova la sua gioia[587]. Se l'uomo ignora questa esperienza, rifletta *[40]* su questi amori terreni e si chieda che cosa voglia dire raggiungere ciò che si ama più di tutto il mondo, pensando che questi sono amori di creature, mortali e caduchi, amori di fantasmi, poiché non sono ciò che è veramente amabile, né sono il nostro bene, né quello che andiamo cercando[588]. Soltanto lassù è il vero oggetto del nostro amore, al quale è dato *[45]* unirsi veramente partecipando di lui e possedendolo veramente, non già dall'esterno per mezzo dell'amplesso carnale.

Chiunque abbia contemplato, sa ciò che io dico[589]: che l'anima, sia perché si è elevata sino a Lui, sia perché è già vicina e partecipe di Lui, possiede una vita nuova; e perciò, in tale disposizione, sa ormai che il largitore della vita è lì presente *[50]* e che non le occorre più nulla. Noi invece dobbiamo deporre ogni altra cosa e attenerci a Lui solo; dobbiamo anzi trasformarci in Lui liberandoci di ogni aggiunta, a tal punto che bramiamo di uscire dal mondo e non sopportiamo più di essere ancora legati al sensibile, poiché vorremmo abbracciare Dio con tutto l'essere nostro e *[55]* non avere più alcun punto che non sia in contatto con Dio. Qui l'uomo può vedere e Lui e se stesso, finché è concesso vedere: vedere se stesso splendente, ripieno di luce intelligibile, o meglio, diventato luce pura, lieve, senza peso, che sta diventando dio, o meglio che è già dio, tutto infiammato in quell'attimo... a meno che non ricada sotto il suo peso e vada, per così dire, *[60]* spegnendosi.

10. *[La visione dell'Uno è inesprimibile]*

Perché dunque l'anima non rimane lassù? Perché non è ancora uscita di qui completamente. Tempo verrà in cui la sua contemplazione sarà ininterrotta senza che il corpo non la infastidisca più. Tuttavia, tale fastidio non riguarda la nostra virtù veggente, ma la parte superstite, *[5]* la quale, quando il veggente è inoperoso nel contemplare, non lascia inattiva la scienza che si esercita in dimostrazioni, in argomentazioni e in un dialogare dell'anima; invece, il contemplare e il contemplante non sono più ragione, ma qualcosa di più grande della ragione, che vien prima della ragione e sovrasta la ragione, non meno della visione contemplata.

Perciò, quando il contemplante vede se stesso, *[10]* dovrà vedersi così com'è, o meglio, sarà unito a se stesso così com'è ed avrà coscienza di ciò che è perché è diventato semplice. Ma forse non si deve dire che vedrà. Il contemplato, invece, – se pur si debba dire che il veggente e il visto sono due e non piuttosto che i due sono uno, per quanto ardita sia l'espressione – non vede e non distingue in quel momento il contemplante; *[15]* né questi immagina una dualità, ma, già diventato altro da

γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὑτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κἀκείνου γενόμενος ἕν ἐστιν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἕν ἐστι, τό τε δύο, ὅταν χωρίς. Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δύσφραστον τὸ *[20]* θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν;

11. Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται. Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ *[5]* ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγνυτο εἰ μεμνῷτο, ἔχοι ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα· Ἦν δὲ ἓν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὑτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα – οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' *[10]* αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι – ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. Ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ *[15]* αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος. Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοὐπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα[a], ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται *[20]* πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό· ἃ δὴ γίγνεται δεύτερα θεάματα. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς *[25]* ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι. Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου *[30]* τὴν θέαν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ

quello che era e ormai non più se stesso, appartiene a Lui ed è uno con Lui, avendo fatto coincidere, per così dire, centro con centro: quaggiù infatti due centri, se coincidono, sono uno; se si distinguono sono ancora due. Così, per ora, anche parliamo dell'Uno come di un diverso.

Ecco perché la visione è difficile ad esprimersi. *[20]* Infatti, in che modo si potrebbe dar notizia di Lui come di un diverso, quando chi lo vide non lo vide diverso durante la contemplazione, ma lo vide una cosa sola con se stesso?

11. *[La vita dell'uomo divino è «fuga di solo a solo»]*

È questo il significato della famosa prescrizione dei misteri: «non divulgare nulla ai non iniziati»: proprio perché il Divino non dev'essere divulgato, fu proibito di manifestarlo ad altri, a meno che questi non abbia già avuto per se stesso la fortuna di contemplare.

Poiché, dunque, non erano due, *[5]* ma il veggente era una cosa sola con l'oggetto visto («unito», dunque, non «visto»), chi allora divenne tale quando si unì a Lui, se riuscisse a ricordare, possederebbe in sé un'immagine di Lui; egli però, in quel momento, era uno di per sé e non aveva in sé alcuna differenziazione né rispetto a se stesso né rispetto alle altre cose; non c'era in lui alcun movimento; *[10]* né collera né desiderio erano in lui[590], una volta salito a quell'altezza, e nemmeno c'era ragione o pensiero; non c'era nemmeno lui stesso, insomma, se proprio dobbiamo dir così. E invece, quasi rapito o ispirato, è entrato silenziosamente nella solitudine e in uno stato che non conosce turbamenti, e non si allontana più dall'essere di Lui, né *[15]* più si aggira intorno a se stesso, essendo ormai assolutamente fermo, identico alla stessa immobilità[591].

Egli ha trasceso ormai le stesse cose belle, anzi, ha trasceso il Bello stesso e il coro delle virtù: è simile ad uno che, entrato nell'interno del penetrale, abbia lasciato dietro di sé le statue collocate nel tempio, quelle statue che, quando egli uscirà nuovamente dal penetrale, gli si faranno avanti *[20]* per prime, dopo aver avuto l'intima visione e dopo essersi unito non con una statua, con una immagine, ma con Lui stesso: quelle statue che sono, dunque, di secondo ordine.

Quella però non fu una vera visione, ma una visione ben diversa, un'estasi, una semplificazione, una dedizione di sé, brama di contatto, quiete e studio *[25]* di adattamento; solo così si può vedere ciò che v'è nel penetrale; ma se si guarda in altra maniera, tutto scompare.

Tutto ciò è soltanto un'immagine, un modo allusivo, di cui si servono i profeti sapienti per indicare come il Dio supremo va contemplato; ma un saggio sacerdote che comprenda l'allusione, può giungere alla vera visione solo che entri all'interno del penetrale. *[30]* Anche se non vi entra, cioè se pensa che questo penetrale sia qualcosa di invisibile, la sorgente e il Principio[592], egli sa tuttavia che solo il Principio vede il

πηγὴν καὶ ἀρχήν, εἰδήσει ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον[b]. Οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχὴ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θέας, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θέας ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν *[35]* τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων. Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὂν ἥξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἥξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὑτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὖσα ‹οὐκ› *[40]* ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὑτῇ· τὸ δὲ ἐν αὑτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ· γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτῃ, ᾗ προσομιλεῖ. Εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ' αὑτοῦ μεταβαίνοι ὡς εἰκὼν πρὸς *[45]* ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας. Ἐκπίπτων δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὑτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι' ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ' αὐτό. Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, *[50]* ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

Principio e che solo il simile si unisce al simile[593]; e non trascurerà alcuno degli elementi divini che la sua anima è capace di contenere, già prima della visione; e il resto, poi, lo esigerà dalla visione stessa; *[35]* ma il resto, per chi ha trasceso tutto, è Colui che è prima di tutte le cose.

L'anima, infatti, non può mai arrivare al non-essere assoluto; se scende in basso, scende al male, e cioè verso il non-essere, ma non al non-essere assoluto; invece, se corre sulla via opposta, giunge non ad un altro ma a se stessa; e così, poiché non è in un altro, *[40]* non può essere in nulla ma solo in se stessa; ma «essere in sé sola e non nell'essere», vuol dire «in Lui»; e il contemplante diventa non essenza, ma «al di là dell'essenza»[594], poiché si unisce a Lui.

Se uno si vede già trasformato in Lui, egli possiede dunque in sé un'immagine di Lui e se passa da sé, che è copia, *[45]* all'originale, ha toccato finalmente il termine del suo viaggio[595]. Ma se decade dalla contemplazione, egli può risvegliare la virtù che è in lui e, meditando sul suo ordine interiore, ritroverà la sua leggerezza e salirà all'Intelligenza sulla via della virtù e, mediante la saggezza, a Lui.

Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati[596]: *[50]* distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo.

VI 1

[1] Talete, Anassimene, Eraclito (cfr. Aristotele, *Metafisica,* A 3, 983 b 18-21; 984 a 5-7).
[2] Empedocle (cfr. Aristotele, *Metafisica,* A 3, 984 a 8).
[3] Anassagora (cfr. Aristotele, *Metafisica,* A 3, 984 a 11-13) e Democrito.
[4] Aristotele e Stoici.
[5] Cfr. Aristotele, *Fisica,* A 4, 187 b 7-8; A 6, 189 a 13; *Metafisica,* A 3, 983 b 28-29.
[6] Aristotele: Cfr. *Categorie,* 4, 1 b 25-27; *Topici,* 9, 103 b 22-23.
[7] Gli Stoici (cfr. *SVF* II 369-375).
[8] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* B 3, 999 a 22-23 (cfr. *Enneadi,* VI 2, 2).
[9] Gli Stoici (cfr. qui al cap. 25).
[10] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Γ 2, 1003 b 5-6; Δ 7, 1017 a 22-7.
[11] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 5.
[12] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* B 3, 999 a 6-7.
[13] Aristotele, *Metafisica,* H 3, 1043 b.
[14] Cfr. qui al cap. 1.
[15] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* H 2, 1043 a 27-28.
[16] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Z 3, 1029 a 29-30.
[17] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Z 3, 1029 a 18-19; *SVF* II 316.
[18] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 5, 29 a 14-15 (cfr. *Enneadi,* VI 3, 9).
[19] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 5, 4 a 10-11.
[20] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* I 8, 1058 a 24.
[21] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 5, 3 b 10; 5, 3 a 7; *Fisica,* Δ 11, 219 a 10; *L'anima,* A 3, 406 b 12-13.
[22] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 5, 2 a 31-32 (cfr. *Enneadi,* VI 3, 4).
[23] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 6, 4 b 23-24; 6, 5 a 38 - b 1.
[24] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 6, 4 b 23-24.
[25] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 6, 5 b 27-29; 6, 6 a 8.
[26] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 6, 4 b 32-33.
[27] Cfr. Aristotele, *Sull'interpretazione,* 2, 16 a 19; 3, 16 b 6; 4, 16 b 26.
[28] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 6, 6 a 26.
[29] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 7, 6 a 39 - b 12; 7, 6 b 29-36.
[30] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 7, 7 b 15-21.
[31] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 7, 6 b 19-27.
[32] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 8, 432 a 2-3.
[33] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 1, 1 a 12.
[34] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 8 b 25.
[35] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 8 b 27; 8, 9 a 28-29; 8, 10 a 11-12, 17.
[36] Cfr. *Enneadi,* II 6, 1 e 2; VI 2, 14; 3, 15 e 17.
[37] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 10 a 14.
[38] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 8 b 26-28.
[39] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 9 a 14-16.
[40] Cfr. cap.10.
[41] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 9 a 35 - b 11.
[42] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 8, 10 a 16-22.
[43] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 17.
[44] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 18.
[45] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 7, 6 b 2.
[46] Cfr. cap. 10.
[47] Cfr. Platone, *Fedone,* 100 E 5-6.
[48] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 4, 2 a 2.
[49] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 A 3-5.

[50] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 4 b 24.
[51] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 2 a 1-2.
[52] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 6 a 12-14.
[53] Su Delfi, «ombelico della terra» cfr. Pindaro, *Pitiche*, 4, 74; Platone, *Repubblica*, 427 C 3-4.
[54] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 1 b 27; 9, 11 b 1.
[55] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Θ 3, 1047 a 32; Λ 5, 1071 a 1-2.
[56] Cfr. Platone, *Sofista*, 254 A 4-5.
[57] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Γ 2, 201 b 31-32; *Metafisica*, K 9, 1066 a 20-21.
[58] Cfr. Aristotele, *Fisica*, E, 4, 227 b 15-17.
[59] Cfr. *SVF* II 498.
[60] Contro Aristotele: cfr. *Fisica*, Z 2, 232 b 20.
[61] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Z 4, 235 a 10-17; Platone, *Parmenide*, 156 E 1.
[62] Cfr. Aristotele, *Fisica*, A 3, 186 a 15-16.
[63] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Z 6, 237 a 3-6.
[64] Simplicio, *ICommentario alle Categorie di Aristotele*, 4, p. 63, 9-11.
[65] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Γ 1, 200 b 30-31; Θ 1, 251 a 9-10.
[66] Cfr. *Enneadi*, VI 1, 8; V 3, 21.
[67] Cfr. Platone, *Teeteto* 156 A 5-7; 157 A 4-7 (cfr. inoltre *Enneadi*, VI 1, 20 e 22; 3, 21).
[68] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 2 a 3-4.
[69] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 4, 429 a 17-18.
[70] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 3, 406 a 9.
[71] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, A 11, 1101 a 11-13.
[72] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 2 a 4.
[73] Cfr. Aristotele, *Fisica*, E 3, 226 a 26.
[74] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 21, 1022 b 15.
[75] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 10, 433 a 25, b 10-11.
[76] Cfr. *Enneadi*, VI 1, 17; VI 3, 21; VI 3, 22.
[77] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 1 b 27; 15, 15 b 17; *Metafisica*, Δ 23, 1023 a 8.
[78] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 15, 15 b 19-22.
[79] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 2 a 2-3.
[80] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 7, 6 a 11-12.
[81] Gli Stoici: cfr. *SVF* II 369.
[82] Cfr. *SVF* II 329, 332, 333.
[83] Cfr. *SVF* I 85, 87; II 316.
[84] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, B 3, 999 a 6-7.
[85] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 3, 983 b 9-11.
[86] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Θ 8, 1049 b 5.
[87] Cfr. *SVF* II 213, 323.
[88] Cfr. *SVF* II 1047.
[89] Cfr. *SVF* II 323.
[90] Cfr. *SVF* II 329.
[91] Cfr. *SVF* II 381.
[92] Cfr. *Enneadi*, II 4, 6-16; III 6, 6-19.
[93] Cfr. *SVF* II 394.
[94] Cfr. *SVF* II 401.
[95] Cfr. *SVF* II 404.
[96] Cfr. *Enneadi*, VI 1, 25.

VI 2

[97] Cfr. *Enneadi*, VI 1, 24 (critica delle dieci categorie aristoteliche).

[98] Cfr. *Enneadi,* VI 1, 25-30 (critica delle quattro categorie degli Stoici, e soprattutto del loro genere supremo).
[99] Cfr. Platone, *Sofista,* 244 B - 245 E; *Parmenide,* 141 E 9-10.
[100] Cfr. Platone, *Timeo,* 27 D 5-6.
[101] Cfr. Platone, *Timeo,* 28 A 3-4.
[102] Cfr. Platone, *Timeo,* 27 D 5.
[103] Cfr. Platone, *Timeo,* 27 D 6.
[104] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 2.
[105] Cfr. Platone, *Parmenide,* 145 A 2.
[106] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* B, 999 a 22-23.
[107] Cfr. cap. 19.
[108] Cfr. Platone, *Repubblica,* 525 C 1-4; *Parmenide,* 144 C 3-4.
[109] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Γ 4, 1007 a 32-33.
[110] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 C 1; 517 B 5.
[111] Cfr. *Enneadi,* VI 2, 4.
[112] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[113] Cfr. Platone, *Parmenide,* 145 A 2.
[114] Cfr. Platone, *Sofista,* 249 A 9 - B 3.
[115] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 22.
[116] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 D 1.
[117] Cfr. Platone, *Sofista,* 248 A 12.
[118] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 D 12.
[119] Anassagora, fr. B 12.
[120] Cfr. *Enneadi,* V 5, 5.
[121] Cfr. Platone, *Timeo,* 52 B 7.
[122] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 D 4-5.
[123] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 E 2 - 255 A 1.
[124] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 4, 1 b 26-27.
[125] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 A 3-4.
[126] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 D 1.
[127] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* H 6, 1045 b 1-7.
[128] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[129] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[130] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* B 3, 998 b 20-22.
[131] Cfr. *SVF,* II 366, 368, 1013 (cfr. *Enneadi,* V 5, 4; VI 2, 11; 6, 13).
[132] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 D 1.
[133] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* N 1, 1088 a 6.
[134] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[135] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 D 4.
[136] Teofrasto, *Metafisica,* 4 a 23 - b 1.
[137] Cfr. ai capp. 19-20.
[138] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 13.
[139] Cfr. *Enneadi,* II 6, 1-2; III 6, 17-23; VI 1, 10; 3, 8.
[140] Cfr. cap. 8.
[141] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 E 5.
[142] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* A 4, 1096 a 21-22.
[143] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 5, 212 b 13-16 (cfr. *Enneadi,* VI 1, 14).
[144] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 12, 220 b 32 - 221 a 1.
[145] Cfr. Platone, *Filebo,* 60 B 10.
[146] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.
[147] Cfr. ai capp. 7-8.
[148] Cfr. *Enneadi,* VI 1, 18.
[149] Cfr. *Enneadi,* VI 3, 18.

[150] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 18.
[151] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 2 b 20.
[152] Cfr. cap. 18.
[153] Cfr. cap. 19.
[154] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 1; 39 E 7-9.
[155] Cfr. Platone, *Parmenide*, 144 B 4 - C 1.
[156] Cfr. Platone, *Filebo*, 16 E 1-2.
[157] Passo controverso.
[158] Cfr. Platone, *Timeo*, 92 C 7.

VI 3

[159] Cfr. *Enneadi*, VI 2.
[160] Cfr. Platone, *Filebo*, 17 B 3-4; 18 B 6.
[161] Cfr. Platone, *Filebo*, 17 B - 18 C.
[162] Cfr. *Enneadi*, VI 1, 3, 6-22.
[163] Cfr. Platone, *Timeo*, 48 B 8 - C 1.
[164] Cfr. Platone, *Sofista*, 254 D 4 - 255 A 1.
[165] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 8, 989 b 18.
[166] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, H 2, 1043 a 27-28.
[167] Cfr. Aristotele, *Analitici Posteriori*, A 22, 83 a 25-28.
[168] Epicuro, fr. 294 Usener; *SVF* II 509; cfr. *Enneadi*, III 7, 10.
[169] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, H 3, 1043 a 30.
[170] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 3 a 7-8.
[171] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 2, 1 a 24-25.
[172] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 2 a 12-13.
[173] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 2 a 25-26.
[174] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 3 a 21-24.
[175] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 32 - 221 a 1.
[176] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 4, 212 a 5-6.
[177] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 7, 1017 a 7-8.
[178] Cfr. Aristotele, *Analitici primi*, A 27, 43 a 35; *Metafisica*, Γ 4, 1007 b 8.
[179] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 7, 1017 a 7-22.
[180] Cfr. *SVF* I, 85, 87; II 316.
[181] Cfr. *Enneadi*, VI 1, 25-28.
[182] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 5.
[183] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 4.
[184] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 3, 1029 a 16-19.
[185] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 8, 1017 b 10-12.
[186] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 2 a 11, 14 (cfr. *Enneadi*, I 1, 2).
[187] In polemica con Aristotele, *Metafisica*, Λ 5, 1071 a 20-21; *Categorie*, 5, 2 a 23-24.
[188] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 13, 15 a 4-5.
[189] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 5, 2 b 10-14.
[190] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione*, B 3, 330 a 31 - b 1.
[191] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione*, B 2, 329 b 9.
[192] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 8.
[193] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 2.
[194] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 9.
[195] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 4 b 20-23.
[196] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 12, 220 b 32 - 221 a 1.
[197] Cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 4, 212 a 5-6.
[198] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 6 a 8-11.
[199] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 5 b 18-19.

[200] Cfr. Platone, *Ippia maggiore*, 289 B 4.
[201] Eraclito, fr. B 82 (cfr. Platone, *Ippia maggiore*, 289 A 3-4).
[202] Cfr. Aristotele, *Topici*, A 18, 108 b 26.
[203] Cfr. Platone, *Timeo*, 63 A 4-6.
[204] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 4 b 32-33.
[205] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 4 b 25-26; 6, 5 a 1.
[206] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, M 8, 1083 b 16-17.
[207] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 4 b 23-24.
[208] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 5 a 30-31; *Metafisica*, B 3, 999 a 6-14.
[209] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 4 b 24.
[210] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 10 b 12-15.
[211] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Δ 14, 1020 a 33; *Categorie*, 5, 3 a 25-28.
[212] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 10 a 14-15.
[213] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, N 3, 1090 b 5-6.
[214] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 10 a 14-16.
[215] Cfr. Aristotele, *Il cielo*, A 5, 272 b 18-19.
[216] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 6 a 26.
[217] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 11 a 18-19.
[218] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[219] Cfr. cap. 9.
[220] Cfr. Platone, *Sofista*, 251 A 9.
[221] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 7, 1053 a-b 14; Λ 3, 1070 a 29; *Parti degli animali*, A 1, 640 a 31.
[222] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[223] Cfr. Platone, *Filebo*, 56 A - 57 D; *Repubblica*, 525 A - 530 B.
[224] Cfr. Aristotele, *Politica*, H 14, 1333 a 36 - b 3.
[225] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[226] Cfr. *Enneadi*, VI 3, 8.
[227] Cfr. *Enneadi*, III 6, 19.
[228] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[229] Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 11, 422 b 29-31.
[230] Cfr. Platone, *Timeo*, 67 E 5-6; Aristotele, *Metafisica*, I 7, 1057 b 8-9; *Topici*, H 3, 153 a 38 - b 1.
[231] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 9 a 14-16.
[232] Cfr. Aristotele, *Del senso*, 4, 442 a 24-25; *Categorie*, 10, 12 a 18; *Topici*, H 3, 153 a 38.
[233] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 11 a 27-28.
[234] Cfr. Aristotele, *Topici*, Z 6, 143 b 8.
[235] Cfr. Aristotele, *Fisica*, H 3, 246 a 11-12.
[236] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 8 b 27.
[237] Cfr. Aristotele, *Politica*, H 16, 1335 a 21-22.
[238] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 1, 1069 a 23-24.
[239] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 4, 2 a 6-7.
[240] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 10, 12 a 26-32; 8, 9 b 32-33; 19-21.
[241] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, B 5, 1106 b 24-28.
[242] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 6, 6 a 17-18.
[243] Cfr. Platone, *Timeo*, 68 B-C; Aristotele, *Categorie*, 10, 12 a 17-18.
[244] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 10, 12 b 34-35; *L'anima*, B 10-11, 422 b 10-12; 25-26; *Del senso*, 4, 441 b 28-30; 442 a 13.
[245] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 10, 12 b 30-31.
[246] Cfr. Aristotele, *Categorie*, 8, 10 b 26-35.
[247] Cfr. Aristotele, *Fisica*, E 1, 225 a 34.
[248] Cfr. Aristotele, *Fisica*, E 1, 225 a 12-14; E 5, 229 b 12-14.

[249] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 1, 225 a 25-27.
[250] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 1, 225 a 12-17.
[251] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 13, 222 b 16.
[252] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 2, 226 a 26.
[253] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 1, 201 a 11-12; *Metafisica,* K 9, 1065 b 16.
[254] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 1, 201 a 30.
[255] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 2, 201 b 17.
[256] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 1, 201 b 1-2.
[257] Cfr. ai capp. 25-26.
[258] Cfr. quanto si dice in questo stesso capitolo.
[259] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 3, 202 a 16-17; 25-30.
[260] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 5, 229 a 32 - b 2.
[261] Cfr. Aristotele, *Il cielo,* A 4, 271 a 2-5.
[262] Cfr. Aristotele, *Leggi,* 894 B 10 - C 1; Aristotele, *Fisica,* H 2, 243 b 10-11.
[263] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 14, 15 a 13-14.
[264] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione,* A 6, 322 b 8.
[265] Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione,* A 5, 320 a 24; *Metafisica,* Λ 2, 1069 b 11-12.
[266] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Θ 9, 265 b 30-32; *Metafisica,* A 3, 984 a 8-11.
[267] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Θ 9, 266 b 22-23; *Metafisica,* A 4, 985 b 4-7.
[268] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 14, 15 b 12 (cfr. *Enneadi,* VI 1, 20).
[269] Cfr. cap. 24.
[270] Cfr. Platone, *Sul moto degli animali,* 1, 698 a 5-6; b 17-18.
[271] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 6, 230 a 19-20.
[272] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 14, 15 b 1.
[273] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 2, 226 a 12-15.
[274] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 6, 230 a 4-5.
[275] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 6, 229 a 25.
[276] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 6, 230 a 1-4.
[277] Cfr. cap. 21.
[278] Cfr. *Enneadi,* VI 1, 18; VI 1, 13-14.
[279] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 7, 7 b 15.
[280] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Δ 15, 1020 b 26-31.

VI 4

[281] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 2-3.
[282] Cfr. *Enneadi,* IV 2, 1.
[283] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Δ 6, 1016 b 31-32.
[284] Cfr. Platone, *Timeo,* 48 E 6 - 49 A 1.
[285] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 4, 212 a 6.
[286] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 2, 209 b 6; Δ 4, 212 a 11.
[287] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 6, 213 a 12 ss.
[288] Cfr. Platone, *Timeo,* 34 A 3-4.
[289] Cfr. Platone, *Fedone,* 113 A 4-5.
[290] Cfr. Platone, *Timeo,* 41 D 5-8.
[291] Cfr. ai capp. 1-3.
[292] Parmenide, fr. B 8 25; 8, 5.
[293] Cfr. Platone, *Timeo,* 35 A 2-3.
[294] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 3-4.
[295] Cfr. *Enneadi,* IV 7, 6-7, e IV 9, 2-3.
[296] Cfr. Platone, *Sofista,* 253 D 5-9.
[297] Cfr. Platone, *Parmenide,* 142 D-E.

[298] Cfr. Platone, *Sofista,* 239 D 6-7; *Repubblica,* 510 E 2-3.
[299] Cfr. *Enneadi,* IV 7.
[300] Cfr. Platone, *Lettera II,* 312 E.
[301] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 E 1-2.
[302] Cfr. *Enneadi,* IV 5, 3.
[303] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 E 6.
[304] Anassagora, fr. B 1.
[305] Cfr. Platone, *Timeo,* 43 B 6 - C 5.
[306] Cfr. Platone, *Leggi,* 689 B 1.
[307] Cfr. Platone, *Fedro,* 256 B 2.
[308] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 C - 249 B.
[309] Cfr. Platone, *Fedro,* 248 E 6.
[310] Cfr. Platone, *Repubblica,* 508 C 1; 517 B 5.
[311] Cfr. Platone, *Fedone,* 81 C 11; *Cratilo,* 403 A 5-6.
[312] Cfr. ai capp. 1-3 .

VI 5

[313] Il termine κοινή ἔννοια è stoico: cfr. *SVF* II 473.
[314] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Γ 3, 1005 b 11-12; 18.
[315] Cfr. Platone, *Timeo,* 90 D 5; *Repubblica,* 611 D 2; *Simposio,* 192 C 9.
[316] Cfr. Platone, *Simposio,* 205 E 6.
[317] Cfr. Platone, *Parmenide,* 160 B 2; Ercalito, fr. B 50.
[318] Cfr. Platone, *Sofista,* 248 A 10-12; *Simposio,* 211 A 1; *Timeo,* 27 D - 28 A; 52 A-B.
[319] Cfr. Platone, *Timeo,* 29 B - C 2.
[320] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* M 4, 1078 b 24-25.
[321] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* M 9, 1086 a 15.
[322] Cfr. *Enneadi,* VI 4, 1-3.
[323] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 2.
[324] Cfr. *Enneadi,* VI 4, 9.
[325] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 8, 1074 b 1-3.
[326] Cfr. Platone, *Lettera II,* 312 E; *Enneadi,* VI 4, 11.
[327] Cfr. *Enneadi,* IV 1, 16-17; 2, 1; V 1, 11.
[328] Anassagora, fr. B 1.
[329] Omero, *Iliade,* I 194-200.
[330] Cfr. Platone, *Sofista,* 246 B 7.
[331] Cfr. Platone, *Timeo,* 50 E 6.
[332] Cfr. Platone, *Parmenide,* 131 A 8-9.
[333] Cfr. Pitagora (Stobeo, *Antologia,* I 49, 1 a).
[334] Eraclito, fr. 115.
[335] Cfr. Platone, *Repubblica,* 403 E 5-6.
[336] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 2; 144 E 4-5.
[337] Cfr. Platone, *Simposio,* 203 C 3.
[338] Eraclito, fr. B 113.
[339] Cfr. Platone, *Timeo,* 33 C 8 - D 1.
[340] Cfr. Platone, *Timeo,* 37 D 6.
[341] Cfr. Aristotele, *L'anima,* A 2, 405 b 28.
[342] Omero, *Odissea,* XVII 486; Platone, *Repubblica,* 381 D 4 .

VI 6

[343] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 B 6; Aristotele, *Fisica,* Γ 4, 203 b 24; *Metafisica,* M 8, 1083 b 36-37.

[344] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 6, 206 b 16-18.
[345] Cfr. Platone, *Parmenide,* 143 A 2.
[346] Cfr. Platone, *Sofista,* 249 A 1.
[347] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 7, 207 b 14-15.
[348] Cfr. Aristotele, *Fisica,* E 1, 225 b 7-9.
[349] Epicuro, fr. 280 Usener.
[350] Cfr. Platone, *Sofista,* 250 B 7-8; 254 D 4-5.
[351] Cfr. Platone, *Timeo,* 39 B 6 - C 1; 47 A 4-6.
[352] Cfr. Platone, *Repubblica,* 529 D 2-3.
[353] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Γ 2, 1003 b 26-27.
[354] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* A 5, 985 b 29.
[355] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* B 5, 1001 b 26-31.
[356] Cfr. Platone, *Repubblica,* 509 B 9.
[357] Cfr. Platone, *Parmenide,* 145 E 3-5.
[358] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 5, 430 a 3; Γ 7, 431 a 1-2.
[359] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea,* E 3, 1129 b 28-29.
[360] Anassagora, fr. B 1.
[361] Cfr. Platone, *Timeo,* 39 A 7-9.
[362] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Λ 7, 1072 b 22-23.
[363] Cfr. Platone, *Timeo,* 31 B 1; 30 C 7-8; 31 A 4.
[364] Cfr. Platone, *Sofista,* 248 A 11.
[365] Cfr. Platone, *Timeo,* 31 A 4.
[366] Cfr. Platone, *Sofista,* 254 D - 255 A.
[367] Cfr. Platone, *Filebo,* 15 A 4-5.
[368] Cfr. Platone, *Filebo,* 15 A 6; Aristotele, *Metafisica,* M 9, 1086 a 12.
[369] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[370] Cfr. i capp. 6, 10.
[371] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 E 5.
[372] Cfr. *SVF* II 864, 866.
[373] Cfr. *SVF* II 164.
[374] Cfr. Platone, *Sofista,* 237 D 3.
[375] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 5, 2 a 11-12; *Metafisica,* Z 1, 1028 a 30-31.
[376] Cfr. Platone, *Sofista,* 237 D 6-10.
[377] Cfr. Platone, *Parmenide,* 144 E 5.
[378] Cfr. cap. 12.
[379] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* M 7, 1081 b 14-15.
[380] Cfr. Platone, *Fedone,* 96 E 8 - 97 B 1.
[381] Cfr. cap. 8.
[382] Cfr. Platone, *Timeo,* 31 B 1.
[383] Cfr. Platone, *Fedro,* 247 D 6-7.
[384] Cfr. Aristotele, *L'anima,* Γ 4, 430 a 4-5.
[385] Cfr. Platone, *Fedro,* 245 C 9.
[386] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Δ 11, 219 b 6-7.
[387] Cfr. cap. 14.
[388] Cfr. Aristotele, *Categorie,* 6, 4 b 20-24.
[389] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* N 1, 1088 a 7-8.
[390] Cfr. Platone, *Timeo,* 36 E 6 - 37 A 1.
[391] Cfr. Aristotele, *L'anima,* B 1, 412 a; A 3, 407 a 2-3.
[392] Allusione a Pitagora.
[393] Cfr. cap. 2.
[394] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 6, 207 a 7-8; Γ 8, 208 a 16-17.
[395] Cfr. Aristotele, *Fisica,* Γ 7, 207 b 28-29.
[396] Cfr. Aristotele, *Metafisica,* Z 2, 1028 b 25-26.

[397] Cfr. Platone, *Fedro*, 247 C 6.
[398] Cfr. Platone, *Timeo*, 56 B 4-5.
[399] Parmenide, fr. B 8, 6; Platone, *Parmenide*, 142 D 4.

VI 7

[400] Cfr. Platone, *Fedone*, 113 A 4-5; *Timeo*, 44 E 5 - 45 A.
[401] Cfr. Platone, *Timeo*, 45 B 3.
[402] Cfr. Platone, *Timeo*, 33 A 3.
[403] Cfr. Platone, *Timeo*, 34 A 8.
[404] Cfr. Platone, *Timeo*, 34 A 8.
[405] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, H 4, 1044 b 14; *Analitici Posteriori*, B 2, 90 a 15.
[406] Cfr. Platone, *Timeo*, 27 D 6 - 28 A 1.
[407] Cfr. Platone, *Timeo*, 48 A 1.
[408] Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore*, 129 E - 130 A; *Fedone*, 79 C 2-3.
[409] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 5, 1030 b 18.
[410] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 4, 1029 b 14.
[411] Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore*, 129 E 11; *Fedone*, 79 C 2-3.
[412] Cfr. Platone, *Simposio*, 202 D 13 - E 1.
[413] Cfr. Platone, *Timeo*, 42 C 3-4.
[414] Cfr. cap. 6.
[415] Cfr. cap. 6.
[416] Cfr. Platone, *Parmenide*, 145 A 2.
[417] Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 E 3 - 143 A 1.
[418] Cfr. Platone, *Sofista*, 249 A-C.
[419] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 1.
[420] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 9, 1075 a 1-5.
[421] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 D 3 - 31 A 1.
[422] Cfr. Aristotele, *Il cielo*, B 7, 289 a 20.
[423] Cfr. Platone, *Epinomide*, 981 B-C; 984 B-C.
[424] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 1.
[425] Cfr. Aristotele, *L'anima*, A 2, 405 b 28.
[426] Cfr. Platone, *Sofista*, 248 A 12.
[427] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 9, 1074 b 17-18.
[428] Cfr. Platone, *Timeo*, 35 A 3-5.
[429] Cfr. Platone, *Fedro*, 248 B 6.
[430] Cfr. Platone, *Sofista*, 248 A 12.
[431] Cfr. Platone, *Parmenide*, 144 E 5.
[432] Empedocle, fr. B 17, 7; 26, 5.
[433] Empedocle, fr. A 52.
[434] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 A 3.
[435] Cfr. Platone, *Filebo*, 60 B 10.
[436] Cfr. Platone, *Fedone*, 110 B 7.
[437] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 2-8.
[438] Cfr. Platone, *Repubblica*, 508 B 9.
[439] Cfr. Platone, *Filebo*, 60 B 10.
[440] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Θ 8, 1049 b 5.
[441] Cfr. Platone, *Parmenide*, 145 A 2.
[442] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 8, 43 a 2.
[443] Allusione ai Pitagorici; cfr. Stobeo, *Antologia*, IV 1, 49, p. 15, 20-21.
[444] Cfr. Platone, *Filebo*, 54 C 10.
[445] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 D 8; Aristotele, *Etica Nicomachea*, A 1, 1094 a 3.
[446] Cfr. Platone, *Simposio*, 206 A 12.

[447] Cfr. Platone, *Fedro*, 251 B 2.
[448] Cfr. Platone, *Fedro*, 254 B 8.
[449] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 E 6; 60 B 10 - C 4.
[450] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 C 9.
[451] Cfr. ai capp. 31 ss.
[452] Cfr. Platone, *Filebo*, 21 D 9 - 22 A 3; 61 B 5-6; 61 D 1-2.
[453] Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 C 7.
[454] Cfr. ai capp. 32 ss.
[455] Cfr. Platone, *Simposio*, 205 E 6.
[456] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 D 1; 54 C 10; 60 B 4.
[457] Cfr. *SVF* I 197; III 180.
[458] Cfr. cap. 29.
[459] Cfr. Platone, *Filebo*, 60 B 10.
[460] Cfr. capp. 32, 33.
[461] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 D 1.
[462] Cfr. Platone, *Filebo*, 11 B 4-5; Aristotele, *Etica Nicomachea*, H 14, 1153 b 12-15.
[463] Cfr. Platone, *Filebo*, 22 A 3.
[464] Cfr. Platone, *Filebo*, 61 D 1-2; Aristotele, *Etica Nicomachea*, K 7, 1177 a 20-25.
[465] Cfr. Platone, *Filebo*, 63 B 7-8.
[466] Cfr. Platone, *Filebo*, 63 B - 64 A.
[467] Cfr. Platone, *Filebo*, 52 D 6-7.
[468] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 B 5.
[469] Cfr. Platone, *Fedro*, 247 A 8.
[470] Cfr. Platone, *Filebo*, 64 B 2; 64 E 5; 65 A 5.
[471] Cfr. Platone, *Fedone*, 69 C 6.
[472] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 A 7.
[473] Anassagora, fr. B 1.
[474] Cfr. Platone, *Fedro*, 251 B 1-4.
[475] Cfr. Platone, *Fedro*, 250 D 4-5.
[476] Cfr. Platone, *Simposio*, 210 E 4.
[477] Cfr. Platone, *Repubblica*, 508 C 1; 517 B 5.
[478] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 B 5.
[479] Cfr. Platone, *Fedro*, 250 B 6-7.
[480] Cfr. Platone, *Simposio*, 211 C 3.
[481] Cfr. Platone, *Repubblica*, 511 B 6.
[482] Cfr. Platone, *Timeo*, 31 B 1.
[483] Cfr. Platone, *Simposio*, 210 D 4 - E 4.
[484] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 9, 1074 b 17-35.
[485] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 27-28.
[486] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 A 7, B 7.
[487] Cfr. Platone, *Parmenide*, 141 E 9-10.
[488] Cfr. Platone, *Sofista*, 254 E 5 - 255 A 1; *Parmenide*, 146 A-D.
[489] Cfr. cap. 38.
[490] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 20-21.
[491] Cfr. *Enneadi*, VI 9, 2.
[492] Cfr. Platone, *Sofista*, 249 A 1-2.
[493] Cfr. *Enneadi*, III 8, 9; VI 7, 17; 9, 5.
[494] Cfr. Platone, *Filebo*, 63 B 8.
[495] Parmenide, fr. B 3.
[496] Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 A 3-4.
[497] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E 3-4.
[498] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E 1-2.
[499] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E 2-3.

VI 8

[500] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Γ 1, 1110 a 1; Γ 3, 1111 a 22-24; Alessandro di Afrodisia, *Sul fato*, 14.
[501] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, E 10, 1135 a 28-30.
[502] Contro Aristotele, cfr. *Etica Nicomachea*, Γ 2, 1110 b 30-33.
[503] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Γ 4, 1111 b 8-9.
[504] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Γ 3, 1111 a 25-34; Alessandro di Afrodisia, *Problemi*, 29; *De fato*, 14.
[505] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 10, 433 a 18-20.
[506] Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Sul fato* 14.
[507] Cfr. *Enneadi*, VI 8, 1.
[508] Cfr. *Enneadi*, VI 8, 2.
[509] Cfr. Platone, *Fedone*, 73 A 9-10.
[510] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Γ 1, 1110 a 2.
[511] Cfr. Anassagora, fr. B 12.
[512] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, K 8, 1178 b 6.
[513] Cfr. cap. 1.
[514] Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Γ 7, 1113 b 6.
[515] Cfr. Platone, *Repubblica*, 443 C-D.
[516] Cfr. Platone, *Repubblica*, 518 D 10 - E 2.
[517] Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 9, 432 b 26-27.
[518] Cfr. Platone, *Filebo*, 60 B 10.
[519] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 D 8; Aristotele, *Etica Nicomachea*, A 1, 1094 a 3.
[520] Cfr. Platone, *Repubblica*, 519 D 1.
[521] Cfr. Aristotele, *Fisica*, B 6, 198 a 9-10.
[522] Cfr. Platone, *Parmenide*, 141 E 9-10.
[523] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, K 8, 1065 a 28 - b 3.
[524] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 3, 984 b 14; Z 7, 1032 a 29; *Fisica*, B 4, 195 b 31.
[525] Cfr. Platone, *Lettera II*, 312 E.
[526] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9.
[527] Cfr. Aristotele, *Analitici Posteriori*, B 1, 89 b 24-25.
[528] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 D 2-3.
[529] Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 116; Aristotele, *Fisica*, Δ 1, 208 b 31-3.
[530] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 D 1; 54 C 10; 60 B 4-10.
[531] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, H 3, 1043 b 2-3.
[532] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, H 3, 1043 b 2.
[533] Cfr. *Enneadi*, VI 7, 1-2.
[534] Cfr. Aristotele, *Analitici Posteriori*, B 2, 90 a 15.
[535] Cfr. Platone, *Lettera VI*, 323 D 4.
[536] Cfr. Platone, *Fedro*, 250 E 1.
[537] Cfr. cap. 13.
[538] Cfr. cap. 13.
[539] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 A 3.
[540] Cfr. Platone, *Fedro*, 250 C 4.
[541] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 17.
[542] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9; 521 A 4.
[543] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 B 6 - C 1.
[544] Cfr. Platone, *Timeo*, 30 C 8.
[545] Cfr. Platone, *Leggi*, 716 C 4.
[546] Cfr. Platone, *Filebo*, 28 D 6-7.
[547] Cfr. Platone, *Politico*, 284 E 6-7.
[548] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9.

[549] Cfr. Platone, *Gorgia*, 491 D 7.

VI 9

[550] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I 2, 1054 a 13.
[551] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Γ 2, 1003 b 25-27.
[552] Cfr. cap. 1.
[553] Cfr. *Enneadi*, V 4, 2.
[554] Cfr. Anassagora, fr. B 12.
[555] Cfr. Platone, *Leggi*, 963 A 8.
[556] Cfr. Platone, *Parmenide*, 139 B 3; 138 B 5-6; 141 A 5.
[557] Cfr. Platone, *Simposio*, 211 B 1; *Fedone*, 78 D 5-6.
[558] Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 A 2-3.
[559] Cfr. Platone, *Lettera VII*, 341 C 5.
[560] Cfr. Platone, *Repubblica*, 532 C 3.
[561] Cfr. Platone, *Repubblica*, 490 B 4.
[562] Cfr. Aristotele, *Fisica*, B 4, 195 b 31; *Metafisica*, A 3, 984 b 14; Z 7, 1032 a 29.
[563] Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 A 3.
[564] Cfr. Platone, *Parmenide*, 138 A 2-3.
[565] Cfr. Platone, *Parmenide*, 137 D 7; Aristotele, *Fisica*, Γ 7, 207 b 28-29.
[566] Cfr. Platone, *Filebo*, 20 D 3; 60 C 4; Aristotele, *Metafisica*, N 4, 1091 b 16-17; *Etica Nicomachea*, A 5, 1097 b 7-8.
[567] Cfr. Platone, *Parmenide*, 138 A 3.
[568] Cfr. Platone, *Timeo*, 50 D 7 - E 5; Diogene Laerzio, VII 134.
[569] Cfr. Platone, *Leggi*, 624 B 1; *Minosse*, 319 E 1.
[570] Cfr. Omero, *Odissea*, XIX 178-9; Platone, *Minosse*, 319 B 5-6, D 9.
[571] Cfr. Platone, *Leggi*, 624 A 7 - B 3; *Minosse*, 320 B 4.
[572] Cfr. Platone, *Repubblica*, 519 D 4-6.
[573] Cfr. Platone, *Fedro*, 248 D 2.
[574] Cfr. Platone, *Parmenide*, 138 E 4.
[575] Platone, *Timeo*, 43 E 1.
[576] Cfr. Platone, *Fedro*, 247 D - 248 A.
[577] Cfr. Platone, *Timeo*, 90 D 5; *Repubblica*, 611 D 2; *Simposio*, 192 E 9 (cfr. *Enneadi*, VI 5, 1).
[578] Cfr. Platone, *Fedone*, 109 D-E.
[579] Cfr. Platone, *Timeo*, 90 D 4.
[580] Cfr. Platone, *Repubblica*, 532 C 3.
[581] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Λ 7, 1072 b 27.
[582] Cfr. Platone, *Simposio*, 209 A-C.
[583] Cfr. Platone, *Leggi*, 715 E 8.
[584] Cfr. Platone, *Fedro*, 246 C 2; 248 C 9.
[585] Cfr. Platone, *Simposio*, 180 D 8 - E 3.
[586] Cfr. Platone, *Simposio*, 203 C 2-3.
[587] Cfr. Platone, *Fedro*, 247 D 4.
[588] Cfr. Platone, *Simposio*, 212 A 4-5.
[589] Cfr. *Enneadi*, I 6, 7.
[590] Cfr. Platone, *Parmenide*, 142 A 3.
[591] Cfr. Platone, *Sofista*, 249 A 2.
[592] Cfr. Platone, *Fedro*, 245 C 9.
[593] Parmenide, fr. B 109.
[594] Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 B 9.
[595] Cfr. Platone, *Repubblica*, 532 E 3.
[596] Cfr. Platone, *Fedro*, 248 A 1; *Teeteto*, 176 A 1-2.

BIBLIOGRAFIA PLOTINIANA DAL 1949

Abramowski L., *Nag Hammadi 8,1. «Zostrianum», das Anonymum Brucianum, Plotin, Enn.* 2, 9, «Festschrift H. Doerrie», Münster 1983, 1-10.

Alsina A., *Ponencia sobre la religiòn y la filosofia griegas en la época romana*, «Boletin del Instituto de Estudios helénicos», 7, 1 (1973), 11-37.

Amadou E., *A propos des nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin*, «Revue Philosophique», 143 (1953), 423-425.

Amadou E., *Le message astrologique de Plotin*, in «Cahiers de l'hermétisme», Paris 1985.

Anton J. P., *Plotinus's refutation of beauty as symmetry*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 23 (1964-65), 233-237.

Anton J. P., *Some logical aspects of the concept of hypostasis in Plotinus* «Review of Metaphysics», 31 (1977), 258-271.

Armstrong A. H., *The plotinian Doctrine of voûs Patristic Theology*, «Vigiliae Christianae», 8 (1954), 234-238.

Armstrong A. H., *Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St. Augustine*, «Augustinus Magister», 1 (1954), 277-283.

Armstrong A. H., *Plotinus*, London 1953.

Armstrong A. H., *Was Plotinus a magician?*, «Phronesis», 1 (1955), 73-79.

Armstrong A. H., *The real meaning of Plotinus intelligible world*, Oxford 1949.

Armstrong A. H., *The Platonic Tradition*, «Downside Review», 70 (1952), 1-22.

Armstrong A. H., *The background of the doctrine «that the intelligibles are not outside the intellect»*, in *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960, 391-425.

Armstrong A. H., *The theorie of the non-existence of matter in Plotinus and the Cappadocians*, «Studia Patristica» 5, Berlin 1961, 427-429.

Armstrong A. H., *Salvation, Plotinian and Christian*, «Downside Review», 75 (1957), 126-139.

Armstrong A. H., *Platonic Eros and Christian Agape*, «Downside Review», 79 (1961), 105-121.

Armstrong A. H., *Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 171-194.

Armstrong A. H., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979.

Armstrong A. H., *Form, individual and person in Plotinus*, «Dionysius», 1 (1977), 49-68.

Armstrong A. H., *Beauty and the discovery of divinity in the thought of Plotinus*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 155-163.

Armstrong A. H., *Eternity, life and movement in Plotinus' accounts of νοῦς*; in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont (9-13 giugno 1969)*, Paris 1971, 67-76.

Armstrong A. H., *Elements in the thought of Plotinus at variance with classical Intellectualism*, «Journal of Hellenic Studies», 93 (1973), 13-22.

Armstrong A. H., *Man in the cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity*, «Studia J. H. Waszink» Amsterdam 1973, 5-14.

Armstrong A. H. a R. Ravindra, *The dimensions of self. Buddhi in the Bhagavad Gîtâ and psyche in Plotinus*, «Religious Studies», 15 (1979), 327-342.

Arnou R., «*L'acte de l'intelligence en tant que' elle n'est pas intelligence». Quelques considerations sur la nature de l'intelligence chez Plotin*, «Mélanges Maréchal», Bruxelles-Paris 1950, vol. II, 249-262.

Arnou R., *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, in «Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire», II, Paris 1953, coll. 1716-1762.

Asti Vera C., *Arte y realidad en la estética de Plotino*, Buenos Aires 1978.

Aubenque P., *Plotin philosophe de la temporalité*, «Diotima», 4 (1976), 78-86.

Aubenque P., *Néoplatonisme et analogie de l'être*, in *Mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay-aux-Roses 1981, 63-76.

Aubenque P., *Plotin et Dexippe, exégètes des Categories de Aristote*, «Mélanges M. de Corte», Cahiers de philosophie, III (1985), 7-40.

Aubin P., *L'image dans l'oeuvre de Plotin*, «Recherches de Sciences Religieuses», 41 (1953), 348-379.

Aubin P., *Le problème de la «conversion». Etude sur un thème commune à l'hellénisme et au christianisme des trois premières siècles*, Paris 1963.

Aubineau M., *Le thème du bourbier dans la littérature*, «Recherches de Sciences Religieuses», 47 (1959), 185-214.

Badawi A., *Neoplatonici apud Arabes: Plotinus*, «Islamica», 20 (1955), 66 e 256.

Baladi N., *Plotin et l'immatérialisme de Berkeley. Témoignage de la Siris*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 197-219.
Baladi N., *La pensée de Plotin*, Paris 1970.
Baladi N., *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969*, Paris 1971, 89-99.
Bales E. F., *Plotin. A critical examination*, Diss. Univ. Missouri 1973.
Bales E. F., *A Heideggerian interpretation of negative theology in Plotinus*, «Thomist», 47 (1983), 197-208.
Bales E. F., *Plotinus' theory of the One*, in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. by R. B. Harris, Norfolk 1982, 40-50.
Barbuy H., *Fenomeno e uno (en Plotino e Santo Agostino)*, «Revista brasileira de Filosofia», 10 (1960), 315-326.
Barigazzi A., *Un nuovo frammento di filosofia neoplatonica*, «Aegyptus», 29 (1949), 59-75.
Barnes T. D., *The chronology of Plotinus' Life*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 17 (1976), 65-70.
Baruzi J., *Le kosmos de Plotin en face des Gnostiques et des données scripturaires*, «Revue de l'Histoire des Religions», 139 (1951), 5-13.
Bassacou-Caragouni N. C., *Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin*, «Diotima» 4 (1976), 58-64.
Baumgartner H. M., *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionformen bei J. G. Fichte und Plotin*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 34 (1980), 321-342.
Beierwaltes W., *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 15 (1961), 334-362.
Beierwaltes W., *Plotins Erbe*, «Museum Helveticum», 45 (1988), 75-97.
Beierwaltes W., *Proklos*, Frankfurt 1965; traduzione italiana di N. Scotti, col titolo di: Proclo. I fondamenti della sua metafisica, Introduzione di G. Reale, Milano 1990².
Beierwaltes W., *Schelling und Plotinus*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente, (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 605-618.
Beierwaltes W., *Zur Differenz plotinischen und proklischen Denken*, «Journal for Greek and Early Christian Philosophy», 2 (1973), 126-161.
Beierwaltes W., *Johannes von Skythopolis und Plotin*, «Studia Patristica», 11 (1967), 3-7.
Beierwaltes W., *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 24 (1977), 359-383.

Beierwaltes W., *Hegel und Plotin*, «Revue internationale de Philosophie», 24 (1970), 348-357.

Beierwaltes W., *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980; traduzione italiana di S. Saini, col titolo di: *Identità e differenza*, Introduzione di A. Bausola, Milano 1989.

Beierwaltes W., *Denken des Eines*, Frankfurt 1984; traduzione italiana di M.L. Gatti, col titolo di: *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Introduzione di G. Reale, Milano 1991.

Beierwaltes W., *The love of beauty and the love of God*, in A. H. Armstrong, *World Spirituality*, XV, London 1986, 293-313.

Beierwaltes W. e Kannicht R., *Plotin-Testimonia bei Johannes von Skythopolis*, «Hermes», 96 (1968), 247-251.

Bezançon J. N., *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et Augustin*, «Recherches augustiniennes», 3 (1965), 133-160.

Blumenthal H. J., *Did Plotin believe in Ideas of Individualis?* «Phronesis», 11 (1966), 61-80.

Blumenthal H. J., *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague 1971.

Blumenthal H. J., *Noûs and soul in Plotinus: some problems of demarcation*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 203-219.

Blumenthal H. J., *Neoplatonic elements in the De anima commentaries*, «Phronesis», 21 (1976), 64-87.

Blumenthal H. J., *Plotinus Ennead IV 3, 20-1 and its sources, Alexander, Aristotle and others*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 50 (1968), 254-261.

Blumenthal H. J., *Aristotle in the service of Platonism*, «International Philosophical Quarterly», 12 (1972), 340-364.

Blumenthal H. J., *Soul, world-soul and Individual soul in Plotinus*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969*, Paris 1971, 55-66.

Blumenthal H. J., *Plotinus in later Platonism*, «Essays in honour of A. H. Armstrong» 1981, 212-222.

Blumenthal H. J., *Plotinus Enn. I 2. 7, 5: A different ἅπαξ*, «Mnemosyne», 37 (1984), 89-93.

Blumenthal H. J., *Plotinus in the light of twenty years' scholarship*, 1951-1971, in «Aufstieg und Niedergang der romischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung», II 36, 1 (1987), 528-570.

Bobonis G. J., *Memory in Plato, Aristotle and Plotinus*, Diss. Claremont 1969.

Bodéüs R., *L'autre homme de Plotin*, «Phronesis», 28 (1983), 256-264.

Bonanate V., *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, «Collana di Filosofia VII», Milano 1985.

Bonetti A., *Dialettica e religione nell'interpretazione neoplatonica della prima ipotesi del «Parmenide»*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 72 (1970), 3-30, 195-223.

Bonetti A., *Studi intorno alla filosofia di Plotino*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 63 (1970), 487-511.

Bongradi Fantoni L., *Sacrificio e redenzione in Origene e Plotino*, in «Atti della Settimana Sangue e Antropologia nella letteratura cristiana» (Roma 1982), Roma 1983, 1175-1179.

Boot P., *Plotinus On Providence (Enn. III 2-3). Three Interpretations*, «Mnemosyne», 36 (1983), 311-315.

Bos A. P., *World-views in collision. Plotinus, gnostics and christians, Plotinus amid Gnostics and Christians*, Symposium held at University, Amsterdam 25 jan. 1984, 11-28.

Boulad Ayoub J., *L'image du centre et la notion de l'Un dans les Enneades*, «Philosophique» (Montreal Bellarmin), 11 (1984), 41-70.

Bourbon di Petrella F., *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Firenze 1956.

Bousquet F., *L'esprit de Plotin. L'itinéraire de l'âme vers Dieu*, Sherbrooke 1976.

Boussoulas N. J., *Le thème de la liberté-créativité dans la pensée néoplatonicienne*, «Diotima», 4 (1976), 69-77.

Boyancé P., *Note sur la φρουρά platonicienne*, «Revue de Philologie», 37 (1963), 7-11.

Bréhier E., *La «méchanique céleste» néoplatonicienne*, «Mélanges Maréchal», Bruxelles-Paris 1950, II, 245-248.

Bréhier E., *Etudes de philosophie antique*, Paris 1955.

Bremer J. M., *De plaats van de geschiedenis in de philosophie van Plotinos*, «Bijdragen», 20 (1959), 371-397.

Breton S., *Difficile néoplatonisme. Παυσάμενος δὲ τοῦ εἶναι ἄνθρωπος Plotin, Enn. V 8. 7*„ in *Mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay-aux-Roses 1981, 91-101.

Breton S., *Reflexions sur la causa sui*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 70 (1986), 349-364.

Broeker W., *Platonismus ohne Sokrates. Ein Vortrag über Plotin*, Frankfurt 1966.

Brox N., *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 18 (1967), 265-269.

Brun J., *Le sommet et l'abîme*, «Eranos-Jahrbuch», 50 (1981), 51-78.

Bruni G., *Il Dio perduto nell'inautentica di Plotino*, «Rassegna filoso-

fica», 7 (1958), 209-233.

Bruni G., *Introduzione alla dottrina plotiniana della materia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 42 (1963), 22-45.

Bruni G., *Note di polemica neoplatonica contro l'uso e il significato del termine ἐντελέχεια*, «Giornale critico della filosofia italiana», 39 (1960), 205-236.

Brunner F., *Le premier traité de la cinquième Ennéade, Des trois hypostases principielles*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 23 (1973), 135-172.

Buffière F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

Burkert W., *Plotin, Plutarch und die Interpretation von Eraklit und Empedokles*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 137-146.

Bury R. G., *Emendations in Plotinus*, «Proceedings of the Cambridge Philolology Society», 178 (1941-45), 20.

Bussanich J. R., *The relation of the One and intellect in Plotinus*, Diss., Stanford, Palo Alto 1982.

Cadiou R., *Esthétique et sensibilité au debut du néoplatonisme*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 92 (1967), 71-78.

Cadiou R., *Apollinaire plotinien*, «Bulletin de l'Association G. Budé», 1966, 450-457.

Calogero G., *Plotino, Parmenide e il «Parmenide»*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 49-59.

Canta Cruz M. I., *Sobre la generacion de la inteligencia en las Eneadas de Plotino*, «Helmantica», 30 (1979), 287-315.

Capànaga V., *El silencio interior en la vision agustiniana de Ostia*, «Studia Patristica», 9 (1966), 359-392.

Caramella S., *Il problema eucaristico nel neoplatonismo*, «Convivium Dominicum», Catania 1959, 35-49.

Cardona G., *E' autentica la teoria aristotelica del primo motore immobile?*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», 26 (1971), 243-270.

Cariddi W., *Il problema dell'esistenza umana nel pensiero di Plotino*, «Le pietre», Sez. saggistica V, Bari 1958.

Carrière G., *La κάθαρσις plotinienne*, «Divus Thomas» (Piacenza), 1951, 197-204.

Carrière G., *L'urgence et la possibilité de la purification dans la philosophie de Plotin*, «L'Année théologique augustinienne», 12 (1952), 29-46.

Carrière G., *L'homme chez Plotin*, «Actes XI Congrès internal de Philosophie, XII», 1953, 133-136.

Carrière G., *Plotinus' Quest of Happiness*, «Thomist», 14 (1951), 217-237.

Celis R., *Beauté interieure et théophanie. Méditation plotinienne: Qu'est*

- *ce que Dieu. Philosophie / Théologie*, in «Hommage à D. Coppieters de Gibson», Bruxelles 1985, 103-123.
Cervi A. M., *Introduzione all'estetica neoplatonica*, I, Roma 1951.
Chaix-Ruy J., *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, «Archives de Philosophie», 39 (1976), 660-666.
Chambers A. B., *Chaos in Paradise lost*, «Journal of the History of Ideas», 24 (1963), 55-84.
Charles A., *Note sur l'ἄπειρον chez Plotin et Proclus*, «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Aix», 43 (1967), 147-161.
Charles-Saget A., *L'architecture du Divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris 1982.
Charrue J. M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris 1978.
Chatillon F., *Plotiniana II: Retour en la très claire patrie*, «Revue du Moyen Age Latin», 10 (1954), 221-236.
Cherniss H., *Plotinus a definitive edition and a new translation*, «Revue Metaphysique», 6 (1952-1953), 239-256.
Choll E. R., *Plotin und Christentum*, Jena 1968.
Cilento V., *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana*, «La parola del passato», 18 (1963), 94-123.
Cilento V., *Storia del testo delle Enneadi*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 93 (1965), 369-379.
Cilento V., *Glosse di Egidio da Viterbo alla traduzione ficiniana delle Enneadi in un incunabulo del 1492*, in *Studi di bibliografia e di storia in onore di T. de Marinis*, Verona 1964.
Cilento V., *Plotino fra lirica e tragedia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 46 (1967), 238-253.
Cilento V., *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, in *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960, 243-323.
Cilento V., *Psyché*, «La parola del passato», 16 (1961), 190-211.
Cilento V., *Il genio religioso di Plotino fra i misteri antichi e nuovi*, «Filosofia», 22 (1971), 149-164.
Cilento V., *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
Cilento V., *Stile e linguaggio nella filosofia di Plotino*, «Vichiana», 4 (1967), 29-41.
Cilento V., *Parmenide in Plotino*, «Giornale critico della filosofia italiana», 43 (1964), 194-203.
Cilento V., *Presenza di Plotino nel mondo moderno*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 13-29.
Cilento V., *Linceo nel mito e nella filosofia*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali,

storiche e filologiche», 8 serie, vol. V, Roma 1950, 506-510.

Cilento V., *Stile sentimento tragico nella filosofia di Plotino*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969*, Paris 1971, 37-43.

Cilento V., *Tracce di dramma e di mimo nelle Enneadi di Plotino*, «Dioniso», 43 (1969), 277-294.

Clark G. C., *Plotinus and the eternity of the world*, «Philosophical Review», 58 (1949), 130-140.

Clarke W. N., *Infinity in Plotinus. A reply* (a Sweeney), «Gregorianum», 40 (1959), 75-98.

Combès J., *Deux styles de libération, la necessité stoïcienne et l'exigence plotinienne*, «Revue de Métaphysique et de Moral», 74 (1969), 308-324.

Conill Sancho J., *Hay tiempo sin alma?*, «Pensamiento», 35 (1979), 195-222.

Coreth E., *In actione contemplativus*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 76 (1954), 55-82.

Corrigan K., *The internal dimensions of the sensible object in the thought of Plotinus and Aristotle*, «Dionysius», 5 (1981), 98-126.

Corrigan K., *The irreducible opposition between the Platonic and Aristotelian conceptions of soul and body in some ancient and medieval thinkers*, «Laval Théologique et Philosophique», 41 (1985), 391-401.

Corrigan K., *Body's approach to soul. An examination of a recurrent theme in the Enneads*, «Dionysius», 9 (1985), 37-52.

Corrigan K., *Plotinus, Enn. V 4.2 and related passages. A new interpretation of the status of the intelligible object*, «Hermes», 14 (1986), 195-203.

Corrigan K., *Is there more than one generation of matter in the Enneads*, «Phronesis», 31 (1986), 167-181.

Corrigan K., *Amelius, Plotinus and Porphyrius on being, intellect and the One. A reappraisal*, «Aufstieg and Niedergang der romischen Welt», II 36, 2, Berlin 1987, 975-993.

Costello E. B., *An analysis and evaluation of some theories of evil, Plotinus, Aquinas and Leibniz*, Diss. Northwestern Univ. 1959.

Costello E. B., *Is Plotinus inconsistent on the nature of evil?*, «International Philosophical Quarterly», 7 (1967), 83-497.

Courcelle P., *Trames veritatis. La fortune patristique d'una métaphore platonique* (Phaed. 66 b), «Mélanges Gilson» (Toronto), Paris 1959, 203-210.

Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de st. Augustin*, Paris 1950.

Courcelle P., *Sur les dernières paroles de st. Augustin*, «Revue des Etudes Anciennes», 46 (1944), 205-206.

Courcelle P., *Plotin et st. Ambroise*, «Revue de philologie», 24 (1950), 29-56.

Courcelle P., *Connais-toi-même de Socrate à st. Bernard*, vol. I, Paris 1974.

Courcelle P., *Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme*„ in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 265-325.

Courcelle P., *Litiges sur la lecture des Libri platonicorum par st. Augustin*, «Augustiniana», 4 (1954), 225-239.

Courcelle P., *Le visage de philosophie*, «Revue des Etudes Anciennes», 70 (1968), 110-120.

Courcelle P., *St. Ambroise devant le précept delphique*, «Studi in onore di M. Pellegrino», Torino 1975, 179-188.

Crome P., *Symbol und Unzulanglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München 1970.

Crouzel H., *Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas*, «Bulletin de Littérature Ecclésiatique», 57 (1956), 193-214.

Crouzel H., *Origène et Plotin*, in *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationaler Origeneskongress* (Innsbruck, 2-6 sett. 1985), Innsbruck 1987, 430-435.

Crouzel H., *Qu'est-ce qui corrispond chez Origène à la troisième hypostase plotinenne?*, «Mélanges Mondésert», Paris 1987, 203-220.

Cumont F., *Lux perpetua*, Paris 1949.

Dalsgaard Larsen B., *La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive*, Ginevra 1975.

Danielou J., *Grégoire de Nysse et Plotin*, «Association G. Budé. Congrès de Tours et Poitiers», Actes 1954, 259-262.

Danielou J., *Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'Ecole d'Athènes*, «Revue des Etudes Grecques», 77 (1967), 395-401.

Danielou J., *Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 485-494.

Darrel Jackson B., *Plotinus and the Parmenides*, «Journal of the History of Philosophy», 5 (1967), 315-329.

Davidson H. A., *Alfarabi and Avicenna on the active intellect*, «Viator», 3 (1972), 109-178.

De Capitani F., *Il problema del male nell'VIII trattato della prima Enneade di Plotino*, «Studi in onore di D. Pesce», Milano 1985, 68-98.

Deck J. N., *Nature, Contemplation and the One. A study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.

Deck J. N. and A. H. Armstrong, *A discussion on individuality and*

personality, «Dionysius», 2 (1978), 93-99.
De Gandillac M., *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.
De Gandillac M., *Le Plotin de Bergson*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 23 (1973), 173-183.
De Gandillac M., *Plotin et la métaphysique d'Aristote*, in *Etudes sur la métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, 247-259.
Dehnhard H., *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin Quellenuntersuchungen zu seines Schriften «De Spiritu Sancto»*, Berlin 1964.
Delaruelle E., *La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre Christianisme et paganisme au III siècle*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 53 (1952), 161-172.
Delesalle J., *Essai sur le dialogue*, Paris 1953.
Della Volpe G., *La mistica da Plotino a S. Agostino e la sua scuola*, Messina 1950.
De Vogel C. J., *On the neoplatonic character of platonism and the platonic character of neoplatonism*, «Mind», 62 (1953), 43-64.
De Vogel C. J., *A la recherches des étapes précises entre Platon et la néoplatonism*, «Mnemosyne», 7 (1954), 111-122.
De Vogel C. J., *La théorie de 'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne*, «Revue philosophique», 149 (1959), 21-39.
De Vogel C. J., *Rethinking Platon and Platonism*, Leiden 1986; traduzione italiana a cura di E. Peroli, col titolo di: *Ripensando Platone e il Platonismo*, Introduzione di G. Reale, Milano 1990.
De Vogel C. J., *Plotinus' Image of Man. Its relationship to Plato as well as to later Neoplatonism*, in *Studia G. Verbeke dicata*, Louvain 1976, 147-168 ora in *Rethinking Plato and Platonism*, sopra citato.
De Vogel C. J., *Encore une fois, le bien dans la République de Platon*, «Mélanges do Strycker», Anversa 1973, 40-56.
De Vogel C. J., *The sôma-sêma formula. Its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers*, London 1981, ora in *Rethinking Plato and Platonism*, sopra citato.
De Vogel C. J., *Personality in Greek and Christian Thought*, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. II, Washington 1963, 20-60.
Dillon J. M., *Enn. III 5. Plotinus' exegesis of the Symposium myth*, «Agon», 3 (1969), 24-44.
Dillon J. M., *Plotinus, Enn. III 9. I and later views of the intelligible world*, «Transactions and Proceedings of the Americal Philological Association», 100 (1969), 63-70.
Dillon J. M., *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*, Ithaca, N. Y. 1977.
Dillon J. M., *Aisthesis noêtê. A doctrine of spiritual senses in Origen and*

Plotinus, «Mélanges Nikiprowetzky», Leuven-Paris 1985, 443-455.
Dillon J. M., *Plotinus on the grades of virtue*, «Festschrift für H. Dörrie» 197-208.
Di Pasquale Barbanti M., *Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino*, in «Testi e studi di storia antica», Catania 1978.
Di Pasquale Barbanti M., *Venticinque anni di studi plotiniani in Italia*, «Teoresi», 29 (1974), 275-306.
Di Pasquale Barbanti M., *La metafora in Plotino*, Catania 1981.
Dodds E. R., *Notes on Plotinus Enn. III 8*, «Studi italiani di filolologia classica» 27-28 (1956), 108-113.
Dodds E. R., *Plotinus*, «The Oxford Classical Dictionary», Oxford 1949.
Dodds E. R., *The Greek and the irrational*, Berkeley 1951 (trad. ital. Firenze 1959).
Dodds E. R., *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*, «Journal of Roman Studies», 50 (1960), 1-7.
Dodds E. R., *Numenius and Ammonios*, in *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960, 3-61.
Dodds E. R., *The ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973.
Doerrie H., *Ammonios, der Lehrer Plotins*, «Hermes», 83 (1955), 439-477.
Doerrie H., *Porphyrios als Mitter zwischen Plotin und Augustin*, «Antike und Orient», 1961, 26-47.
Doerrie H., *Emanation. Ein unphilosophischer Wort in spätantiken Denken*, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 119-141.
Doerrie H., *Plotino, tradizionalista o inventore?*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 195-201.
Doerrie H., *Plotin Philosoph und Theologe*, «Die Welt als Geschichte», 23 (1963), 1-12.
Doerrie H., *Tradition und Erneuerung in Plotins Philosophieren*, «Platonica minora», München 1976, 375-389.
Doerrie H., *Die hauptsächlichen Aspekte des Kaiserzeitlichen Platonismus*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 115-136.
Doerrie H., *Der König. Ein platonisches Schlüsserlwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, «Revue international de Philosophie», 24 (1970), 217-235.
Doerrie H., *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen*

Platonismus, «Hermes», 85 (1957), 414-435.

Doerrie H., *Die Frage nach dem Trascendenten im Mittelplatonismus*, in *Les Sources de Plotin*, «Entretiens sur l'antiquité classique» V (1957), Vandoeuvres-Genève 1960, 191-223.

Dombrowski Daniel A., *Ascetism as athletic training in Plotinus*, «Aufstieg und Niedergang der romischen Welt», cit. II 36, 1 (1987), 701-712.

Donini P., *La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

Dufour-Kowalska G., *La quête de l'origine dans la philosophie de Plotin*, «Revue de philosophie de Louvain», 62 (1964), 581-596.

Duméry H., *Le Plotin de Joseph Moreau*, «Revue de Synthèse», 92 (1971), 241-249.

Dumont J. P., *Plotin et la doxographie épicurienne*, in *Mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay-aux-Roses 1981, 191-204.

Eborowicz W., *La contemplation selon Plotin*, «Giornale di Metafisica», 12 (1957), 472-518; 13 (1958), 42-82.

Eborowicz W., *Le sens de la contemplation chez Plotin et st. Augustin*, «Giornale di Metafisica», 18 (1963), 219-240.

Ehrardt A., *The political philosophy of neo-platonism*, «Studi in onore di V. Arangio Ruiz» I, Napoli 1953.

Elorduy E., *Entorno a Plotino*, «Estudios Eclesiásticos», 1952, 25-232.

Elorduy E., *Ammonio Sakkas*, I, Ona 1959.

Elsas Chr., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975.

Eon A., *La notion plotinienne d'exégèse*, «Revue internationale de Philosophie», 24 (1970), 252-289.

Ess J. van, *Jüngere orientalische Literatur zur Neuplatonischer Ueberlieferung im Bereich des Islam*, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 333-350.

Evangeliou C. C., *The Problematic of Aristotle's doctrine of categories and the Plotinian background*, Diss. Emory Univ. of Atlanta 1979.

Evangeliou C. C., *The ontological basis of Plotinus' criticism of Aristotle's theory of categories*, in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. R. B. Harris, Norfolk 1982, 73-82.

Faggin G., *Sestov intérprete de Plotino*, «Notas y Estudios de Filosofia», 5 (1954), 1-10.

Fazzo V., *La giustificazione delle immagini religiose*, Napoli 1977.

Feidler J., *Plotinus' copy theory*, «Apeiron», 11 (1977), 1-11.

Fernandez Lorenz M. del C., *Algunas consideraciones acerca del tipo plotiniano del sabio*, «Estudios Clàsicos», 4 (1957), 3-12.

Fernandez Lorenz M. del C., *Contribuciòn al estudio de la demonologia plotiniana*, Barcelona 1970.

Fernandez Lorenz M. del C., *Acerca del testo de Enéadas II 5 y III 4*,

«Helmantica», 20 (1969), 365-368.
Ferwerda R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Diss. Amsterdam 1965.
Ferwerda R., *L'incertitude dans la philosophie de Plotin*, «Mnemosyne», 33 (1980), 119-127.
Ferwerda R., *Man in Plotinus. Plotinus' Anthropology and its influence on the Western world*, «Diotima», 8 (1980), 35-43.
Ferwerda R., *Plotinus on sounds. An interpretation of Plotinus Enn. V 5. 5. 19-27*, «Dionysius», 6 (1982), 43-57.
Ferwerda R., *Pity in the life and thought of Plotinus*, in *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 jan. 1984, 53-89.
Festugière A. J., *De la doctrine originiste du corps glorieux sphéroïde*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 43 (1959), 81-86.
Fielder J., *Plotinus' response to two problems of immateriality*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 52 (1978), 98-101.
Fielder J., *Plotinus and self-predication*, in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. R. B. Harris, Norfolk 1982, 83-89.
Fielder J., *Plotinus' Reply to the arguments of Parmenides 130 a - 131 d*, «Apeiron», 12 (1978), 1-5.
Fischer H., *Aktualität Plotins. Über die Konvergenz von Wissenschaft und Metaphysik*, München 1956.
Fischer J. L., *La signification philosophique du néoplatonisme*, «Colloques de Royaumont», Paris 1971, 147-150.
Flasch K., *Ars imitatur naturam*, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 265-306.
Foelkel Ch., *Human life in Plotinus an judaism*, London 1954.
Forrester J. W., *Plato's Parmenides. The structure of the first hypothesis*, «Journal of the History of Philosophy», 10 (1972), 1-14.
Fortin E., *Christianisme et culture philosophique au V siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959.
Fowden G., *The Platonist philosopher and his circle*, «Philosophia», 7 (1977), 359-383.
Fraisse J. C., *La simplicité du Beau selon Plotin*, «Cahiers du Centre George Radet», Talence, Univ. de Bordeaux I, 1980-81, 60-80.
Fraisse J. C., *L'interiorité sans retrait*, «Lectures de Plotin», Paris 1985.
Frank R. M., *The neoplatonism of Gahm ibn Safwân*, «Museon», 78 (1965), 395-424.
Frenkian A. M., *Les travaux de P. Henry e de H. R. Schwyzer sur Plotin et ses Ennéades*, «Maia», 12 (1960), 289-309.

Frenkian A. M., *La lacune du manuscrit plotin. Vindobonensis. Phil. Graec. 226*, «Maia», 14 (1962), 175-176.
Frenkian A. M., *L'Ennéade IV 7 de Plotin et l'édition de Eustochius*, «Maia», 13 (1961), 197-208.
Frenkian A. M., *Les numérotations marginales intermittentes des manuscrits de Plotin*, «Maia», 15 (1963), 143-147.
Frenkian A. M., *L'enseignement oral dans l'école de Plotin*, «Maia», 16 (1964), 353-366.
Frenkian A. M., *Le nombre des lettres par ligne du manuscrit plotinien Marcianus Graecus 240 (M)*, «Studii Clasice» (Bucarest), 7 (1965), 311-313.
Früchtel E., *Der Logosbegriff bei Plotin*, Diss. München 1955.
Früchtel E., *Weltenwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt 1970.
Früchtel E., *Weltflucht und Weltenfremdund. Zur Interpretation von Plotin II 9. 13*, «Perspektiven der Philosophie», 12 (1986), 69-93.
Funke G., *Gewohnheit*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 3 (1958), 66-78.
Gadamer H. G., *Il pensiero come redenzione: Plotino fra Platone e Agostino*, in «Studi platonici» II, Casale Monferrato 1984.
Gagnebin C., *La pensée de Plotin, una philosophie de la vie spirituelle*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 14 (1964), 84-95.
Garcia Balzàn F., *Sobre una aparente contradicciòn en los textos de Plotino, Enn. V 4 (7) 2. 30 y Enn. VI 4 (22) 10. 18*, «Helmantica», 36 (1975), 177-184.
Garcia Balzàn F., *Sobre la nociòn de epinoiai en Eneada II 9 (33) 2. 1*, «Classical Philology», 17 (1977), 83-94.
Garcia Balzàn F., *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires 1981.
Garcia Balzàn F., *Tres décadas de estudios plotinianos*, «Sapientia», 35 (1980), 281-300.
Garcia Balzàn F., *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Samkara*, «Oriente-Occidente» III, Buenos Aires 1982.
Garcia Castillo, *Plotino intérprete de la tradicion griega*, Salamanca 1980.
Gardet L., *Vrai et fausse mystique*, «Revue thomiste», 2 (1954).
Garin E., *Plotino nel Rinascimento*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 537-553.
Garrido-Luceno J. M., *Vernunft und Katharsis bei Plotin*, Diss. München 1962.
Gatti M. L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1982.
Gatti M. L., *Sulla teoria plotiniana del numero e suoi rapporti con alcuni aspetti della problematica delle «dottrine non scritte» di Platone*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 75 (1983), 361-384.

Gelzer Th., *Plotins Interesse an den Vorsokratikern*, «Museum Helveticum», 39 (1982), 101-131.
Gelzer Th., *Bemerkungen zum Homerische Ares-Hymnus*, «Museum Helveticum», 44 (1987), 150-167.
Ghidini Tortorelli M., *Un mito orfico in Plotino (Enn. IV 3. 12)*, «La parola del passato», 30 (1975), 356-360.
Ghidini Tortorelli M., *Un problema estetico in Plot.*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Napoli», 21 (1978-1979), 23-27.
Giacon C., *I primi concetti metafisici, Platone, Aristotele, Plotino, Avicenna, Tommaso*, Bologna 1968.
Giacon C., *Motivi plotiniani*, Padova 1950.
Giacon C., *Plotino*, in *Interiorità e metafisica*, Bologna 1964.
Gilson E., *Sur l'office de St. Augustin*, «Mediaeval Studies», 13 (1951), 233-234.
Gobry I., *Dieu est volonté. Recherche sur l'influence exercée sur l'ecole réflexive française en ce qui concerne la théorie de la liberté divine*, «Diotima», 4 (1976), 23-31.
Gordon C. H., *His name is «One»*, «Journal of Near Eastern Studies», 29 (1970), 198-199.
Gourinat M., *Naturalisme et idéalisation dans l'esthétique grecque*, «Études Classiques», 2 (1967), 127-146.
Graeser A., *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Leiden 1972.
Grant R. M., *The prefix auto- in early Christian Theology*, in Q. Breen, *The impact of the Church upon its Culture*, Chicago 1968, 5-16.
Guerard C., *La théologie négative dans l'apophatisme grec*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 68 (1984), 183-200.
Gulkowski G., *Quid Plotinus de aeternitate (αἰών) sempernitateque (αἰδιότης) atque de tempore (χρόνος) docuerit*, «Meander», 28 (1973), 348-361.
Gurtler S. J., *Human consciousness abd its intersubjective dimension of Plot.*, Diss. Fordham Univ., New York 1978.
Gurtler S. J., *Sympathy in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», 24 (1984), 395-406.
Guzzo A., *Plotino, in Bruno e Spinoza*, «Platone e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente», Roma 1974, 555-596.
Hadot P., *Platon et Plotin dans trois sermons de st. Ambroise*, «Revue des Etudes Latines», 34 (1956), 202 sgg.
Hadot P., *Etre, vue et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in Les sources de Plotin, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genève, 1960, 105-157.
Hadot P., *Plot. ou la simplicité du regard*, Paris 1963.
Hadot P., *Porphyre et Victorinus*, «Études Augustiniennes» 1968.

Hadot P., *L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident*, «Eranos-Jahrbuch», 38 (1968), 91-132.
Hadot P., *Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 13 (1976), 81-108.
Hadot P., *Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité*, «Annales de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», V sect. 79, 1971-1972, 267-279.
Hadot P., *Patristique latine*, «Annales de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», V sect., 78 (1970-1971), 278-290.
Hadot P., *L'harmonie des philosophies de Plotin et de Aristote selon Porphyre*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 31-47.
Hadot P., *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatment against the gnostics*, in *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981,124-137.
Hadot P., *Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V 8, 10-13)*,, in *Mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay-aux-Roses 1981, 205-214.
Hadot P., *L'amour magicien. Aux origines de la notion de magia naturalis, Platon, Plotin, Marsile Ficin*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 107 (1982), 283-292.
Hadot P., *Structure et thèmes du Traité 38 (VI 7) chez Plotin*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», cit., II, 36, 1 (1987), 624-676.
Hadot P., *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in *Proclus et son influence*, Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, 3-27.
Hadot P., *Neoplatonist Spirituality. Plotinus and Porphyry*, «World Spirituality, XV», London 1986.
Hager F. P., *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, «Museum Helveticum», 19 (1962), 73-103.
Hager F. P., *Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 46 (1964), 174-187.
Hager F. P., *Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin*, «Annuaire de la Société Suisse de Philosophie», 33 (1973), 85-111.
Hager F. P., *Zum Problem der Originalität Plotins. Drei Probleme der «neuplatonischen» Interpretation Platons*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 58 (1976), 10-22.
Hager F. P., *La société comme intermédiaire entre l'homme individuel e l'absolu chez Platon et Plotin*, «Diotima», 12 (1984), 131-138.
Hager F. P., *Monismus und das Problem des Dualismus bei Plotin*,«Perspektiven der Philosophie», 13 (1987), 59-110.

Hamilton A., *Athanasius and the simil of the mirror*, «Vigiliae Christianae», 34 (1980), 14-18.

Hancock C. L., *Energia in the Enneads of Plotinus. A reaction to Plato and Aristoteles*, Diss. Loyola Univ. of Chicago 1985.

Hannemann-Haller I., *Plotins Schrift III 1 Über das Schicksal. Quellen und Entwicklung seiner Schicksalslehre*, Basel 1977.

Harder R., *Quelle oder Tradition*, in *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genève, 1960, 325-339.

Harder R., *Zur Biographie Plotins*, «Kleine Schriften», München 1960, 277-282.

Hardré J., *Camus' thoughts on Christian metaphysics and neoplatonism*, «Studies in Philology», 44 (1967), 97-108.

Harrington K. W., *Plotinus' allegorical approach to Platonic myth in Enn. III 5 and its antecedents*, «Diotima» 3 (1975), 115-125.

Heinemann F., *Plotin. Forschungen über die philosophische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Aalan 1973.

Heiser J. H., *The Identity of intellect and intelligibile in the Philosophy of Plotinus*, Diss., Saint-Louis Univ. Missouri 1973.

Helleman-Elgersma W., *Soul-Sisters. A commentary on Enn. IV 3. 1-8 of Plotinus*, Amsterdam 1980.

Henry P., *Les manuscrits grecs de travail de Marsile Ficin, le traducter des Ennéades de Plotin*, «Association Budé. Actes du Congrès de Tours et de Poitiers», Paris 1954, 323-328.

Henry P., *La dernière parole de Plotin*, «Studi classici e orientali», 2 (1953), 113-30.

Henry P., *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genève, 1960, 427-449.

Henry P., *The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity*, «Journal of Theological Studies», 1 (1950), 42-55.

Henry P., *The oral teaching of Plotinus*, «Dionysius», 6 (1982), 4-12.

Henry P., *Apories orales de Plotin sur les categories d'Aristote*, in *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, II, hrsg. von J. Wiesner, Berlin 1987, 120-156.

Hermann C., *Der dialektische Zusammenhang der plotinischen Grundbegriffe*, Diss. Berlin 1979.

Hetzler F. K., *Matter and spirit. The ultimate artistic realities*, «Diotima», 10 (1982), 26-34.

Himmerich W., *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstwirklichung des Menschen*, Würzburg 1959.

Himmerich W., *Platonische Tradition in didaktischen Reflexion. Plotin,*

Comenius, Scheler, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 487-507.

Hoffmann K., *Die Wege des Denkens zum "Εν bei Plotin*, Diss. Mainz 1971.

Hoppe O., *Die "gene" in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition und Bedeutung der "prota gene" bei Plotin*, Diss. Göttingen 1966.

Hunt D. P., *Contemplation and hypostatic procession in Plotinus*, «Apeiron», 15 (1981), 71-79.

Igal J., *Sobre Plotini opera III de P. Henry y H. R. Schwyzer*, «Emerita» 43 (1975), 169-196.

Igal J., *Notas al texto de Plotino y Moerbeke*, «Helmantica», 26 (1975), 299-309.

Igal J., *Observaciones al texto de Plotino*, «Emerita», 41 (1973), 75-98.

Igal J., *Aristòteles y la evolución de la antropologia de Plotino*, «Pensamiento», 35 (1977), 315-346.

Igal J., *Observaciones a las Eneadas I-II de Plotino: texto y fuentes*, «Helmantica», 28 (1977), 241-252.

Igal J., *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino*, «Cuadernos de Filologia Clàsica», 4 (1972), 441-462.

Igal J., *Dos notas al tratado sobre los numeros de Plotino*, «Estudios Clàsicos», 14 (1970), 453-472.

Igal J., *La genesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino* (V 1. 7, 4-35), «Emerita», 39 (1971), 129-157.

Igal J., *Commentaria in Plotini «de Bono sive de Uno» librum (Enn. VI 9)*, «Helmantica», 22 (1971), 273-304.

Igal J., *La cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao-Madrid 1972.

Igal J., *Adnotatiunculae in Plotinum*, «Mnemosyne», 22 (1969), 357-377.

Igal J., *The Gnostics and «The ancient philosophy», in Porphyrius and Plotinus*, in *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 138-149.

Igal J., *El enigma de oráculo de Apolo sopre Plotino*, «Emerita», 52 (1984), 83-115.

Isnardi Parente M., *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1984.

Jackson B. D., *Plotinus and the Parmenides*, «Journal of the History of the Ideas», 5 (1967), 315-327.

Jansen H., *Das mystische Erlebnis bei Plotin*, «Symposiu at Abo, 7-9 sett. 1968», Abo 1970.

Jaspers K., *Die grossen Philosophen*, München 1957.

Jerphagnon L., *Plotin et la «figure de ce monde»*, «Revue de Métaphysique

et de Morale», 76 (1971), 195-205.

Jerphagnon L., *Exigences noétiques et objectivité dans la pensée de Plotin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 79 (1974), 411-416.

Jerphagnon L., *Platonopolis ou Plotin entre le siècle et le êve*, in *Mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay-aux-Roses, 1981, 215-229.

Jerphagnon L., *Doux Plotin? Essai sur les métaphores militaires dans les Ennéades*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 107 (1982), 397-440.

Jerphagnon L., *Plot., épiphanie de νοῦς. Note sur la Vita Plotini comme typologie*, «Diotima», 11 (1985), 111-118.

Jevons F. R., *Dequantitation in Plotinus' cosmology*, I, «Phronesis», 9 (1964), 64-71.

Jevons F. R., *Lumping in Plotinus' Thought*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 47 (1965), 132-140.

Johnson J. F., *The significance of the fallen-soul doctrine*, Diss. Saint Louis Univ. 1982.

Jolivet R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chretienne: Plotin et st. Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, Paris 1955.

Jonas H., *The soul in Gnosticism and Plotinus*, *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969*, Paris 1971, 45-66.

Joukovsky F., *Plotin dans des éditions et les commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance*, «Bibliothéque d'Humanisme et de Renaissance», 42 (1980), 387-400.

Joukovsky F., *Thèmes plotiniens dans le De Sapiente de Charles de Bovelles*, «Bibliothéque d'Humanisme et de Renaissance», 43 (1981), 141-153.

Jufresa M., *Basilides, a Path to Plotinus*, «Vigiliae Christianae», 35 (1981), 1-15.

Katz J., *Plotinus Search for the Good*, New York 1950.

Katz J., *The philosophy of Plotinus*, New York 1950.

Katz J., *Plotinus and the gnostics*, «Journal of the History of Ideas», 15 (1954), 289-298.

Keyser E. de, *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain 1955.

Kélessidou-Galanou A., *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, «Revue des Etudes Grecques», 81 (1971), 384-396.

Kélessidou-Galanou A., *Plotin et la dialectique platonique de l'Absolu*, «Philosophia», 3 (1973), 307-338.

Kélessidou-Galanou A., *Preuves de l'existence et nature du Premier chez Plotin*, «Philosophia», 5-6 (1975-76), 353-369.

Kélessidou-Galanou A., *La voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne*, «Platon», 24 (1972), 88-101.
Kélessidou-Galanou A., *Le platonisme sub specie aeternitatis. Reflexions critiques sur la théorie platonicienne et plotinienne de l'absolu*, «Platon», 23 (1971), 167-185.
Kelly J. E., *The notion of love in Plotinus and its relation to knowledge*, Diss. Cathol. Univ. of America, Washington 1970.
Knight W. F. J., *Virgilio, Plotino, Boezio*, «Orpheus», 9 (1962), 3-19.
Kordig C., *The mathematics of mysticismus. Plotinus.* in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. R. B. Harris, Norfolk 1982, 114-121.
Kostaras G., *Die Natur als Schau in der Sicht Plotins*, «Philosophia», 13-14 (1983-84), 318-323.
Kostaras G., *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Hamburg 1969.
Krämer H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1965.
Krämer H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, trad. e introduz. di G. Reale, Milano 1982.
Kremer K., *Das Warum der Schöpfung, Quia bonus est vel/et quia voluit?*, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 241-264.
Kuebel P., *Zum Aufbau von Origenes' De principiis*, «Vigiliae Christianae», 25 (1971), 31-39.
Labelle J. M., *Saint Cyrille d'Alexandrie témoin de la langue et de la pensée philos. au V siècle*, «Revue des Sciences Religieuses», 52 (1964), 135-158.
Lacombe O., *Plotino y el pensamiento hindù*, «Notas y Estudios de Filosofia», 4 (1953), 49-56.
Lampropoulou S., *Hypatia, philosophe alexandrine*, «Platon», 29 (1977), 65-78.
Langen G., *De houding van Plotinus ten aanzien van de beeldende kunst*, «Hermeneus», 40 (1969), 340-342.
Lassègue M., *Le temps, image de l'éternité chez Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 172 (1982), 405-418.
Lassègue M., *Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin*, «Revue de l'Enseignement Philosophique», 33 (1983), 4-12.
Lee J. S., *The omnipresence of being. A study in plotinian metaphysics*, Diss. Univ. Connecticut 1978.
Lee J. S., *The doctrine of reception according to the capacity of the*

recipient in Ennead VI 4-5, «Dionysius», 3 (1979), 79-97.
Lee J. S., *Omnipresence, partecipation and eidetic causation in Plotinus*, in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. R. B. Harris, Norfolk 1982, 90-103.
Leroux G., *Logique et dialectique chez Plotin I 3 (20)*, «Phoenix», 28 (1974), 180-192.
Letocha D., *Le statut de l'individualité chez Plotin ou le miroir de Dionysos*, «Dionysius», 2 (1978), 160-167.
Levi A., *Il concetto dell'errore nella filosofia di Plotino*, Torino 1951.
Levi A., *Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età romana*, «Rivista critica di storia della filosofia», 7 (1952), 173-200.
Levi G. A., *L'Uno e il Bene in Plotino*, «Humanitas», 8 (1953), 257-265.
Levi G. A., *Il Bello in Plotino*, «Humanitas», 8 (1953), 49-56.
Lilla S., *Un dubbio di s. Agostino su Porfirio*, «Nuovi Annali Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 5 (1987), 319-329.
Llyod A. C., *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*, I «Phronesis», 1 (1955), 58-72.
Lombardi F., *Plotino. Una nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 447-466.
Longo O., *Conectanea (su Enn. I 2. 5)*, «Maia», 9 (1957), 282-290.
Lopez Eire A., *Plotino frente a sus fuentes*, «Boletin del Instituto de Estudios helénicos», 7 (1973), 65-77.
L'Orange H. P., *The Portrait of Plotinus*, «Les Cahiers Archéologique», 5, (1951), 15-30.
L'Orange H. P., *Plotinus-Paul*, «Byzantion», 1955-57, 473-485.
L'Orange H. P., *I ritratti di Plotino e il tipo di s. Paolo nell'arte tardo antica*, «Atti VII Congresso di Archeologia» (Roma-Napoli), II, 475-482.
Loriot X., *Les premières années de la grande crise du III siècle: de l'avènement de Maximin le Thrace (235) à la mort de Gordien III (244)*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II 2, cit., 755-777.
Losey A. F., *Evoluzione della nozione di notte nel mito e nella filosofia greca* (in polacco), «Meander», 24 (1969), 103-115.
Lounibos J., *Plotinus pagan, mystic, philosopher*, in *Pagan and Christian anxiety. A response to E. R. Dodds*, Lanham 1984, 131-136.
Ludin Jansen H., *Die Mystik Plotins*, «Numen», 11 (1963), 165-188.
Madec G., *Une lecture de Confessions VII, IX, 13*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 16 (1970), 79-137.
Magris A., *Invito al pensiero di Plotino*, Milano 1986.
Mamo P. S., *Forms of individuals in the Enneads*, «Phronesis», 14 (1969),

77-96.
Mamo P. S., *The notion of the self in the writings of Plotinus*, Diss. Univ. Toronto 1967.
Mamo P. S., *Is Plotinian Mysticism Monistic?* in R. B. Harrisi, *The Significance of Neoplatonis*, Norfolk (U.S.A.), 1976, 199-215.
Manchester P., *Time and the soul in Plotinus III 7 (45) 11*, «Dionysius», 2 (1978), 101-136.
Manno A. G., *L'ineffabile di Plotino*, «Rivista Rosminiana», 78 (1984), 147-159.
Manno A. G., *Il problema di Dio nei grandi pensatori: Plotino, Proclo, Ps. Dionigi l'Areopagita*, Cassino 1986.
Martano G., *Il concetto di materia nelle 'Αφορμαί porfiriane*, «Rivista critica di Storia della filosofia», 5 (1950), 277-280.
Martin G., *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln 1956.
Martin G., *On logical structure and plotinic cosmos*, in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. R. B. Harris, Norfolk 1982, 11-23.
Massagli M., *L'Uno al di sopra del Bello e della bellezza nelle Enneadi di Plotino*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 73 (1981), 111-131.
Massagli M., *Amelio neoplatonico e la metafisica del Nous*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 74 (1982), 225-243.
Matsumoto M., *Sophia and philosophia*, «Diotima», 11 (1983), 119-129.
Matter P. P., *Zum Einfluss des platonischen Timaios auf das Denken Plotins*, Wintherthur 1964.
Mc Cool G. A., *The Ambrosian origin of st. Augustine's Theology of the image of God in man*, «Theological Studies», 20 (1959), 62-81.
Mc Cumber J., *Anamnesis as memory of intelligibles in Plotinus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 60 (1978), 160-167.
Meredith A., *Emanation in Plotinus and Athanasius*, «Studia Patristica», 16 (1985), 319-323.
Merki H., *'Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angelichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.
Merlan Ph., *Plotinus and the Jews*, «Journal of the History of Philosophy», 2 (1964), 15-21.
Merlan Ph., *From platonism to neoplatonism*, The Hague 1953; traduzione italiana di E. Peroli, col titolo di: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Introduzione di G. Reale, Milano 1990.
Merlan Ph., *Plotinus and Magic*, «Isis», 44 (1953), 341-348.
Merlan Ph., *Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldean Oracles*, «Journal of the History of Philosophy», 1 (1963), 163-176; 2 (1964), 15-21.
Merlan Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague

1963.
Merlan Ph., *Zur Zahlenlehre im Neuplatonismus und in Sefer Yezira*, «Journal of the History of Philosophy», 3 (1965), 167-181.
Merlan Ph., *Monismus und Dualismus bei einiger Platonikern*, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 143-154.
Merlan Ph., *Aristotle Metaph. A 6. 987 b 20-25 and Plotinus Enn. V 4. 2, 8-9*, «Phronesis», 9 (1964), 45-47.
Merlan Ph., *Τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαικῶς (Aristot. Metaph. N 2. 1089 a 1)*, «Philologus» 111 (1967), 119-121.
Michaelides C. P., *Plotinus and Jaspers. Their conception and contemplation of the Supreme One*, «Diotima», 4 (1976), 37-46.
Michel Ph., *A propos du bonheur*, «Revue des Etudes Latines», 56 (1978), 349-368.
Michelis P. A., *Neoplatonic philosophy and byzantine art*, «Journal of Aesthetic, Art and Criticism», 9 (1952-53), 21-45.
Miethe T. L., *St. Augustine and sense knowledge*, «Augustinian Studies», 8 (1977), 11-20.
Miller C. L., *Union with the One*, *Enn.* VI 9. 8-11, «The New Scholasticism», 51 (1977), 182-193.
Moloney C. L., *Platon and Plotinus in Milton's cosmology*, «The Philosophical Quarterly», 40 (1961), 34-43.
Montoneri L., *Plotino, Enn. I 8 e la trasformazione della dottrina platonica del male*, «Atti del Convegno dell'Università di Catania 1982», Roma 1985.
Morano D. V., *Augustine's linguistic success in De quantitate animae*, «Augustinian Studies», 5 (1979), 101-111.
Moreau J., *Plotin et l'interiorité spiritualle*, «Les Etudes Philosophiques», 11 (1956), 473-478.
Moreau J., *L'Un et les êtres selon Plotin*, «Giornale di Metafisica», 11 (1956), 204-224.
Moreau J., *L'idée d'univers dans la pensée antique*, «Giornale di Metafisica», 8 (1953), 324-342.
Moreau J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris 1970.
Moreau J., *Plotin et la tradition hellénique*, «Revue Internationale de Philosophie», 26 (1970), 171-180.
Moreau J., *Le temps et la création selon st. Augustin*, «Giornale di Metafisica», 20 (1965), 276-290.
Moreau J., *Origine et expression du beau suivant Plotin*, in *Mélanges offerts à J. Trouillard*, Cahiers de Fontenay-aux-Roses 1981, 249-263.
Moreschini C., *Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 4 (1974), 1347-1392.
Mortley R., *Negative theology and abstraction in Plotinus*, «American

Journal of Philology», 96 (1975), 363-377.
Mortley R., *Love in Plato and Plotinus*, «Antichton», 14 (1980), 45-52.
Mossé-Bastide R. M., *Bergson et Plotin*, Paris 1959.
Mourant J. A., *Remarks on the De immortalitate animae* (di s. Agostino), «Augustinian Studies», 2 (1971), 213-217.
Moutsopoulos E., *Dynamic structuralism in the Plotinian theory of the imaginary*, «Diotima», 4 (1976), 11-22.
Moutsopoulos E., *Sur la participation musicale chez Plotin*, «Philosophia», 1 (1971), 379-389.
Moutsopoulos E., *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Atene 1980.
Moutsopoulos E., *Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos*, «Diotima», 8 (1980), 81-90.
Moutsopoulos E., *Kairos et activité kairique chez Plotin*, «Estudios Clàsicos», 26 (1984), 443-447.
Mühlenberg E., *Das Verständnis des Böse in neuplatonischer und frühchristiche Sicht*, «Kerigma und Dogma», 15 (1969), 226-238.
Murray J., *The ascent of Plotinus to God*, «Gregorianum», 32 (1951), 223-246.
Narbonne J. M., *Plotin et le problème de la génération de la matière: a propos d'un article récent*, «Dionysius», 11 (1987), 3-31.
Nash R. H., *Some philosophic sources of Augustine's illumination theory*, «Augustinian Studies», 2 (1971), 213-217.
Nédoncelle M., *Altérité, alteration et aliénation dans la philosophie de Plotin*, «Mélanges Merlier», Atene 1952.
Nédoncelle M., *Explorations personalistes*, Paris 1970.
Niarchos C. G., *The beautiful and the sublime*, «Diotima», 10 (1982), 351-353.
Niarchos C. G., *Aristotelian and Plotinian influences on St. Augustine*, «Philosophia», 15-16 (1985-1986), 332-351.
Nowak A., *Die numeri judiciales des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung*, «Archiv für Musikwissenschaft», 32 (1975), 196-207.
Nygren A., *Eros et agape,. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. franc. dallo svedese, tre voll., Paris 1944-52.
Oberhammer G., *Die metaphysische Frage bei Plotin*, «Natalicium Jax», Innsbruck, 1 (1955), 41-49.
Oberhammer G., *Die Erkentnissmetaphysik im Gesamtzusammenhang plotinischen Denken*, Diss. Innsbruck 1954.
O'Brien D., *Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, «Revue de Philosophie», 167 (1977), 401-422.
O'Brien D., *Plotinus on evil. A study on matter and the soul in Plotinus' conception of human evil*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque*

de Royaumont (9-13 giugno 1969), Paris 1971, 113-146.
O'Brien D., *Plotinus on evil*, «Downside Review», 87 (1969), 68-112.
O'Brien D., *On the nature of certainty in Christian belief*, «Downside Review», 86 (1968), 155-161.
O'Brien D., *Plotinus and the gnostics on the generation of matter*, in *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 108-123.
O'Brien D., *Temps et eternité dans la philosophie grecque*, Paris 1985, 59-65.
O'Brien D., *Neoplatonic Studies in England*, «Revue de Philosophie Ancienne», 88 (1986), 299-303.
O'Connel R. J., *The Enneads and St. Augustine' image of happiness*, «Vigiliae Christianae», 17 (1963), 129-164.
O'Connel R. J., *The Riddle of Augustine' Confessions: a plotinian Key*, «International Philosophical Quarterly», 4 (1964), 327-372.
O'Connel R. J., *The plotinian fall of the soul in St. Augustine*, «Traditio», 10 (1963), 1-35.
O'Connel R. J., *Ennead VI 4 and 5 in the works of St. Augustine*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 9 (1963), 1-39.
O'Connel R. J., *Augustine and Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», 12 (1972), 604-606.
O'Daly G. I. P., *Plotinus' Philosophy of the self*, Dublino 1973.
O'Daly G. I. P., *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*, «Studia Patristica», 14 (1983), 461-469.
O'Daly G. I. P., *The presence of the One in Plotinus*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente, (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 159-169.
Oehler K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles*, München 1962.
O'Meara J. J., *Plotinus and Augustine. Exegesis of contra Academicos II 5*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 321-337.
O'Meara J. J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Etude historique et interprétative*, «Philosophia Antiqua», 27 (1975).
O'Meara J. J., *Being in Numenius and Plotinus. Some points of comparison*, «Phronesis», 21 (1976), 120-129.
O'Meara J. J., *A propos d'une témoignage sur l'expérience mystique de Plotin*, «Mnemosyne», 27 (1974), 238-244.
O'Meara J. J., *The problem of omnipresence in Plotinus Enn. VI 4. 5. A reply* (a J. S. Lee), «Dionysius», 4 (1980), 61-73.
O'Meara J. J., *Gnosticism and the making of the world in Plotinus*, «Numen», Suppl. 41 (1990), 365-378.
Oost S. I., *The death of the emperor Gordian III*, «Classical Philology», 53 (1958), 106-107.

Orbe A., *Variaciónes gnósticas sobre la alas del alma*, «Gregorianum», 35 (1954), 18-55.

Orbe A., *Estudios valentinianos*, Roma 1955-1966.

Orbe A., *Cristologia gnostica*, Madrid 1976.

Orlandi T., *Plotino e l'ambiente dei trattati di Nag Hammadi*, «Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 24 (1979), 15-25.

Orsi C., *La dottrina plotiniana del numero e le sue premesse storiche*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», 2 (1952), 137-174.

Orth E., *De Longino platonico,* «Helmantica», 6 (1955), 363-371.

Orth E., *De Porphyrio*, «Helmantica», 5 (1954), 49-60.

Osborn E., *Clement, Plotin et l'Un*, «Mélanges Mondésert», Paris 1987, 169-190.

Palgen R., *Dante und Plotin*, «Anzeiger der philosophische-historische Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften», 86 (1949), 527-534.

Palgen R., *Gli elementi plotiniani nel Paradiso*,, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 509-526.

Palgen R., *Der Schöpfungsbericht der Beatrice*, «Kairos», 15 (1973), 50-60.

Parma C., *Pronoia und Providentia. Der Voresehungsbegriff Plotins und Augustins*, Frankfurt 1968.

Parma C., *Plotinische Motive in Augustinsbegriff der Civitas Dei*, «Vigiliae Christianae», 22 (1968), 45-48.

Pazzi A., *Alcuni aspetti della dottrina dell'Anima in Plotino*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 71 (1979), 290-305.

Peghaire T., *L'axiome «Bonum est diffusivum sui» dans le Néoplatonisme et le Thomisme*, «Revue de l'Université de Ottawa», 2 (1952), 5-30.

Pelegrinis T. M., *Damascius, symmetry ad a means toward man's perfection*, «Diotima», 7 (1979), 147-151.

Pentzopoulou-Valalas T., *Plotin et Kierkegard. Tentative d'un rapprochement*, «Philosophia», 10-11 (1980-81), 363-386.

Pépin J., *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et St. Augustine*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55 (1950), 128-148.

Pépin J., *Plotin et les mythes*, «Revue philosophique de Louvain», 53 (1958), 190-209.

Pépin J., *St. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, «Augustinus Magister», Paris 1954, I, 293-306.

Pépin J., *Une hésitation de St. Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligibile et sa source plotinienne*, «Actes XI congrès

International de Philosophie» 1953, 137-145.

Pépin J., *Une curieuse déclaration idéaliste du De Genesi ad litteram de St. Augustin et ses origines plotiniennes*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 1954, 373-400.

Pépin J., *Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'Intelligibile dans le néoplatonisme*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 146 (1956), 39-64.

Pépin J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.

Pépin J., *Le temps et le mythe*, «Les Etudes philosophiques» 1962, 55-68.

Pépin J., *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et St. Augustin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 56 (1951), 316-326.

Pépin J., *Recherches sur le sens et les origines de l'expression Caelum caeli dans les Confessions de St. Augustin*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 23 (1953), 185-274.

Pépin J., *Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin sur les nombre VI 6 (34)*, «Phronesis», 24 (1979), 197-208.

Pépin J., *Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV 3 (27) 12, 1-2*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 304-320.

Pépin J., *Héraclès et son réflet dans le néoplatonisme*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969,* Paris 1971, 167-192.

Petruzzellis N., *Plotino e la problematica assiologica*, «Rassegna di Scienze filosofiche», 28 (1975), 101-104.

Phillips J. F., *The prose style of Plotinus Rhetoric and philosophy in the Enneads*, Diss. Univ. of Wisconsin, Madison 1980.

Phillips J. F., *A soteriological formula in Plotinus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 22 (1981), 269-281.

Phillips J. F., *Enn. V 1. 2. Plotinus' Hymn to the World Soul and its relation to mystical knowledge*, «Symbolae Osloenses», 58 (1983), 133-146.

Phillips J. F., *Stoic common notions in Plotinus*, «Dionysius», 11 (1987), 33-52.

Pinero Sàens A., *La imagen del filòsofo y sus relaciones con la literatura*, «Cuadernos de filologia clàsica», 9 (1975), 133-150.

Pinès S., *Les textes arabes dits plotiniens et le courant «porpyrien» dans le néoplatonisme grec*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969,* Paris 1971, 303-317.

Pinès S., *Studies in Arabic versions of Greek texts and in mediaeval science*, Leiden 1987.

Pistorius P. V., *Plotinus and Neoplatonism, an Introductory Study*, Cambridge 1952.

Plass P., *Plotinus's ethical theory*, «Illinois Classical Studies», 7 (1982), 241-259.

Poque S., *L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de st. Augustin et ses sources*, «Recherches augustiniennes», 10 (1975), 185-215.

Pouivet R., *Le beau et l'art. Remarques sur leur rapport chez Plotin et Kant*, «Revue de l'enseignement philosophique», 36 (1986), 15-26.

Prini P., *L'etica della contemplazione creatrice e il suo fondamento nella teologia di Plotino*, «Quaderni dell'Almo Collegio Borromeo», Pavia 1946, 1-36.

Prini P., *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma 1968; terza edizione riveduta e ampliata, Milano 1992.

Puech H. Ch., *Plotin et les gnostics*, in *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genève, 1960, 161-190.

Puelma M., *Zu Plotin, Enn. VI 9. Ein Nachtrag*, «Museum Helveticum», 36 (1979), 90-100; 39 (1980), 133-134.

Pugliese-Carratelli G., *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 61-70.

Quacquarelli A., *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Agostino*, Milano 1952.

Quispel G., *From mythos to logos*, «Eranos-Jahrbuch», 39 (1970), 323-340.

Ramos Jurado E. A., *El filòsofo ante la polìtica segùn Plotino*, «Helmantica», 36 (1985), 95-106.

Rau C., *Theories of time in ancient Philosophy*, «Philosophical Review», 62 (1953), 513-525.

Randall J. H., *The intelligible universe of Plotinus*, «Journal of the History of Ideas», 30 (1969), 3-16.

Reale G., *I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione*, in *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to J. Owens*, Toronto 1983, 153-175.

Reale G., *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano 1989[6], pp. 461-616.

Regenbogen O., *Die Plotinbiographie des Porphyrios*, «Heidelberg Akadademie des Wissenschaft, XII Jahresbuch», 1955-56.

Reinicke H., *Das Verhängnis der Über im Weltbild griechischer Denker*, Berlin 1969.

Remus H. E., *Plotinus and Gnostic Thaumaturgy*, «Laval Théologique et Philosophique», 39 (1983), 15-20.

Riani M., *Los sentidos del «ser en» en Plotino*, «Cuadernos de Filosofía», 17 (1977), 101-110.

Rich A. N. M., *Reincarnation in Plotinus*, «Mnemosyne», 10 (1957),

232-238.
Rich A. N. M., *Plotinus and the theory of artistic imitation*, «Mnemosyne», 13 (1960), 233-239.
Rich A. N. M., *Body and soul in the philosophy of Plotinus*, «Journal of the History of Philosophy», 1 (1963), 1-15.
Rintelen F.-J., *Plotin. Das Eine und der Kosmos*, in *Gegenwart und Tradition, Strukturen des Denkens, Festschrift für B. Lakebrink*, 1968, 23-34.
Rist J. M., *Plotinus, on matter and evil*, «Phronesis», 6 (1961), 154-166.
Rist J. M., *The Indefinite Dyad and Intelligibile Matter in Plotinus*, «The Classical Quarterly», 12 (1962), 99-107.
Rist J. M., *Theos and the One in some texts of Plotinus*, «Mediaeval Studies», 24 (1962), 169-180.
Rist J. M., *Forms of individuals in Plotinus*, «The Classical Quarterly», 13 (1963), 223-231.
Rist J. M., *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 93 (1962), 389-401.
Rist J. M., *The Parmenides again*, «Phoenix», 16 (1962), 1-14.
Rist J. M., *Plotinus and the Daimonion of Socrates*, «Phoenix», 17 (1963), 13-24.
Rist J. M., *Mysticism and Trascendence in Later Neoplatonism*, «Hermes», 92 (1964), 213-225.
Rist J. M., *The Immanence and Trascendence of the Platonic Form*, «Philologus», 108 (1964), 217-232.
Rist J. M., *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto 1964.
Rist J. M., *Monism; Plotinus and some Predecessors*, «Harvard Studies in Classical Philology», 70 (1965), 324-344.
Rist J. M., *Integration and the undescended soul in Plotinus*, «American Journal of Philolology», 88 (1967), 410-422.
Rist J. M., *Plotinus The Road to Reality*, Cambridge 1967.
Rist J. M., *Plotinus and Augustin on evil*,, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 495-508.
Rist J. M., *The One of Plotinus and the God of Aristotle*, «Review of Metaphysics», 27 (1972), 73-87.
Rist J. M., *Probairesis, Proclus, Plotinus et alii*, Génève 1975.
Rist J. M., *In search of the divine Denis*, «Essays in honour of T. J. Meek», Toronto 1964, 118-139.
Rist J. M., *On tracking Alexander of Aphrodisias*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48 (1966), 82-90.
Rist J. M., *The probleme of «otherness» in the Enneads*, in *Le*

Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969, Paris 1971, 77-88.
Rist J. M., *Hypatia*, «Phoenix», 19 (1965), 214-225.
Rist J. M., *Ideas of Individuals in Plotinus.A Reply to Dr. Blumenthal*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 298-303.
Rist J. M., *Metaphysics and Psychology in Plotinus' treatement of the Soul*, in *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to J. Owens*, Toronto 1983, 135-151.
Roches D., *Les Cathares et les platoniciens de l'école de Chartres*, «Cahiers Etudes Cathares», 2 (1950-51), 249-261.
Rodier D. F. T., *The problem of the physical world in the philosophy of Plotinus*, Diss. Vanderbilt Univ. 1966.
Roessler D., *Untersuchungen zur römischen Porträtkunst im 3. Viertel des 3 Jahr. und die Philosophie Plotins*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität», Berlin XXV, 1976, 499-507.
Rohmer J., *L'intentionalité des sensations, de Plotin à Ockam*, «Revue de Sciences Religieuses», 25 (1951), 5-39.
Roloff D., *Plotin. Die Grosschrift III 8; V 8; V 5; II 9*, Berlin 1971.
Romano F., *La passione amorosa in Plotino*, «Discorsi», 4 (1984), 7-21.
Romano F., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli 1983.
Rordorf W., *St. Augustin et la tradition antifataliste. A propos de Civitate Dei, V 1-11*, «Vigiliae Christianae», 28 (1974), 190-202.
Rosenthal F., *Plotinus in Islam; the power of anonymity*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 437-446.
Rosenthal F., *As-Sayh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source*, «Orientalia», 21 (1952), 461-492; 22 (1953), 370-400.
Rudberg G., *Platonica selecta*, Stoccolma 1956.
Rutten Ch., *La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 146 (1956), 100-106.
Rutten Ch., *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris 1961.
Rutten Ch., *La méthode philos. chez Bergson et chez Plotin*, «Revue de Philolologie de Littérature et d'Histoire Anciennes», 55 (1960), 430-452.
Rutten Ch., *Chronique bibliographique. Plotin et le Néoplatonisme, I Plotin*, «Association des Classiques de l'Université di Liège», Buletin Semestral, 9 (1961), 83-97.
Saget A. Ch., *Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris 1982.
Saget A. Ch., *The limit of the self in Plotinus*, «Antichton», 19 (1985), 96-101.

Salmona B., *La libertà in Plotino*, Milano 1967.
Sambursky S., *Das Gespenst des Vergänglichen*, «Eranos-Jahrbuch», 1978, 205-237.
Samek Ludovici E., *La presenza di Plotino nell'«In Johannis Evangelium» di S. Agostino*, «Contributi dell'Istitituto di Filosia dell'Università Cattolica», Milano 1969, 1-34.
Samek Ludovici E., *Filosofia della natura a caso. Attualità di una polemica plotiniana*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 74 (1982), 27-46.
Santa Cruz de Prunes M. I., *La génèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris 1979.
Santa Cruz de Prunes M. I., *Le problème du monde sensibile dans la philosophie de Plotin*, «Annales de l'École practique des Hautes Etudes, V sect.» 82, 2 (1973-74), 100-101.
Santa Cruz de Prunes M. I., *Plotino y la inefabilitad de lo Uno*, «Cuadernos de Filosofia», 17 (1977), 95-100.
Santander T., *Un manuscrito desconocido de Plotino en Salamanca*, «Emerita», 37 (1969), 93-98.
Scazzoso P., *Il problema della magia nelle Enneadi di Plotino*, «Paideia», 5 (1950), 209-219.
Scazzoso P., *Rivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai tempi della contemplazione e dell'estasi*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 56 (1964), 37-66.
Schaerer P., *Le héros, le sage et l'événement*, Paris 1964.
Schall J. V., *Plotinus and political philosophy*, «Gregorianum», 66 (1985), 687-707.
Schiavone M., *Plotino nell'interpretazione dello Hegel*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 44 (1952), 97-108.
Schiller J. P., *Plotinus and Greek rationalism*, «Apeiron», 12, 1 (1978), 37-50.
Schlette H. R., *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, München 1966.
Schmid W., *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rheinisches Museum», 44 (1951), 97-156.
Schoell F., *Études sur l'humanisme continental en Angleterre à la fin de la Renaissance*, Paris 1956.
Schoendorf H., *Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönem*, Bonn 1974.
Scholem G., *Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala*, «Eranos-Jahrbuch», 33 (1964), 9-50.
Schrimpf G., *Des Menschen Seligkeit*, in *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, 431-454.

Schroeder F. M., *The Platonic Parmenides and imitation in Plotinus*, «Dionysius», 2 (1978), 51-73.
Schroeder F. M., *Light and the active intellect in Alexander and Plotinus*, «Hermes», 112 (1984), 239-248.
Schroeder F. M., *Representation and reflexion in Plotinus*, «Dionysius», 4 (1980), 37-59.
Schroeder F. M., *Synousia, synaisthesis and synesis. Presence and dependence in the Plotinian Philosophy of consciousness*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II 36, 1 (1987), 677-699.
Schroeder F. M., *Sayng and having in Plotinus*, «Dionysius», 9 (1985), 75-84.
Schroeder F. M., *Conversion and consciousness in Plotinus Enn. V 1 (10) 7*, «Hermes», 114 (1986), 186-195.
Schubert V., *Plotin. Einführund on sei Philosophieren*, München 1973.
Schuhl P. M., *Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin*, «Studi internazionali di filosofia», 5 (1973), 71-84.
Schuhl P. M., *Baudelaire, Bergson et Plotin et la scène du balcon*, «Mélanges de Boyancé», Roma 1974, 691-693.
Schuhl P. M., *La descente de l'âme selon Plotin*, «Diotima», 4 (1976), 65-68.
Schuhl P. M., *Plotin et la biologie*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969*, Paris 1971, 111.
Schwyzer H. R., *Bewusst und unbewusst in Plotin*, in *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V, Vandoeuvres-Genève, 1960, 341-390.
Schwyzer H. R., *Die älteste Plotins-Handschrift*, «Rheinisches Museum», 93 (1950), 154-158.
Schwyzer H. R., *Plotinos*, in *Realencyclopädie der Classischen Altertums Wissenschaft*, herausgegeben von Pauly-Wissowa - Kroll, 21 (1951), coll. 471-592.
Schwyzer H. R., *Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie*, «Mélande de Strycker», Anversa 1973, 266-280.
Schwyzer H. R., *Plotinische und Unplotinisches in den 'Αφορμαί des Porpyrios*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 221-252.
Schwyzer H. R., *Sieben ἅπαξ εἰρημένα bei Plotin*, «Museum Helveticum», 20 (1963), 186-195.
Schwyzer H. R., *The Intellect in Plotinus and the archetypes of C. G. Jung*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 214-222.
Schwyzer H. R., *Plotins letztes Wort*, «Museum Helveticum», 33 (1976), 85-97.

Schwyzer H. R., *ἀκήμων- still bei Plotin und ἀκήμωτος winderspenstig bei Cicero?*, «Museum Helveticum», 37 (1980), 179-189.
Schwyzer H. R., *Plotin und Platos Philebos*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 181-193.
Schwyzer H. R., *Nachlese zur indirekten Überlieferung des Plotin-Textes*, «Museum Helveticum», 26 (1969), 252-270.
Schwyzer H. R., *ἀνάφαυσις, ἔκφαυσις, σύμφαυσις, ἐπιθάλλειν vier ἅπαξ εἰρημένα*, «Museum Helveticum», 41 (1984), 65-80.
Schwyzer H. R., *Πλείων in der Bedeutung «plenus»*, «Festschrift E. Risch», Berlin 1986, 546-557.
Schwyzer H. R., *Corrigenda ad Plotini textum*, «Museum Helveticum», 44 (1987), 191-210.
Sciacca M. F., *Sant'Agostino*, Brescia 1949.
Seidl H., *A proposito della via filosofica all'unità interiore, secondo Plotino Enn. VI 9*, «Proteus», 3 (1972), 3-9.
Seidl H., *Aristoteles' Lehre von der νόησις νοήσεως, und ihre Darstellung bei Plotin*, in *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, II, hrsg. von J. Wiesner, Berlin 1987, 157-176.
Sestov L., *Concupiscentia irresistibilis*, trad. ital., Milano 1946.
Sestov L., *Discours exaspérés. Les extases de Plotin*, «Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger», 146 (1956), 178-216.
Shanzer D., *Merely a Cynic gesture*, «Rivista di filolologia e di istruzione classica», 113 (1985), 61-66.
Simon E., *Ein spätgallienischer Kindersarkophag mit Eberjagd*, «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institut», 85 (1970), 194-223.
Simons J. M., *Spirit and time. Plotinus' doctrine of the two matters*, Diss. Georgetown Univ. Washington 1980.
Simons J. M., *Matter and time in Plotinus*, «Dionysius», 9 (1985), 53-74.
Sinnige T. G., *Metaphysical and personal religion in Plotin*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 147-154.
Smalley B., *The Bible and eternity, John Wyclif's dilemma*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», 27 (1964), 73-89.
Smith A., *Potentiality and the problem of plurality in the intelligible world*, in *Neoplatonism and early Christian thought; Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 99-107.
Smith A., *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague 1974.
Solignac A., *Nouveaux parallèles entre st. Ambroise et Plotin: le De Jacob et vita beata et le Περὶ εὐδαιμονίας (Enn. I 4)*, «Archives de Philosophie», 19 (1956), 148-156.
Solignac A., *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du De ordine de St. Augustin*, «Archives de Philosophie», 21 (1957), 446-465.

Solmen F., *Plotinus VI 9. 7*, «Classical Philology», 53 (1958), 245.
Solmen F., *Plotinus V 5. 3, 21 sgg. a passage on Zeus*, «Museum Helveticum», 43 (1986), 68-73.
Sorabji R., *Myths about non-propositional thought*, Studies Owen, Cambridge University, 1982, 295-314.
Spanneut M., *L'amour de l'hellénisme au Christianisme*, «Mélanges de Science Religieuse», 20 (1963), 5-19.
Stark R., *Emendationes plotinianae*, «Museum Helveticum», 18 (1961), 226-228.
Strange S. K., *Plotinus' treatise on the genera of being*, Diss. Univ. of Texas, Austin 1981.
Sweeney L., *Infinity in Plotinus*, «Gregorianum», 38 (1957), 515-535; 713-732.
Sweeney L., *Plotinus revisited*, «Gregorianum», 40 (1959), 327-331.
Sweeney L., *Basic principles in Plotinus' Philosophy*, «Gregorianum», 42 (1961), 506-516.
Sweeney L., *Another Interpretation of Enn. VI 7. 32*, «The Modern Schoolman», 1960-1961, 289-304.
Szlezàk Th. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel 1979.
Taormina D. P., *Filosofia e magia in Plotino*, in *Momenti e problemi di storia del neoplatonismo*, Catania 1984, 53-83.
Taormina L., *Note Ambrosiane*, «Convivium» 1959, 423-437.
Taràn L., *Plotinus. and the ὑπερουράνιος τόπος of the Phaedrus*, «Classica et Mediaevalia», 30 (1969), 258-262.
Taràn L., *Amelius-Amerius. Porphyrius Vita Plotini 7 and Eunapius, Vitae Soph.* 4, 2, «Americ Journal of Philology», 105 (1984), 476-479.
Taràn L., *Einhheit und unbegrenzte Zweiheit von Platon bis Plotin*, in J. Mau, *Isonomia, Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin 1964.
Tatarkiewicz M., *Classification of arts in antiquity*, «Journal of the History of Ideas», 24 (1963), 231-240.
Theiler W., *Plotin zwischen Platon und Stoa* , in *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique, V», Vandoeuvres-Genève, 1960, 63-103.
Theiler W., *Der Platonismus Plotins als Erfüllung der antike Philosophie*, in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 ottobre 1970)*, Roma 1974, 147-158.
Theiler W., *Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 290-297.
Theiler W., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966.
Thesleff H., *Notes on unio mystica in Plotinus*, «Arctos», 14 (1980), 101-114.

Thillet P., *Indices porphyriens dans la Theologia Aristotelis*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 Juin 1969*, Paris 1971, 293-317.

Thillet P., *Notes sur le texte des Ennéades*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 194-216.

Thillet P., *La pédagogie de Plotin*, in *Trasformazioni della cultura*, «Atti del Convegno dell'Università di Catania, 1982, Roma 1985.

Thonnard F. I., *Un texte de Plotin dans la Cité de Dieu IX 17*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 5 (1959), 447-449.

Tilliette X., *Vision plotinienne et intuition schellingienne; Deux modèles de mystique intellectuelle*, «Gregorianum», 60 (1979), 703-724.

Tinsley E. J., *Mysticism, Neoplatonic and Christian*, «Hibbert Journal», 53 (1954-1955), 43-50.

Tripolitis A. C., *The doctrine of the soul in the thought of Plotinus and Origen*, Diss. Univ. Pennsylvania, Philadelphia 1971.

Trouillard J., *La liberté chez Plotin*, «Actes du IV Congrès des Societés de Philosopes de langue française», Neuchâtel 1949.

Trouillard J., *Histoire et verité selon Plotin*, in *L'homme et l'histoire*, Paris 1952, 267 ss.

Trouillard J., *La presence de Dieu chez Plotin*, «Revue de Metaphysique et de Morale», 59 (1954), 38 ss.

Trouillard J., *La méthode de Plotin*, Actes du XI Congrès Philosophique, 1953, 128-132.

Trouillard J., *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, «Revue de l'Histoire des Religions», 143 (1953), 19-29.

Trouillard J., *La purification plotinienne*, Paris 1955.

Trouillard J., *La procession plotinienne*, Paris 1955.

Trouillard J., *Sagesse plotinienne et sagesse cartésienne*, «Les sciences et la sagesse», Actes du IV Congrès des Societé de Philosophes de langue française (Bordeaux), Paris 1950.

Trouillard J., *La pureté selon les Grecs*, «Bulletin de l'Association G. Budé», 2 (1954), 37-45.

Trouillard J., *The Logic of Attribution in Plotinus*, «International Philosophical Quarterly», 1 (1961), 125 ss.

Trouillard J., *Plotinos*, «Lexikon für Theologie und Kirche», II ed., coll. 564-565.

Trouillard J., *La genèse du plotinisme*, «Revue Philosophique de Louvain», 53 (1955), 469-481.

Trouillard J., *La médiation du Verbe selon Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 146 (1956), 65-73.

Trouillard J., *Sur un pluriel de Plotin et de Proclus*, «Bulletin de l'Association G. Budé», 2 (1958), 88-91.

Trouillard J., *Agir par son être même. La causalité selon Proclus*, «Revue

de Sciences religieuses», 32 (1958), 347-357.

Trouillard J., *Valeur critique de la mystique plotinienne*, «Revue philosophique de Louvain», 59 (1961), 431-444.

Trouillard J., *Raison et mystique chez Plotin*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 20 (1974), 3-14.

Trouillard J., *L'âme du Timée et l'Un de Parménide dans la perspective néoplatonicienne*, «Revue Internationale de Philosophie», 24 (1970), 236-251.

Trouillard J., *La notion de δύναμις*, «Revue des Etudes Grecques», 85 (1972), 353-363.

Trouillard J., *Rencontre du néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 22 (1972), 1-13.

Trouillard J., *Contemplation et unité selon Plotin*, in *De la connaissance de Dieu*, Bruges 1958, 161-175.

Turcan R., *Une allusion de Plotin aux idoles cultuelles*, «Mélanges H. Ch. Puech», Paris 1974, 307-314.

Ushida N., *Le problème de la connaissance dans l'antiquité*, «Siculorum Gymnasium», 31 (1978), 455-477.

Van der Valk M. H. A. L., *A few observation on the text of Plotinus*, «Mnemosyne», 9 (1956), 112-134.

Van der Horst P. W., *A wordplay in I Joh. 4, 13*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 63 (1972), 280-282.

Van der Horst P. W., *Can a book end with γάρ? A note on Mark 8*, «Journal of Theological Studies», 23 (1972), 121-124.

Van Straaten M., *On Plotinus IV 7 (2) 8*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and continuation offered to prof. C.J. de Vogel*, Assen 1975, 164-170.

Van Straaten M., *Plotinus' treatise on the genera of being*, Diss., Univ. of Texas, Austin 1981.

Venable B. E., *The structure of mysticism and ontology in Plotinus*, Diss., Univ. Washington 1975.

Verra V., *Il neoplatonismo*, in *Questioni di storiografia filosofica*, I, *Dai Presocratici a Occam*, Brescia 1975, 399-444.

Verra V., *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963; seconda edizione riveduta e ampliata, Milano 1992.

Verbeke G., *Le statut ontologique du temps selon quelques penseurs grecs*, «Zetesis», Mélanges de Strycker, Anversa 1973, 188-205.

Verbeke G., *Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote. Essai d'interpretation des Enn. IV 7. 8*, «Studies Merlan», The Hague 1971, 194-222.

Volkmann-Schluck K. H., *Plotin als Interpret des Ontologie Platos*, Frankfurt 1957.

Volkmann-Schluck K. H., *Plotins Lehre vom Wesen und von der Herkunft des Schlechten*, «Philosophisches Jahrbuch», 75 (1967-1968), 1-21.
Wagner M. F., *Concepts and causes. The structure of Plotinus' universe*, Ohio, Stat. Univ., Columbus 1979.
Wagner M. F., *Plotinus' idealism and the probleme of matter in Enneads VI 4 and 5*, «Dionysius», 10 (1986), 57-83.
Wagner M. F., *Plotinus' world*, «Dionysius», 6 (1982), 13-42.
Wagner M. F., *Vertical causation in Plotinus*, in *The structure of being. A Neoplatonic interpretation*, ed. R. B. Harris, Norfolk 1982, 51-72.
Wagner N., *Die Schichtentheoreme bei Platon, Aristoteles und Plotin*, «Studium generale», 9 (1956), 283-291.
Wallis R. T., *Divine omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas*, in *Neoplatonism and early Christian thought, Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 223-225.
Wallis R. T., *Neoplatonism*, London 1972.
Wallis R. T., *Plotinus and paranormal Phenomena. Essays in ancient Greek philos. II*, Albany 1983.
Wankenne A., *Effacement du myhe de Rome et naissance de la chrétienté*, «Les Etudes Classiques», 47 (1979), 27-34.
Warren E. W., *Memory in Plotinus*, «Classical Quarterly», 15 (1965), 252-260.
Warren E. W., *Imagination in Plotinus*, «Classical Quarterly», 16 (1966), 277-285.
Warren E. W., *Consciousness in Plotinus*, «Phronesis», 9 (1964), 83-97.
Wassmer Th. A., *The Trinitarian Theology of Augustine and his debt to Plotinus*, «Harvard Theological Review», 53 (1960), 261-268.
Werhli Fr., *Die antike Kunsttheorie und das Schöopterische*, «Museum Helveticum», 14 (1957), 39-49.
Westerink H., *Elia und Plotin*, «Byzantinische Zeitschrift», 57 (1964), 26-32.
Whittaker J., 'Επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, «Vigiliae Christianae», 23 (1969), 91-104.
Whittaker J., *Neopythagoreanism and negative Theologie*, «Symbolae Osloenses», 44 (1969), 109-125.
Whittaker J., *Neopythagoreism and the transcendet Absolute*, «Symbolae Osloensens», 48 (1973), 77-83.
Wilkens K., *Zwei Anmerkungen zur Plotinausgabe des Porphyrios*, «Hermes», 105 (1977), 275-289.
Winden J. C. M., *A crucial passage in Plotinus Enn. VI 9. 7*, «Mnemosyne», 15 (1962), 173.
Winden J. C. M., *Das ἐκεῖ in Plotin VI 9. 7, 4*, «Museum Helveticum», 37 (1980), 61-62.
Winden J. C. M., *Plotinus Enn. III 7. 13, 49-53*, «Mnemosyne», 17 (1964), 163-164.

Witt R., *Platonism after Plotinus*, «Diotima», 4 (1976), 87-97.
Wolfskeel C. W., *Ist Augustin in De immortalitate von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflusst worden?*, «Vigiliae Christianae», 26 (1972), 130-145.
Wolfson H. A., *Albinus and Plotinus on divine attributes*, «Harvard Theological Review», 45 (1952), 115-130.
Wolfson H. A., *Negative attributes in the Church Fathers*, «Harvard Theological Review», 50 (1957), 145-156.
Wolters A. M., *Notes on the structure of Enneads II 9*, in *Life is Religion.* «Essays in Honor of H. Evan Runner», Ontario 1981.
Wurm K., *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinische Traktate VI 1, 2 und 3*, Diss. Münster 1973.
Zaehner R. C., *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1957.
Zandee J., *The terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung codex*, Leiden 1961.
Zingrossi A., *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura*, Firenze 1954.
Zintzen C., *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, «Rheinisches Museum», 108 (1965), 71-100.
Zucker Fr., *Plotin und Lykopolis*, Berlin 1950.

APPENDICI E INDICI

a cura di Roberto Radice

APPENDICE I

INDICE DELLE VARIANTI DELLA VITA DI PLOTINO DI PORFIRIO E DELLE PRIME TRE ENNEADI NELL'EDIZIONE RIPORTATA RISPETTO ALL'EDIZIONE DI FAGGIN

Nella sua traduzione Faggin si è rifatto, per quanto riguarda la *Vita di Plotino* e le prime tre *Enneadi*, alla propria edizione critica (Plotino, *Le Enneadi*, 3 voll, Milano 1947-1948).

Tenendo conto del fatto che l'edizione di Faggin è oggi difficilmentte reperibile e, comunque, incompleta (si ferma infatti alla terza *Enneade*) a fronte della traduzione, abbiamo riprodotto il testo dell'*Editio maior* di Henry-Schwyzer (P. Henry - H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*, 3 voll., Paris-Bruxelles 1951, 1959, 1973) sia perché è l'edizione di riferimento per le *Enneadi* e per la *Vita di Plotino*, sia per il suo valore storico.

Siccome fra le due edizioni esistono differenze talora sensibili, abbiamo riportato in questo schema le varianti, rispetto all'edizione riportata nel testo, dell'edizione di Faggin.

Vita di Plotino

1, 3[a] αὐτοῦ ⇒ αὐτοῦ

2, 1[a] Κωλικῇ ⇒ Κοιλιακῇ
2, 21[b] Μητουρνῶν ⇒ Μιντουρνῶν
2, 23[c] Μητούρναις ⇒ Μιντούρναις
2, 37[d] Σεβήρου ⇒ Σευήρου

3, 10[a] πάσχοι· τὸν ⇒ πάσχει·τὸ
3, 36[b] αὐτοῦ ⇒ αὐτοὺς

4, 11[a] ὑποθέσεις, τὸ ⇒ ὑποθέσεις <εἰς>, τὸ
4, 37[b] αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ⇒ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ
4, 58[c] τοῦ καθέκαστον ⇒ τῶν καθέκαστον

5, 2[a] γὰρ ἔτι ⇒ γὰρ τι
5, 8[b] Περὶ τοῦ τί τὸ ὂν ⇒ Περὶ τοῦ τὸ ὂν
5, 11[c] ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ ⇒ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν πανταχοῦ
5, 15[d] τὸ μέν ἐστι νοεῖν ἄλλο ἄλλο, τὸ δὲ αὐτὸ αὐτό ⇒ τὸ μέν ἐστι νοοῦν ἄλλο
5, 27[e] παίζοντες τὴν πρώτην ⇒ παίζοντες δὴ τὴν πρώτην
5, 30[f] Περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω ⇒ Ὅτι οὐκ ἔξω

5, 36[g] ἐστὶ πλῆθος ⇒ ἐστὶ τὸ πλῆθος
5, 43[h] τἀγαθοῦ· ⇒ τἀγαθοῦ;

6, 3[a] ἀποστέλλει ⇒ ἀπεστειλέ
6, 14[b] πότερα θεός ⇒ πότερον θεός
6 22[c] Τί τὸ ζῷον; ⇒ Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος
6, 24[d] Περὶ εὐδαιμονίας ⇒ Περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἢ περὶ εὐδαιμονίας

7, 9[a] ἔσχεν ἕτερον ⇒ ἔσχεν ἑταῖρον
7, 20[b] πεφίλωτο ⇒ πεφίλητο
7, 23[c] Μητουρνῶν ⇒ Μιντουρνῶν
7, 35[d] καὶ πραίτωρ προιέναι μέλλων ⇒ καὶ πραίτωρα προιέναι μέλλοντα

8, 1[a] μεταλαβεῖν ⇒ μεταβαλεῖν
8, 1[b] μεταβάλλειν ⇒ μεταλαβεῖν

9, 10[a] Ποτάμων ⇒ Πολέμων
9, 12[b] μεταποιοῦντος ⇒ μέτρα ποιοῦντος

10, 12-13[a] αὐτός τι παθεῖν ⇒ αὐτός <μᾶλλον> τι παθεῖν
10, 20[b] Ἰσίῳ ⇒ Ἰσείῳ
10, 21[c] φῆσαι ⇒ φασιν

11, 5[a] τῶν οἰκείων συνηγμένων ⇒ συνηγμένων τῶν οἰκείων

13, 15[a] ὁ δὲ ἔφη ⇒ [ὁ δὲ ἔφη]

14, 23[a] ὅταν ἴδῃ ⇒ ὅταν εἰδῇ
14, 24[b] λέγειν μέλλει ⇒ μέλλει λέγειν

15, 25[a] πολλὰ τῶν ἐν τοῖς συγγράμμασιν ⇒ πολλαχοῦ καὶ [τῶν] ἐν τοῖς συγγράμμασιν

16, 7[a] Μέσσου ⇒ Μέσου
16, 15[b] ὅλως ⇒ [ὅλως]

17, 17[a] ἐς ἑαυτὸν φής ⇒ σεαυτὸν φής
17, 27[b] τὸ ἐπ' ὀνόματι ⇒ τὰ ἐπ' ὀνόματι

18, 11[a] τὸ νόημα ⇒ τὰ νοητά

19, 3[a] ἐπέχον ⇒ ἐπίσχον
19, 11[b] τήν τε παλαιὰν ⇒ τήν γε παλαιὰν

19, 33[c] ἄξια ⇒ ἀξίου

20, 48[a] 'Αθηναῖος ⇒ 'Αθήναιος
20, 51[b] πολυμαθίαν ⇒ πολυμάθειαν
20, 80[c] ὑπαγόμενος. Ὧν ⇒ ὑπαγόμενος, ὧν
20, 86[d] ἐπιμεληθέντες; Ἤδη ⇒ ἐπιμεληθέντες. Ἤδη
20, 102[e] <ἐπ>έγραψεν ⇒ ἐπέγραψεν

21, 16[a] μίμησιν». Συνέθηκε ταῦτα ⇒ μίμησιν συνέθηκε, ταῦτα

22, 2[a] ὁ Ἡσίοδος – λέγειν; ⇒ ὁ Ἡσίοδος λέγων.
22, 14[b] μελιχροτάταισιν ⇒ μελιχροτάτῃσιν
22, 17[c] παναρμονίαισί ⇒ παναρμονίοισί
22, 19[d] μανίαισιν Ὁμηρείαισί ⇒ μανίῃσιν Ὁμηρείῃσί
22, 20[e] ἀπύσωμεν ⇒ ἠπύσωμεν
22, 22[f] μέσσαισιν ⇒ μέσσῃσιν
22, 27[g] ἄπο νόσφιν ⇒ ἀπονόσφιν
22, 29[h] ἦχι ... ἦχι ⇒ ᾖχι ... ᾖχι
22, 32[i] εἰλίγγων ⇒ ἰλίγγων
22, 41[l] κληῖδα ⇒ κηλῖδα
22, 52, 53, 54[m] ἦχι ⇒ ᾖχι
22, 60[n] πωλέεαι ζαμενῆσι ⇒ πωλέεαι ζαμένεσσι
22, 62[o] πολυγηθέος ⇒ πολυγηθέες

23, 8[a] ἐνάγοντι ⇒ ἀνάγοντι
23, 27[b] ὥσπερ ⇒ ὅσπερ
23, 35[c] οἱ ἄλλοι θεοὶ ἄριστοι. Σύνεισι δὲ οὗτοι ⇒ οἱ ἄλλοι θεοῖς ἀρεστοὶ σύνεισιν. <Εἰσι> δὲ οὗτοι
23, 38[d] θαλείαις ⇒ θαλίαις

24, 31[a] ἆρ' ἄν τις ἕτερον εἴποι ἀγαθὸν ἑκάστῳ ⇒ ἆρ' ἄν τις ἕτερον
24, 55[b] ἐλάττω φαίνεται ⇒ ἐλάττω φέρεται
24, 62[c] γιγνόμενα ⇒ γινόμενα
24, 78[d] νοῦς φησιν ὁρᾷ ⇒ νοῦς, φησι, ὁρᾷ

25, 13[a] τίς ποτέ ἐστι ⇒ τίς ποτε
25, 26[b] ἀθάνατος ἕκαστος ⇒ ἀθάνατος
25, 30[c] ἑκάστου φαμέν ⇒ ἑκάστου μίαν φαμέν
25, 44[d] ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ⇒ ἀνάγκη
25, 50[e] καθέκαστά ἐστιν ⇒ καθ' ἥκαστα ἔστιν

26, 16[a] τῷ παντὶ πάρεστι ⇒ τῷ παντί
26, 19[b] πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι ⇒ πανταχοῦ ἅμα
26, 25[c] ἆρα ἐστὶν ἐπὶ θεῶν ⇒ ἆρ' ἐστὶν καὶ περὶ θεῶν

26, 38[d] αὐτῶν προσθεῖναι ⇒ αὐτῷ προσθεῖναι
26, 40[c] σημαίνει ⇒ σημανεῖ

Enneade I

I 1 titolo[a] ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙ ΤΟ ΖΩΙΟΝ ⇒ ΤΙ ΤΟ ΖΩΙΟΝ

I 1, 1, 13[a] ἤ εἰσιν αἰσθήσεις ⇒ ἤ αἰσθήσεις
I 1, 2, 16[a] τὰ φοβερὰ μὴ παρῇ ⇒ τὰ φοβερὰ [μὴ] παρῇ
I 1, 2, 17[b] αἳ διὰ σώματος ⇒ αἳ διὰ τοῦ σώματος
I 1, 2, 25[c] οὐδὲ αἰσθήσεται ⇒ οὐδὲ αἴσθησεις ἔσται
I 1, 3, 10[a] περὶ τὸ σῶμα ⇒ περὶ σῶμα
I 1, 4, 18-19[a] ἐν τῷ σώματι; Πρῶτον ⇒ ἐν τῷ σώματι. Πρῶτον
I 1, 5, 23[a] ἔκστασις. Ἀλλ' οὕτως ⇒ ἔκστασις; Ἀλλ' οὕτως
I 1, 6, 5[a] δοῦσαν αὐτὴν ⇒ δοῦσαν ἀνάγχῃ αὐτὴν
I 1, 7, 4[a] παρ' αὐτὴν ⇒ παρ' αὐτῆς
I 1, 7, 14[b] εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς ⇒ εἰδῶν μόνον ἀπαθῶς
I 1, 8, 10-11[a] τρίτους ἐκ τῆς ἀμερίστου ⇒ τρίτους *** ἐκ τῆς ἀμερίστου
I 1, 10, 2[a] ταῦτα ἂν ⇒ ταὐτὰ ἂν
I 1, 11, 4-5[a] καὶ πρὸ τούτου ⇒ καὶ τὸ πρὸ τούτου
I 1, 12, 27[a] ὅπῃ ἐλλάμψει ⇒ ὅποι ἐλλάμψει

I 2, 1, 25[a] ἀμηγέπῃ ⇒ ἀμηγέπῃ
I 2, 1, 29-30[b] πρὸς ἄλλας, οὐδὲν κωλύει, καὶ μὴ πρὸς ἀρετὰς ὁμοιουμένων ⇒ πρὸς ἄλλας καὶ μὴ πρὸς πολιτικὰς ἀρετὰς ὡμοιωμένων, οὐδὲν κωλύει
I 2, 1, 35-36[c] ἐν τῷ πῦρ ⇒ ἐν τῷ πυρὶ
I 2, 1, 49[d] καὶ ὁμοιούμεθα ⇒ καὶ ὁμοιοίμεθα δὲ
I 2, 2, 2[a] ἵν' αὖ ⇒ ἵν' ἂν
I 2, 2, 16[b] τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς ⇒ τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς
I 2, 2, 18[c] εἶναι καὶ τὸ μεμετρημένον ⇒ εἶναι τὸ μεμετρημένον
I 2, 2, 24[d] συγγενέστερον· ταύτῃ ⇒ συγγενέστερον ταύτῃ
I 2, 3 29[a] οὕτω ⇒ οὕτως
I 2, 3 31[b] Ἡ δὲ ἀρετὴ ⇒ Ἡ δὴ ἀρετὴ
I 2, 4, 3-5[a] ἐν τῷ κεκαθάρθαι. Ἀτελεστέρα τῆς ἐν τῷ κεκαθάρθαι <ἡ ἐν τῷ καθαίρεσθαι· τὸ γὰρ κεκαθάρθαι> οἷον τέλος ⇒ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. <Ἡ γοῦν ἐν τῷ κεκαθάρθαι> ἀτελεστέρα ἐν τῷ κεκαθάρθαι, <τὸ γὰρ κεκαθάρθαι> οἷον τέλος
I 2, 4, 27-28[b] Ἐπεὶ κἂν † ταῖς ἐπιστήμαις· ⇒ Ἐπεὶ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι,
I 2, 5, 3[a] πῶς καὶ ἐπιθυμίαν ⇒ πῶς <καθαίρει> καὶ ἐπιθυμίαν

I 2, 5, 7[b] πάντως μὴν ⇒ πάντως <γὲ> μὴν
I 2, 5, 8[c] καὶ ἰατρεύσεις ⇒ [καὶ] ἰατρεύσεις
I 2, 5, 10[d] πράως ⇒ πρᾴως
I 2, 5, 17[e] Ἐπιθυμίαν δέ; Ὅτι ⇒ Ἐπιθυμία δέ ὅτι
I 2, 5, 20[f] ἔχουσαν ⇒ ἐχουσῶν
I 2, 6, 12[a] καὶ φρόνησις ⇒ <καὶ φρόνησις>
I 2, 7, 5[a] ἡ ἀυλότης ⇒ ἡ ταυτότης
I 2, 7, 10[b] ἢ οὐδεμία ⇒ ἢ οὐδὲ μία
I 2, 7, 23[c] ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ τιθεὶς ⇒ ἐν μέτρῳ τιθεὶς
I 2, 7, 27[d] τούτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ⇒ τούτους <αὐτῷ>, οὐ πρὸς ἀνθρώπους

I 3, 1, 7-8[a] γενέσει εἰς γονὴν ⇒ γενέσει <εἰσῄει> εἰς γονὴν
I 3, 1, 8[b] φιλοσόφου μουσικοῦ ⇒ φιλοσόφου <ἢ φιλοκάλου> ἢ μουσικοῦ
I 3, 1, 12[c] καθ' ἕνα εἷς τις ⇒ καθ' ἕνα ἕκαστον εἷς τις
I 3, 1, 23[d] οἷον ἐκτύπων ⇒ οἷον ἐκ τύπων
I 3, 1, 24[e] οὕτω καὶ ⇒ οὕτως καὶ
I 3, 2, 10[a] καὶ ὅτι καὶ ἐν ⇒ καὶ ὅτι ἐν
I 3, 2, 12[b] ἤδη ἀναβαίνειν ⇒ ἤδη <δεῖ> ἀναβαίνειν
I 3, 3, 4[a] οὖν καὶ λυτέον ⇒ οὖν καὶ ακτέον
I 3, 3, 8[b] ἐνάρετον πρὸς τελείωσιν ⇒ ἐνάρετον <ὄντα> πρὸς τελείωσιν
I 3, 4, 8-9[a] καὶ τί τὸ ἀίδιον δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη περὶ πάντων ⇒ καὶ τί τὸ ἀίδιον καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη δηλονότι περὶ πάντων
I 3, 4, 16[b] ἔλθῃ, τότε ⇒ ἔλθῃ. Τότε
I 3, 4, 20[c] δοῦσα· ὧν ⇒ δοῦσα, ὥς
I 3, 5, 3-4[a] ἕως εἰς τέλεον ⇒ ἕως <ἂν> εἰς τέλειον
I 3, 6, 3-4[a] ὥσπερ καὶ ἀριθμητικῇ προσχρῶνται αἱ ἄλλαι τέχναι· μᾶλλον ⇒ ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι προσχρῶνται τῇ ἀριθμητικῇ· μᾶλλον
I 3, 6, 19[b] σοφίας γενομένης ⇒ σοφίας <προσ>γενομένης
I 3, 6, 21[c] συντελειοῦται; Ἡ προλαβοῦσα ⇒ συντελειοῦται· ἡ προλαβοῦσα
I 4, 1, 6[a] τελειουμένῳ, κατ' ἄμφω ⇒ τελουμένῳ, κατ' ἄμφω
I 4, 1, 20[b] διὰ τί ⇒ [διὰ τί]
I 4, 1, 25[c] ἐπὶ τῶν φυτῶν ⇒ ἐπὶ φυτῶν
I 4, 1, 26[d] μή, καρπὸν ⇒ μή, καὶ καρπὸν
I 4, 2, 5-6[a] καὶ οἰκεῖον ⇒ καὶ <τὸ> οἰκεῖον
I 4, 2, 9-10[b] ἢ καταστάσει ⇒ τῇ καταστάσει
I 4, 2, 10-11[c] καὶ αἰσθήσει ⇒ καὶ τῇ αἰσθήσει
I 4, 3, 17[a] φαμεν πρότερον ⇒ φαμεν <τὸ μὲν> πρότερον
I 4, 3, 24[b] εἴδωλον αὖ τοῦ εὖ ⇒ εἴδωλον τοῦ εὖ
I 4, 3, 29[c] ἄλλο τὸ ὑποκείμενον ⇒ ἄλλο τῷ ὑποκειμένῳ

I 4, 3, 30[d] αὐτὸ ἐν ἀγαθῷ ⇒ αὐτῷ ἐν ἀγαθῷ
I 4, 3, 31[e] εἰς τὸ ἀρίστη εἶναι ⇒ εἰς τὸ ἀρίστην εἶναι
I 4, 4, 5[a] τοῦτο ⇒ [τοῦτο]
I 4, 4, 18-19[b] αὐτῷ ὅπερ ⇒ αὐτῷ <τῷ> ὅπερ
I 4, 5, 1[a] ὅλως ⇒ ἄλλως
I 4, 5, 20[b] ὃ ἐκ θατέρου ⇒ ὃ <τι> ἐκ θατέρου
I 4, 5, 21[c] τὸ κρεῖττον ⇒ [τὸ κρεῖττον]
I 4, 6, 14[a] οὐχὶ τὸ μὴ ⇒ οὐχὶ τοῦ μὴ
I 4, 6, 15[b] αὐτῇ φύσει ⇒ αὐτῇ <τῇ> φύσει
I 4, 6, 16[c] ἀποικονομούμενος ἢ καὶ προσλαμβάνων ⇒ ἀποικονομούμενος· ἢ καὶ προσλαμβάνειν
I 4, 6, 29[d] τὴν τῶν λυπούντων παρουσίαν ζητεῖ‹ται› ⇒ τὴν τῶν ἐναντίων λυπούντων παρουσίαν ζητεῖται
I 4, 7, 18[a] οὐ μεγάλας ⇒ οὐ μεγάλα
I 4, 7, 29[b] τὸ σῶμα σαπείη ⇒ τὸ σῶμα <ἂν> σαπείη
I 4, 7, 38[c] ἂν δόξαι ⇒ ἂν δοξάσαι
I 4, 8, 12[a] οὔτε τὰ λυπηρά ⇒ οὔτε λυπηρά
I 4, 8, 13[b] γὰρ εἴη ⇒ γὰρ <ἂν> εἴη
I 4, 8, 26[c] ταῦτα ⇒ τὰ τοιαῦτα
I 4, 9, 9[a] ἕως ἂν εἴη ⇒ ἕως ἂν ᾖ
I 4, 9, 10-11[b] αἰσθανόμενος μηδ' ἐνεργῶν ⇒ αἰσθανόμενος <δὲ> μηδ' ἐνεργῶν
I 4, 9, 27-28[c] φυτικὸν ἡμῶν ἡμεῖς, ἡμεῖς ⇒ φυτικὸν ἡμεῖς, ἡμεῖς
I 4, 10, 3[a] δοκεῖ καὶ περὶ τούτων ⇒ δεῖ [καὶ περὶ τούτων]
I 4, 10, 9[b] ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ⇒ ὥσπερ τὸ ἐν κατόπτρῳ
I 4, 10, 12[c] ἐνεργείᾳ ⇒ ἐνεργεία
I 4, 10, 26[d] ἀναγινώσκοι ⇒ ἀναγινώσκει
I 4, 11, 11[a] λέγοι ⇒ λέγοιεν
I 4, 14, 12[a] μινύθειν καὶ χείρω ⇒ μινύθειν <δεῖ> καὶ χείρω
I 4, 16, 6[a] καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι ⇒ [καὶ οὐ ῥᾴδιον γενέσθαι]

I 5, titolo[a] ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΤΟ ΕΥΔΑΙΜΟΝΕΙΝ ΕΠΙΔΟΣΙΝ ΧΡΟΝΩΙ ⇒ ΕΙ ΤΟ ΕΥΔΑΙΜΟΝΕΙΝ ΕΠΙΔΟΣΙΝ ΧΡΟΝΩ
I 5, 1, 2[a] ἐνεστὼς ⇒ ἐνεστὸς
I 5, 2, 6[a] τέλεον καὶ οὐδέποτε τέλεον ⇒ τέλειον καὶ οὐδέποτε τέλειον
I 5, 2, 8[b] παρὸν καὶ ζητεῖ τὸ ἕως ⇒ παρὸν [καὶ] ζητεῖ ἕως
I 5, 2, 11[c] ἐφεξῆς θέλοι ⇒ ἐφεξῆς θέλει
I 5, 4, 3[a] λέγοι ⇒ λέγει
I 5, 6, 3[a] χρόνῳ πλείω ⇒ χρόνῳ πλείονα
I 5, 7, 2[a] οὐ κἀπὶ ⇒ οὐκ ἐπὶ
I 5, 7, 12[b] συμβεβηκέναι ⇒ οὐ συμβεβηκέναι
I 5, 7, 24[c] χρονικὸν εἶναι ⇒ χρονικὸν [δὲ] εἶναι
I 5, 7, 26[d] δὲ ἀεὶ τῷ αἰῶνι ⇒ ἀεὶ τῷ αἰωνίῳ

I 5, 8, 4[a] φρονήσεως μνήμη ⇒ φρονήσεως μνήμην
I 5, 8, 9[b] ὅτι ἐχθὲς ⇒ ὅτι χθὲς
I 5, 10, 5[a] ἀλλ' ἐκ τῶν παρεληλυθότων ⇒ ἀλλὰ παρεληλυθότων
I 5, 10, 12[b] πεπραγότος ⇒ πεπραχότος

I 6, 1, 2-3[a] ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἁπάσῃ ⇒ [ἔστι δε] καὶ ἐν μουσικῇ ἁπάσῃ
I 6, 1, 10[b] καλῷ τὰ πάντα ⇒ καλὰ τὰ πάντα
I 6, 1, 29[c] εἴπερ ὅλον ⇒ εἴπερ <τὸ> ὅλον
I 6, 1, 31-32[d] ἁπλᾶ ὄντα, οὐκ ⇒ ἁπλᾶ ὄντα καὶ οὐκ
I 6, 1, 34[e] ἢ ἄστρα ὁρᾶσθαι τῷ καλά ⇒ [ἢ ἄστρα] ὁρᾶσθαι τῷ καλόν
I 6, 1, 44[f] Θεωρήματα γὰρ ⇒ Θεωρήματα μὲν γὰρ
I 6, 1, 51[g] ὡς ἀριθμὸς ⇒ ὡς ἀριθμοὶ
I 6, 1, 52[h] ὄντων, ἐν ποίῳ ⇒ ὄντων. Ἐν ποίῳ
I 6, 2, 25[a] οἷον ὅτὲ ⇒ οἷον <εἰ> ὅτὲ
I 6, 2, 28[b] ἀπὸ θείων ⇒ ἀπὸ θεῶν
I 6, 3, 3[a] ψυχή, τάχα δὲ καὶ αὕτη λέγῃ ⇒ ψυχή. Τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει
I 6, 3, 28-29[b] αἱ ἀφανεῖς ⇒ [αἱ] ἀφανεῖς
I 6, 3, 30[c] σύνεσιν καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, ἐν ἄλλῳ ⇒ σύνεσιν τοῦ καλοῦ λαβεῖν ἐποίησαν, <ὡς> ἐν ἄλλῳ
I 6, 3, 34[d] καὶ σκιαὶ οἷον ⇒ καὶ σκιαί, <αἳ> οἷον
I 6, 4, 7-8[a] ἐπιτηδευμάτων τοῖς μὴ ἀποδεξαμένοις ⇒ ἐπιτηδευμάτων <εἰ> μὴ τοῖς ἀποδεξαμένοις
I 6, 5, 12[a] ἐν αὐτοῖς ⇒ ἐν αὑτοῖς
I 6, 5, 19[b] ἄλλο τι φῇ ⇒ ἄλλο τι φήσει
I 6, 5, 30-31[c] λαβοῦσα αἶσχος ⇒ λαβοῦσα <τὸ> αἶσχος
I 6, 5, 32[d] καλὸν ⇒ κακὸν
I 6, 5, 34[e] οὐδὲ ... οὐδὲ ⇒ οὔτε ... οὔτε
I 6, 5, 37[f] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν αὑτῇ
I 6, 5, 51[g] δὲ τοῦ γεώδους ⇒ [δὲ] τοῦ γεώδους
I 6, 6, 2[a] ἀνδρία ⇒ ἀνδρεία
I 6, 6, 6[b] καὶ ὕες ⇒ καὶ ὗες
I 6, 6, 9[c] ἀνδρία ⇒ ἀνδρεία
I 6, 7, 11[a] αἴτιος ⇒ αἴτιον
I 6, 7, 17[b] δριμεῖς πόθους ⇒ δριμέος πόθου
I 6, 7, 34[c] οὗτος ⇒ ὄντως
I 6, 8, 1[a] θεάσηται ⇒ θεάσεται
I 6, 8, 7[b] γνόντας ⇒ γνόντα
I 6, 8, 15[c] τυφλὸς ἐν ⇒ τυφλὸς <καὶ> ἐν
I 6, 8, 21[d] ὅθεν παρήλθομεν ⇒ ὅθενπερ ἤλθομεν
I 6, 9, 1[a] ἢ ἔνδον ⇒ ἡ ἔνδον
I 6, 9, 5[b] ψυχὴν ἴδε ⇒ ψυχὴν ἰδὲ
I 6, 9, 7[c] καὶ ἴδε ⇒ καὶ ἰδὲ

I 6, 9, 14[d] ἐκλάμψειέ ⇒ ἐκλάμψῃ
I 6, 9, 16[e] καθαρὸς ⇒ καθαρῶς
I 6, 9, 17[f] αὐτῷ ⇒ αὑτῷ
I 6, 9, 35[g] εἴσεται ⇒ εἰσ<όψ>εται
I 6, 9, 38[h] λέγομεν ⇒ λεγομένην

I 7, 2, 8[a] πρὸς ἐκεῖνο ⇒ πρὸς ἐκεῖνον
I 7, 3, 2[a] ὥσπερ ὄμματι μὴ ⇒ ὥσπερ ὄμμα τῷ μὴ
I 7, 3, 11[b] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
I 7, 3, 20[c] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
I 7, 3, 21[d] ζῶσαν τὸ σύνθετον ⇒ ζῶσαν <κατὰ> τὸ σύνθετον

I 8, 1, 6[a] γνωσθείη, καὶ ⇒ γνωσθείη <ἄν>, καὶ
I 8, 2, 6[a] ἐξ αὐτοῦ ⇒ ἐξ αὑτοῦ
I 8, 2, 16[b] αὐτῷ ⇒ αὑτῷ
I 8, 2, 26[c] μακάριος βίος ⇒ μακάριος <ὁ> βίος
I 8, 2, 28[d] πρῶτον ⇒ πρῶτα
I 8, 3, 1[a] ταῦτά ⇒ τοιαῦτά
I 8, 3, 26[b] μέτρον μὴ ⇒ μέτρον, εἰ μὴ
I 8, 3, 30[c] Καὶ οὖν ⇒ Δεῖ οὖν
I 8, 3, 37[d] παρ' αὐτῆς ⇒ παρ' αὑτῆς
I 8, 3, 38[e] κακοῦ δὴ οὐσίαν ⇒ κακοῦ δὲ οὐσίαν
I 8, 4, 3-4[a] φορά τε παρ' αὐτῶν ἄτακτος ⇒ φορᾷ τε παρ' αὐτῶν ἀτάκτῳ
I 8, 4, 5[b] δεύτερον κακόν· ⇒ [δεύτερον κακόν],
I 8, 4, 7[c] δουλωσάμενοι ⇒ δουλωσαμένῳ
I 8, 4, 8[d] ἐγγίγνεσθαι ⇒ ἐγγίνεσθαι
I 8, 4, 14-15[e] καθ' αὐτὴν εἶναι ἡ ψυχὴ ⇒ καθ' αὑτὴν ἡ ψυχὴ
I 8, 4, 29[f] ἐξ αὐτῆς ⇒ ἐξ αὑτῆς
I 8, 4, 31[g] σκότος ⇒ σκότον
I 8, 5, 6[a] ὀλίγῳ ⇒ ὀλίγον
I 8, 5, 7[b] καὶ τέλεον ⇒ καὶ τέλειον
I 8, 5, 14[c] χρὴ δὴ τὸ κακὸν ⇒ χρὴ τὸ κακὸν
I 8, 5, 16[d] εἴδη ἐκείνων ⇒ εἴδη ἐκείνου
I 8, 5, 27[e] παρ' αὐτῶν ⇒ παρ' αὑτῶν
I 8, 5, 29[f] ἐν ψυχῇ ⇒ ἐν τῇ ψυχῇ
I 8, 6, 9[a] δεῖ οὐκέτι ⇒ δεῖν οὐκέτι
I 8, 6, 27-28[b] Ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθόν, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον; ἢ τῷ ἐπέκεινα οὐσίας; ⇒ Ἀλλ' εἰ οὐσία τἀγαθόν, ἢ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας, πῶς ἐστιν αὐτῷ τι ἐναντίον;
I 8, 6, 38-39[c] συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τὰ ἐναντία ⇒ συμπλήρωσις τοῦ ὅ ἐστι, ὧν τἀναντία
I 8, 6, 46[d] καθὰ τὸ ψεῦδος ⇒ κατὰ τὸ ψεῦδος
I 8, 6, 47[e] αὐτῆς ⇒ αὐτοῖς
I 8, 6, 51[f] ἐγίνετο ⇒ ἐγίγνετο

I 8, 7, 2[a] δεῖ τὴν ὕλην εἶναι ⇒ τὴν ὕλην εἶναι δεῖ
I 8, 7, 4[b] Μεμιγμένη γὰρ ⇒ Μεμιγμένη [γὰρ]
I 8, 7, 7-8[c] κοσμηθεῖσαν ἐκ θεοῦ του. 'Αλλὰ πῶς θνητὴν φύσιν ⇒ κοσμηθεῖσαν.' Αλλ' εἰ θεῷ τὸ <πᾶν>, πῶς θνητὴν φύσιν
I 8, 7, 13[d] αὐτὸν ⇒ αὑτὸν
I 8, 8, 4[a] γίνοιτο ⇒ γίγνοιτο
I 8, 8, 14[b] ἅπερ ἦν, εἰ ἐφ' αὐτῶν ⇒ ἅπερ <ἂν> ἦν, εἰ ἐφ' ἑαυτῶν
I 8, 8, 18[c] γενόμενα ⇒ γινόμενα
I 8, 8, 19[d] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
I 8, 8, 26[e] πᾶν κύνιον ⇒ πᾶν κύνειον
I 8, 8, 33-34[f] αἱ δ' ἐναντίαι κούφους ἀνερματίστους ⇒ αἱ δ' ἐναντίαι <ποιοῦσιν> κούφους <καὶ> ἀνερματίστους
I 8, 8, 43[g] ἀλλ' ὅ τι ⇒ ἀλλ' ὅτι
I 8, 9, 4[a] κακίαν ⇒ [κακίαν]
I 8, 9, 15[b] Ἢ τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες [πᾶν εἶδος], ᾧ μὴ ταῦτα ⇒ Ἢ τὸ παράπαν [εἶδος] ἀφαιροῦντες πᾶν εἶδος ᾧ μὴ τοῦτο
I 8, 9, 19[c] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
I 8, 9, 20-21[d] τὸ καταλιπεῖν τὸ φῶς, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό· οὐδ' αὖ ἄνευ του ⇒ τῷ καταλιπεῖν τὸ φῶς, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό· οὐδ' αὖ ἄνευ αὐτοῦ
I 8, 9, 24[e] ἐλθών ⇒ [ἐλθών]
I 8, 10, 2[a] αὐτὴ ⇒ αὐτὴν
I 8, 10, 10[b] τοῦ φύσιν ⇒ τὴν φύσιν
I 8, 10, 15[c] μὴ<ν> ἐναντία ⇒ [μὴ] ἐναντία
I 8, 11, 8[a] ἄλλοθι ⇒ ἄλλοθεν
I 8, 11, 16[b] παρ' αὐτῆς ⇒ παρ' αὑτῆς
I 8, 12, 4[a] τὴν διάθεσιν ⇒ τὴν αἴσθεσιν
I 8, 13, 1[a] τούτῳ τὸ κακὸν ⇒ τούτῳ κακὸν
I 8, 13, 3[b] αὐτοῖς ⇒ αὐτῇ
I 8, 13, 14[c] τῆς κακίας. Θεωροῦντι ⇒ τῆς κακίας <καὶ> θεωροῦντι
I 8, 13, 18[d] παντελῶς εἴη ⇒ παντελῶς ἴοι
I 8, 13, 24[e] ἕως ἀναδράμῃ ⇒ ἕως <ἂν> ἀναδράμῃ
I 8, 14, 27[a] ἡ ψυχῆς ἀσθένεια. Ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ⇒ [ἡ ψυχῆς ἀσθένεια]. Ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν
I 8, 14, 35[b] ὕλῃ δὲ παροῦσα ⇒ ὕλη δὲ παροῦσα
I 8, 14, 51[c] τὴν ὕλην ⇒ τῇ ὕλῃ
I 8, 15, 12-13[a] τῷ ἀγαθῷ. Ἐπεὶ ψυχῇ ⇒ τῷ ἀγαθῷ· ἐπεὶ καὶ ψυχῇ
I 8, 15, 22[b] νεύσασαν ⇒ νεύουσαν
I 8, 15, 23[c] ἐστὶ κακὸν ⇒ ἐστὶ [κακὸν]
I 8, 15, 25[d] κρύπτεται τούτοις ⇒ κρύπτεται <δὲ>τούτοις

I 9 titolo[a] ΠΕΡΙ ΕΞΑΓΩΓΗΣ ⇒ ΠΕΡΙ ΕΥΛΟΓΟΥ ΕΞΑΓΩΓΗΣ
I 9, 1, 6[a] ἀδυνατοῦντος ἔτι ⇒ ἀδυνατοῦντος [ἔτι]
I 9, 1, 18[b] ταύτην ἴσχει ⇒ τοιαύτην ἴσχει

Enneade II

II 1, titolo[a] ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ ⇒ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ
II 1, 1, 3-4[a] ἂν ἴσως λέγοιμεν ⇒ ἴσως ἂν λέγοιμεν
II 1, 1, 12[b] κατὰ τὸ τόδε ⇒ κατὰ τόδε
II 1, 1, 19[c] μένει ⇒ μενεῖ
II 1, 1, 22[d] φθειρόμενον, ὑπ' αὐτοῦ, τῶν μερῶν ⇒ φθειρόμενον, τῶν μερῶν
II 1, 1, 24[e] μόνον μένειν ⇒ μόνον περιμένειν
II 1, 1, 30[f] ἔχοντα μόνον ⇒ ἔχοντα μόνῳ
II 1, 1, 31[g] συγχωρησόμεθα ⇒ συγχωρησαίμεθα
II 1, 2, 13[a] τὰς ὑποθέσεις τοῦ πέμπτου ⇒ τὰς ὑποθέσεις <τὰς περὶ> τοῦ πέμπτου
II 1, 2 15-16[b] τόδε ἂν ἔχοι ⇒ τόδε <ἀεὶ> ἂν ἔχοι
II 1, 3, 3[a] <ῥεῖ ἐν αὐτῷ·> ⇒ <ῥεῖ>·
II 1, 3, 9-10[b] Καὶ γὰρ ἡμῖν ἀεὶ μεταβαλλόντων μορίων καὶ εἰς τὸ ἔξω ⇒ Καὶ γὰρ ἡμῶν ἀεὶ μεταβαλλόντων μορίων <εἰσιόντων> καὶ εἰς τὸ ἔξω
II 1, 3, 11[c] ἂν τούτων ἢ σώματος ⇒ ἂν τούτῳ ἢ σώματος
II 1, 3, 18[d] Λείπεται δὲ ⇒ Λείπεται δὴ
II 1, 3, 23[e] παρ' αὐτου ⇒ παρ' αὑτου
II 1, 3, 25[f] αὐτῶν ⇒ αὑτῶν
II 1, 4, 14-15[a] κειμένην δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην ⇒ [κινουμένην] δυνάμει θαυμαστῇ κειμένην
II 1, 4, 29[b] Καὶ εἰ μεταβάλλει ⇒ Καὶ εἰ μεταβάλλοι
II 1, 4, 33[c] γίγνοιτο ⇒ γίνοιτο
II 1, 6, 4[a] στερρὸν ⇒ στερεὸν
II 1, 6, 30[b] εἶναι γῇ μηδενὸς ⇒ εἶναι γῆ μηδενὸς
II 1, 6, 47[c] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
II 1, 6, 55[d] τὸ πᾶν ζῷον ⇒ τὸ <τὸ> πᾶν ζῷον
II 1, 6, 56[e] αἴρειν ⇒ εἴρειν
II 1, 7, 5-6[a] τὸ τοιοῦτον στερεὸν ἔχῃ, ἡ δὲ γῆ ⇒ τὸ τοιοῦτο στερεὸν ἔχῃ, <παρὰ γῆς>, ἡ δὲ γῆ
II 1, 7, 8[b] – ἔχοι δὲ – καὶ μερῶν πρὸς μέρη ⇒ ἔχοι δ' <ἂν> καὶ μερῶν πρὸς τὰ μέρη
II 1, 7, 16[c] τὴν γῆν ⇒ [τὴν γῆν]
II 1, 7, 32[d] ἕν τι γοῦν δὴ ⇒ ἕν τι δὴ γῆν
II 1, 7, 43[e] τὸ δὲ φῶς ἐκεῖ ⇒ τὸ δὲ φῶς <τὸ> ἐκεῖ
II 1, 8, 12[a] δεῖ τε ⇒ δεῖ δὲ
II 1, 8, 13[b] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ

II 1, 8, 16[c] κατὰ φύσιν ἡ περιφορά ⇒ κατὰ φύσιν <ᾗ> ἡ περιφορά
II 1, 8, 24[d] μεταβάλλειν ἄλλης ⇒ μεταβάλλειν <τε> ἄλλης

II 2 titolo[a] ΠΕΡΙ ΚΙΝΗΣΕΩΣ ΟΥΡΑΝΟΥ ⇒ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΥΚΛΟΦΟΡΙΑΣ
II 2, 1, 2-3[a] Τί οὖν ὅτι ψυχὴ ἐν αὑτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὑτήν; Ἢ σπεύδει ἰέναι; ⇒ Τί οὖν; Ὅτι ψυχὴ ἐν αὑτῇ ἐστι καὶ πρὸς αὑτὴν ἀεὶ σπεύδει ἰέναι.
II 2, 1, 27[b] ἐξ αὑτοῦ ⇒ ἐξ αὐτοῦ
II 2, 1, 30[c] αὐτὸς ⇒ αὐτὸ
II 2, 1, 30-31[d] μένῃ γεγενημένος, ἀλλ' ἵνα φέροιτο ⇒ μένῃ <ἐκεῖ> γεγενημένον, ἀλλ' ἵνα φέρηται
II 2, 2, 10[a] οὕτω ⇒ οὕτως
II 2, 2, 12[b] Εἰ δὴ ψυχῆς ⇒ Εἰ δὴ ψυχή
II 2, 2, 14[c] τε αὐτὴ ἔχει ⇒ τε αὐτῇ ἔχει
II 2, 2, 20[d] ἡντινοῦν ⇒ ἡντιναοῦν
II 2, 2, 22[e] ἐν πάσῃ ⇒ ἐν πᾶσι
II 2, 2, 23[f] γίγνεσθαι ⇒ γίνεσθαι
II 2, 3, 2[a] διαπλεκεῖσά ⇒ διαπλακεῖσά
II 2, 3, 6[b] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
II 2, 3, 19[c] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
II 2, 3, 20[d] Ὁ δὲ νοῦς οὕτω ⇒ Ὁ δὲ νοῦς <οὐχ> οὕτω
II 2, 3, 22[e] τῷ κύκλῳ ⇒ [τῷ] κύκλῳ

II 3, titolo[a] ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙ ΠΟΕΙ ΤΑ ΑΣΤΡΑ ⇒ ΕΙ ΠΟΙΕΙ ΤΑ ΑΣΤΡΑ
II 3, 1, 19[a] γίγνεσθαι ⇒ γίνεσθαι
II 3, 2, 5[a] γινομένης ⇒ γιγνομένης
II 3, 2, 9-10[b] πόρρωθεν, πρὸς τὴν διαφορὰν ⇒ πόρρωθεν πρὸς τὴν φορὰν,
II 3, 2, 19[c] γίγνονται ⇒ γίνονται
II 3, 3, 4[a] γινομένους ⇒ γιγνομένους
II 3, 3, 6[b] γίνεται ⇒ γίγνεται
II 3, 3, 10-11[c] ἀποκλίνας ἄλλος ⇒ ἀποκλίνας <ἄλλος καὶ> ἄλλος
II 3, 5, 2[a] γενόμενον ⇒ γινόμενον
II 3, 5, 4[b] τοῖς ἀντικειμένοις ζῳδίοις ⇒ τοῖς ἀντικειμένοις ἡμῖν ζῳδίοις
II 3, 5, 15[c] πλησίφως ⇒ πλησίφωτος
II 3, 5, 16[d] ἐκείνῳ μετὰ φωτὸς ⇒ ἐκεῖνον μετὰ φωτὸς
II 3, 5, 21[e] Fra ἐστὶ πρὸς αὐτόν. e Ταῦτ' οὖν πῶς οὐ σημεῖα ἐξ ἀναλογίας εἴη ἄν; Faggin introduce il passo che nell'*Editio maior* si trova in II 3, 12, 12-32 (Τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς ... καὶ μία ἁρμονία). Per fare in modo che non venisse a mancare la corrispondenza fra il testo greco e la traduzione anche noi abbiamo attuato questo

cambiamento, distaccandoci dal testo dell'*editio maior*.

II 3, 5, 27[f] ἀνταρκεῖ γὰρ τὸ ἐκείνου ⇒ αὐταρκεῖ γὰρ [τὸ] ἐκείνου
II 3, 6, 2[a] ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ⇒ ἐκ τῆς ἀνθρώπων
II 3, 6, 7-8[b] ἀεὶ τὸ τοι<όν>δε, δόξαν ⇒ ἀεὶ τὸ τε δόξαν
II 3, 6, 10[c] ἐστι βίος ⇒ ἐστί ὁ βίος
II 3, 7, 4[a] γιγνομένων ⇒ γινομένων
II 3, 7, 6[b] ποιοῦντα μέν τι ⇒ ποιοῦντα μέντοι
II 3, 7, 17[c] εἰρομένου ⇒ εἰρημένου
II 3, 8, 3[a] παράγοιτο ⇒ ταράττοιτο
II 3, 8, 13[b] δὲ καὶ κακίαι; ⇒ δὲ καὶ κακίαι <πῶς>;
II 3, 9, 20[a] αὐτοὺς ⇒ αὑτοὺς
II 3, 9, 29[b] ἀλλὰ γίνεται ⇒ ἀλλὰ καὶ γίνεται
II 3, 9, 34[c] καὶ τἆλλα ⇒ καὶ τἄλλα
II 3, 9, 37[d] παντὸς, σῶμα – καὶ ἐψυχωμένον ⇒ παντὸς καὶ σῶμα ἐψυχωμένον,
II 3, 10, 2[a] ἀλλὰ ὅσα ⇒ ἀλλὰ καὶ ὅσα
II 3, 10, 5[b] παρ' αὐτῆς ⇒ παρ' αὑτῆς
II 3, 11, 2[a] τοιοῦτόν ἐστιν ⇒ τοιοῦτον εἶσιν
II 3, 12, 2[a] γινομένων ⇒ γιγνομένων
II 3, 12, 3[b] ποιόν τι ⇒ ποῖόν τι
II 3, 12, 10[c] τέλεον ⇒ τέλειον
II 3, 12, 12 Dopo τοῦ εἴδους. inizia il passo che Faggin inserisce in II 3, 5, 21, Cfr. quanto si dice *ad loc.*
II 3, 13, 1[a] τὰ μὲν καὶ παρὰ ⇒ τὰ μὲν παρὰ
II 3, 13, 10[b] ὅλῳ πάντα ⇒ ὅλῳ πάντη
II 3, 13, 14[c] ὠθούμενα ⇒ ἐξωθούμενα
II 3, 13, 26[d] παρ' αὐτῶν ⇒ παρ' αὑτῶν
II 3, 13, 46[e] ἀκριβὲς ἁρμονίας ⇒ ἀκριβὲς <τῆς> ἁρμονίας
II 3, 14, 6-7[a] εἴ τι παρὰ τῶν τόπων ἔσχε ⇒ εἴ τις ἄρα τῶν τόπων παρέσχε <τι>
II 3, 14, 16[b] συνεργὸν τὸ περιέχον ⇒ συνεργὸν <δὲ> τὸ περιέχον
II 3, 14, 19[c] διὸ καὶ πάντως. ⇒ διὸ καὶ πάντως <σημαίνεται>.
II 3, 14, 22[d] τὰ ἔργα ⇒ <ἐπὶ> τὰ ἔργα
II 3, 14, 26[e] τῶν ἑλομένων, ἢ ἐπ' αὐτὸν ⇒ τῶν ἑλομένων, <θάτερον δὲ> [ἢ] ἐπ' αὐτὸν
II 3, 15, 5[a] Ἢ τοῦ παντὸς ⇒ Ἢ <τὸ> τοῦ παντὸς
II 3, 15, 8[b] γίγνεσθαι ⇒ γίνεσθαι
II 3, 15, 13[c] γίγνονται ⇒ γίνονται
II 3, 15, 27[d] οὐκ αὐτῆς ⇒ οὐχ αὑτῆς
II 3, 16, 6[a] Πότερα ⇒ Πότερον
II 3, 16, 16[b] οὐδὲ ⇒ οὐδὲν
II 3, 16, 40[c] οὐδὲ παρὰ τὴν τέχνην ⇒ οὐδὲ <τὸ> παρὰ τὴν τέχνην

II 3, 16, 46[d] οὕτω ⇒ οὕτως
II 3, 16, 49[e] δεομένης ⇒ δυναμένης
II 3, 17, 4[a] δύναμις προτρεπτική ⇒ δύναμις τρεπτική
II 3, 17, 6-7[b] τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης ⇒ [τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης]
II 3, 17, 8[c] τρέφειν ⇒ τρέπειν
II 3, 17, 9[d] Θρέψει οὖν λογισαμένη αὐτή; ⇒ Τρέψει οὖν λογισαμένη αὕτη;
II 3, 17, 10[e] ἕξει πρότερον ⇒ ἕξει. Πότερον
II 3, 17, 11[f] Ἀλλ' εἰς τὰ ἐν αὐτῇ ⇒ Ἀλλ' <εἰ> εἰς τὰ ἐν αὐτῇ,
II 3, 17, 15[g] παρ' αὐτῆς ⇒ παρ' αὑτῆς
II 3, 17, 18[h] χείρω ⇒ [χείρω]
II 3, 17, 22[i] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
II 3, 18, 6[a] ποιητικὴν καλῶν ⇒ ποιητικὴν <εἶναι> καλῶν
II 3, 18, 21[b] εἶδος ψυχῆς ⇒ εἶδος τῆς ψυχῆς

II 4 titolo[a] ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ ⇒ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΥΟ ΥΛΩΝ
II 4, 1, 6[a] ζητοῦντες ⇒ ζητήσαντες
II 4, 3, 3[b] αὐτὸ ⇒ αὑτὸ
II 4, 3, 13-14[b] εἰς ὃ μεταβάλλοι ⇒ εἰς ὃ μεταβαλεῖ
II 4, 3, 14-15[c] οὐδὲ ἐκεῖ ⇒ [οὐδὲ ἐκεῖ]
II 4, 4, 6[a] ἔστι τὸ μορφούμενον ⇒ ἔσται καὶ τὸ μορφούμενον
II 4, 4, 16[b] τὸ ποικίλον ⇒ [τὸ ποικίλον]
II 4, 5, 2[a] ἐκεῖνο ⇒ ἐκεῖ[νο]
II 4, 5, 5[b] ἕως εἰς ἁπλοῦν ⇒ ἕως <ἂν> εἰς ἁπλοῦν
II 4, 5, 9[c] ἥγηται ⇒ ἡγεῖται
II 4, 5, 14[d] ὅσῳ ⇒ ὅσον
II 4, 5, 15-16[e] τὸ ὁρίζον αὐτὴν ⇒ τὸ ὡρισμένον αὐτῇ
II 4, 5, 17[f] γίγνεται ⇒ γίνεται
II 4, 5, 25[g] γενητὰ ⇒ γεννητὰ
II 4, 5, 26[h] ἀγένητα ⇒ ἀγέννητα
II 4, 5, 27[i] ὥσπερ ὁ κόσμος ⇒ ὥσπερ ὁ <ἐνθαῦτα> κόσμος
II 4, 5, 29[l] ἀεί, ἢ τὴν ὕλην ⇒ ἀεὶ [ἢ] τὴν ὕλην
II 4, 5, 34[m] ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη ⇒ ἀόριστον ἡ ὕλη
II 4, 6, 5[a] ἀπολομένη ⇒ ἀπολλυμένη
II 4, 7, 8[a] ὂν τὸ μῖγμα, κἀκεῖνο ⇒ ὂν καὶ τὸ μῖγμα κἀκεῖνο
II 4, 7, 11[b] ἀποίῳ οὔσῃ ⇒ ἀποίου οὔσης
II 4, 7, 20[c] ἔτι, δῆλον ⇒ ἐστὶ δῆλον
II 4, 7, 22-23[d] τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ μὴ οἷόν ⇒ τὸ ὑγρὸν μὴ οἷόν
II 4, 8, 7[a] τῇ αὐτῆς φύσει ⇒ [τῇ αὐτῆς φύσει]
II 4, 8, 15[b] δώσει καὶ μορφὴν ἄλλην ⇒ δώσει ἄλλην
II 4, 8, 20[c] ἡ ὕλη, ᾗ πάντη τὸ ποιοῦν ⇒ ἡ ὕλη πάντη, ᾗ τὸ ποιοῦν
II 4, 8, 21-22[d] Μέγεθός τε εἰ ἔχοι ⇒ Μέγεθός δὲ εἰ ἔχει
II 4, 8, 23-24[e] ἐπ' αὐτὴν ⇒ ἐπ' αὐτῇ

II 4, 8, 28[f] Θαυμαστότερον τὸ ποσὸν ⇒ <Οὐ> θαυμαστότερον <δὲ> τὸ ποσὸν
II 4, 9, 7[a] Ὡς οὖν ἐγένετό τι ⇒ Ὡς γὰρ ἐγίνετό τι
II 4, 9, 11-12[b] ἢ ὁ λόγος τὸ ποιοῦν ⇒ ἢ λόγος τοῦ πηλίκου
II 4, 10, 10[a] μετὰ τοῦ ἑτέρου ⇒ μετὰ θατέρου
II 4, 10, 17[cb] γινομένη ⇒ γινομένῃ
II 4, 10, 27[d] τοῦ ἀμόρφου ⇒ [τοῦ ἀμόρφου]
II 4, 11, 3[a] Οὐκοῦν ὁ ὄγκος ⇒ Οὐκοῦν ὄγκος
II 4, 11, 9[b] ἐν αὐτοῖς ⇒ ἐν αὑτοῖς
II 4, 11, 27[c] δέχεσθαι. Καὶ φάντασμα ⇒ δέχεσθαι καὶ φάντασμα
II 4, 11, 27-28[d] ὡς ἐπιτηδειότητα ⇒ εἰς ἐπιτηδειότητα
II 4, 12, 10[a] ὅμως καὶ ὡς ἑνός ⇒ ὅμως καὶ ἑνός
II 4, 12, 16[b] εἰς τὸ πράττειν ⇒ εἰς <δὲ> τὸ πράττειν
II 4, 12, 27[c] εἴη ὕλη ⇒ εἴη <ἡ> ὕλη
II 4, 12, 33[d] κενῶς ⇒ κενῷ
II 4, 12, 35[e] εἰ μὲν λόγος ⇒ εἰ μὲν <γὰρ> λόγος
II 4, 13, 22[a] ἡ ἀψοφία οὐ ψόφου ⇒ ἡ ἀψοφία ψόφου
II 4, 13, 24[b] τῷ γὰρ μὴ ποιὰ ⇒ τὸ γὰρ μὴ ποιὰ
II 4, 14, 2[a] περὶ αὐτῆς ⇒ περὶ αὐτὴν
II 4, 15, 6 οὐδὲ τάξις ⇒ [οὐδὲ τάξις]
II 4, 15, 27 ἧττον, ὅσῳ ⇒ ἧττον <ὂν>, ὅσῳ
II 4, 16, 8[a] οὖν οὐκ ἀπολεῖ ⇒ οὖν [οὐκ] ἀπολεῖ
II 4, 16, 9[b] τοῦ ἀπείρου ⇒ [τοῦ ἀπείρου]
II 4, 16, 11[c] ἀνῄρει· ⇒ ἀνῄρει <ἄν>·
II 4, 16, 14[d] τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος † καὶ οὐκ ἀπόλλυται ⇒ τὸ θῆλυ <ἐκ> τοῦ ἄρρενος κυῇ, οὐκ ἀπόλλυται
II 4, 16, 16[e] γίγνεται ⇒ γίνεται
II 4, 16, 18[f] γίγνοιτο ⇒ γίνοιτο
II 4, 16, 22[g] ἰσχύος ⇒ [ἰσχύος]
II 4, 16, 27[h] πρὸς τῷ καλῷ ⇒ πρὸς τὸ κάτω

II 5, 1, 8[a] τὸ δυνάμει, τὸ δυνάμει ⇒ τὸ δυνάμει, δυνάμει
II 5, 1, 9[b] κἂν ἀεὶ ᾖ, ⇒ κἂν ἀεί, εἰ
II 5, 1, 13-14[c] ἔμελλε μηθὲν ⇒ ἔμελλε μηδὲν
II 5, 1, 14[d] ἐνεδέχετο γενέσθαι ⇒ ἐνεδέχετο <τι> γενέσθαι
II 5, 1, 18[e] μετ' αὐτὸ ⇒ μεθ' αὑτὸ
II 5, 1, 20[f] γὰρ τὸ «δυνάμει ⇒ γὰρ [τὸ] «δυνάμει
II 5, 1, 27[g] δύναμις δυνάμει ⇒ δύναμις <τὸ> δυνάμει
II 5, 2, 11[a] τὸ συναμφότερον ⇒ τὸ <μὲν> συναμφότερον
II 5, 2, 19[b] Ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ὁ ἀμαθὴς ⇒ Ἢ ὁ κατὰ συμβεβηκὸς ἀμαθής
II 5, 2, 21[c] καθ' αὐτὴν ⇒ καθ' ἑαυτὴν
II 5, 2, 23[d] Ἔτι οὖν σῴζει τὸ δυνάμει, καὶ δυνάμει ⇒ Ἆρα οὖν σῴζει τὸ δυνάμει, καὶ <ὃ> δυνάμει
II 5, 2, 33[e] ἔχειν ⇒ ἔχει

II 5, 2, 35[f] ἀνδρία ⇒ ἀνδρεία
II 5, 3, 5[a] μηδ' ἔτι ⇒ μηδέ τι
II 5, 3, 7[b] ἀντ' αὐτοῦ ⇒ ἀνθ' αὐτοῦ
II 5, 3, 29-30[c] γίνηταί τι ⇒ γίγνηταί τι
II 5, 3, 30[d] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὐτοῦ
II 5, 3, 30-31[e] ἐνέργεια ἂν εἴη ⇒ ἐνεργείᾳ ἂν εἴη
II 5, 3, 31[f] τὰ πρῶτα ἐνέργεια· ἔχει γὰρ ὃ δεῖ ⇒ τὰ πρῶτα ἐνεργείᾳ· ἔχει γὰρ ἃ δεῖ
II 5, 3, 33[g] ἐνέργεια ⇒ ἐνεργείᾳ
II 5, 3, 34[h] ἐνέργεια ⇒ ἐνεργείᾳ
II 5, 3, 35[i] ἐνέργεια δὲ πάντα ⇒ ἐνέργεια τὰ πάντα
II 5, 3, 40[l] ἀληθοῦς ⇒ ἀληθῶς
II 5, 4, 8-9[a] ἐπ' αὐτῆς ⇒ ἐπ' αὐτῇ
II 5, 4, 10[b] Ἧι μὲν ⇒ Εἰ μὲν
II 5, 4, 14[c] οὖσα πλειόνως ⇒ οὖσα καὶ πλειόνως
II 5, 5, 9[a] οὖν τοῦτο μὴ ὂν ⇒ οὖν τὸ μὴ ὂν
II 5, 5, 32[b] αὐτῶν ⇒ [αὐτῶν]
II 5, 5, 32-33[c] τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν ⇒ τῆς ὑποστάσεως <αὐτῶν> τὴν αἰτίαν

II 6 titolo[a] ΠΕΡΙ ΟΥΣΙΑΣ Η ΠΕΡΙ ΠΟΙΟΤΗΤΟΣ ⇒ ΠΕΡΙ ΠΟΙΟΤΗΤΟΣ ΚΑΙ ΕΙΔΟΣ
II 6, 1, 7[a] αὐτὴ ἡ οὐσία ⇒ αὐτὴ [ἡ] οὐσία
II 6, 1, 13[b] ποιότητας ἐκεῖ ⇒ ποιότητας <τὰς> ἐκεῖ
II 6, 1, 19[c] γίγνεται ⇒ γίνεται
II 6, 1, 21[d] ἐν μὲν κύκνῳ ἢ ψιμυθίῳ ⇒ ἐν μὲν χιόνι ἢ ψιμμυθίῳ
II 6, 1, 30[e] ψιμυθίου ⇒ ψιμμυθίου
II 6, 1, 32[f] ψιμυθίου ⇒ ψιμμυθίου
II 6, 1, 34[g] ψιμυθίου ⇒ ψιμμυθίου
II 6, 1, 38[h] καὶ [οὐ] ποιότητες ⇒ καὶ ποιότητες
II 6, 1, 43[i] ἀπολισθάνοντας ⇒ ἀπολισθαίνοντας
II 6, 1, 51[l] οὐκ ἐξ οὐσιῶν ⇒ ἐξ οὐκ οὐσιῶν
II 6, 1, 53[m] λέγοντες ⇒ λέγομεν
II 6, 1, 55[n] – ὡς ἐν διαφοραῖς – ὄντως ⇒ ὡς ἐν διαφοραῖς ὄντος
II 6, 2, 12[a] καὶ ἀντιτυπίας ⇒ καὶ <μετ'> ἀντιτυπίας
II 6, 2, 21[b] αἱ αὐτῶν ⇒ αὗται
II 6, 2, 32[c] εἶχεν ἡ οὐσία ⇒ εἶχεν <ἂν> ἡ οὐσία
II 6, 3, 19[a] αὐτῆς ⇒ αὐτῆς
II 6, 3, 20[b] ἐνεργείᾳ ⇒ ἐνέργειαι
II 6, 3, 26[c] ταύτῃ οὐσίαν ἢ εἶδος ἢ ἐνέργειαν ⇒ ταύτῃ ἢ εἶδος ἢ ἐνέργεια
II 6, 3, 27[d] ἐν ἄλλῳ μόνον ἐκπεσὸν ⇒ ἐν ἄλλῳ ἐκπεσὸν

II 7, 1, 13[a] γίνοιτο ⇒ γίγνοιτο
II 7, 1, 19[b] Οὗ δὲ μὴ μείζων ὁ τόπος γίνεται ⇒ Οἱ δέ, μὴ μείζων ὁ τόπος γίνηται
II 7, 1, 20[c] εἰσέδυ ⇒ ἐσέδυ
II 7, 1, 29[d] δι' ὅλου δεύοντα ⇒ δι' ὅλου δεῦον
II 7, 1, 33[e] γίνεσθαι ⇒ γίγνεσθαι
II 7, 1, 35[f] αὔξην ⇒ αὔξησιν
II 7, 1, 41[g] 'Αλλ' εἰ ἐνταῦθ' ἂν ⇒ 'Αλλ' ἐνταῦθ' ἂν
II 7, 1, 47[h] συνάψαι ⇒ συνάψασαι
II 7, 1, 52[i] Καὶ λέγοιεν ⇒ Καὶ <ἂν> λέγοιεν
II 7, 2, 16[a] Ἀλλὰ ποῦ † ὄντα ⇒ Ἀλλὰ ποῦ ὄντος
II 7, 2, 28[b] ποιότητας τὰς διὰ τῶν σωμάτων ⇒ ποιότητας [τὰς] διὰ τῶν σωμάτων
II 7, 2, 41[c] ἀλλ' εἰ μὴ ⇒ ἀλλ' ἢ μὴ
II 7, 3, 3[a] ἡ σωματότης ⇒ [ἡ σωματότης]

II 8, 1, 7[a] γινομένου ⇒ [γινομένου]
II 8, 1, 8[b] καὶ αὐτοῦ καὶ ποιοῦ ⇒ αὐτοῦ καὶ τοῦ ποιοῦ
II 8, 1, 15[c] συνδιαιρούμενα ⇒ συν[δι]αιρούμενα
II 8, 1, 38[d] μετροῦσα ⇒ μετροῦντα
II 8, 1, 45[e] δυναμένης τῆς ὄψεως ⇒ δυναμένης <τῆς> ὄψεως
II 8, 1, 47[f] ὅτι <ὅ τι> ⇒ ὅτι <τὸ>
II 8, 1, 49[g] αὐτοῦ, ὅσον οὐ ⇒ ὅσον ἐστὶν οὐ
II 8, 2, 17[a] ἤ ἐστι ⇒ ᾗ ἔστι
II 8, 2, 18[b] τοῦ ἐλάττω φαίνεσθαι τὰ πόρρω ⇒ [τοῦ ἐλάττω φαίνεσθαι τὰ πόρρω]

II 9, 1, 6[a] ταύτην δεῖ ⇒ τὴν αὐτὴν δεῖ
II 9, 1, 9[b] ἀναρτηθήσεται ⇒ ἀναρτήσεται
II 9, 1, 10[c] καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ ⇒ καὶ <τὸ> οὐκ ἐν ἄλλῳ
II 9, 1, 19[d] Λοιπὸν δὲ ⇒ Λοιπὸν δή
II 9, 1, 36[e] γελοῖον γὰρ ⇒ γελοῖον δὲ
II 9, 1, 38[f] ἔσται ὥσπερ ⇒ ἔσται <τῷ> ὥσπερ
II 9, 1, 56[g] λέγουσαν ὅτι νοεῖ ⇒ λέγουσαν <νοεῖν> ὅτι νοεῖ
II 9, 3, 9[a] ἡ ψυχὴ ⇒ ᾗ <ἡ> ψυχὴ
II 9, 3, 10[b] μετὰ τοῦ πρώτως ζῆν ζωὴ ⇒ μετὰ τὸ πρώτως ζῶν ζῴη
II 9, 4, 7[a] Εἰ δὲ ἔνευσε ⇒ Εἰ γὰρ ἔνευσε
II 9, 4, 10[b] ἔνευσεν, οὐδὲ γὰρ εἰ ἀμυδρῶς ἔχει. Οὐ μᾶλλον ⇒ ἔνευσεν· εἰ δὲ γὰρ ἀμυδρῶς ἔχει, εὖ μᾶλλον
II 9, 4, 18[c] οὐδ' ἂν ⇒ οὐκ ἂν
II 9, 4, 27[d] βέλτιον ⇒ βελτίων
II 9, 4, 29[e] ἀκριβεστέρα καὶ σεμνοτέρα ἢ εὐτακτοτέρα ⇒ ἀκριβεστέρα ἢ εὐτακτοτέρα
II 9, 5, 1[a] 'Αλλ' αὐτοὺς ⇒ 'Αλλ' <ἄλογον> αὐτοὺς

II 9, 5, 2[b] καὶ ἐπιθυμίαν ⇒ καὶ ἐπιθυμίας
II 9, 5, 24[c] γῆν φασι ⇒ φασι γῆν
II 9, 5, 26[d] αὐτοῖς ἐκεῖ γενέσθαι ⇒ αὐτοῖς γενέσθαι
II 9, 6, 7-8[a] καὶ σαφῶς τῶν Ἑλλήνων ἀτύφως ⇒ [καὶ] σαφῶς τῶν Ἑλλήνων <καὶ> ἀτύφως
II 9, 6, 20[b] ἐν αὐτῷ ⇒ ἐν αὑτῷ
II 9, 6, 43[c] Οἷς θέλουσι ⇒ Οἷς <δὲ> θέλουσι
II 9, 6, 44[d] οὐδ' ἐν ⇒ οὐ δεῖν
II 9, 6, 45[e] τὰ αὐτῶν ⇒ τὰ αὑτῶν
II 9, 6, 50[f] πρὸς ἄνδρας ⇒ [πρὸς] ἄνδρας
II 9, 7, 19[a] ὃ δ' αὐτὸ ἐκείνῳ ⇒ αὐτὸ δ' αὖ ἐκείνῳ
II 9, 7, 20[b] τὸ αὐτοῦ ⇒ τὸ αὑτοῦ
II 9, 7, 39[c] ὑπὸ τούτων ⇒ ὑπὸ τούτου
II 9, 8, 4[a] μεταβάλλοντα ⇒ μεταβαλόντα
II 9, 8, 17-18[b] γὰρ ἦν ἔτι ⇒ γὰρ ἦν <ἂν> ἔτι
II 9, 8, 26-27[c] κόσμος ἔστι ⇒ κόσμος <οὐκ> ἔστι
II 9, 8, 42[d] ἑκόντες ⇒ ἑκοῦσαι
II 9, 9, 15[a] Εἰ δ' ἀδικεῖ ⇒ Εἰ δ' ἀδικῇ
II 9, 9, 16[b] φονεύει ⇒ φονεύῃ
II 9, 9, 28[c] αὐτὸν ⇒ αὑτὸν
II 9, 9, 34[d] τὸν ἐκεῖ βασιλέα ⇒ τῶν ἐκεῖ βασιλέα
II 9, 9, 35[e] ἐνδεικνυμένους ⇒ ἐνδεικνύμενον
II 9, 9, 48[f] αὐτὸν ⇒ αὑτὸν
II 9, 9, 58[g] οὐδ' ἃ τιμῶσιν ⇒ οὐδὲ <τὰ ἄστρα> ἃ τιμῶσιν
II 9, 9, 59[h] συνεπηχῶσιν ⇒ συνεπηχοῦσιν
II 9, 9, 62[i] νομίζοι, τοὺς ἄλλους ⇒ νομίζοι; <Εἰ δὲ> τοὺς ἄλλους
II 9, 9, 71[l] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
II 9, 9, 77[m] ἐκεῖ πάντα, καὶ ⇒ ἐκεῖ, καὶ
II 9, 9, 80[n] ἢ ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὃ λέγει τις ἔχειν ⇒ εἰ ἐπαγγέλλοιτο ἔχειν ὃ λέγει τις ἔχει
II 9, 10, 23[a] τὰ ἀνθρώπων· ⇒ τὰ τῶν ἀνθρώπων
II 9, 10, 25-26[b] τῷ σκότῳ ⇒ τὸ σκότος
II 9, 10, 32[c] λέγουσιν ⇒ ἄγουσιν
II 9, 11, 9[a] αὐτῇ ⇒ αὐτὴ
II 9, 11, 22[b] ποιεῖ ⇒ ἐποίει
II 9, 11, 23[c] μᾶλλον τοῦ λογίζεσθαι ⇒ μᾶλλον τὸ λογίζεσθαι
II 9, 12, 6[a] κινηθῆναι, ἐλθόντας ⇒ κινηθῆναι <καὶ> ἐλθόντας
II 9, 12, 11[b] ἔννοιαν καὶ κόσμου ⇒ ἔννοιαν <ἐκ> κόσμου
II 9, 12, 15[c] πρῶτον μὲν γὰρ ⇒ πρῶτον γὰρ
II 9, 12, 24[d] ὡς ἂν ⇒ ἂν ὡς
II 9, 12, 26-27[e] καὶ τὴν λόξωσιν ⇒ καὶ λόξωσιν
II 9, 12, 39[f] φανείη ⇒ ἐφάνη
II 9, 12, 42[g] οὐδ' αὐτὸ ⇒ οὐδ' αὖ
II 9, 13, 3[a] τάξιν τῶν ἐφεξῆς ⇒ τάξιν ἐφεξῆς

II 9, 13, 15[b] συνεργοῦντα ⇒ συνενεργοῦντα
II 9, 13, 21[c] σημεῖα νομίζειν ⇒ σημεῖα <δεῖ> νομίζειν
II 9, 13, 26-27[d] προχείρως πάλιν ⇒ προχείρως <προσήκει> πάλιν
II 9, 13, 29[e] τὸ μικρότερον ⇒ τὸ σμικρότερον
II 9, 14, 3[a] πρὸς ψυχὴν ⇒ πρὸς τὴν ψυχὴν
II 9, 14, 4-5[b] λέγουσι καὶ λόγω ⇒ λέγουσι ὡς λόγῳ
II 9, 14, 9[c] Ὥστε οἳ ⇒ Ὥστε οἷς
II 9, 14, 12[d] αὐτούς ⇒ αὑτούς
II 9, 14, 23[e] νόσημα καὶ αἵματος ⇒ νόσημα ἢ αἵματος
II 9, 14, 45[f] πλέον· οὕτω γὰρ ⇒ πλέον [οὕτω γὰρ]
II 9, 15, 2[a] οὗτοι οἱ λόγοι ⇒ οἱ λόγοι οὗτοι
II 9, 15, 7[b] ὄρεξις, ὡς δὲ ⇒ ὄρεξις – πῶς δὲ
II 9, 15, 8[c] τὴν πρόνοιαν ἀνελὼν ⇒ τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν
II 9, 15, 19[d] αὐτοὺς ⇒ αὑτοὺς
II 9, 15, 34[e] πῶς καὶ βλέψη ⇒ πῶς βλέψει
II 9, 16, 1[a] Οὐδ' αὖ τὸ ⇒ Οὐδ' αὖ τῷ
II 9, 16, 4[b] πρότερον πᾶς κακὸς καταφρονήσας ⇒ πρότερον καταφρονήσας
II 9, 16, 13-14[c] καταφρονοῦντες, ὅτι μηδὲ ⇒ καταφρονοῦντες, [ὅτι] μηδὲ
II 9, 16, 36[d] γένοιτο· οὐδὲ ⇒ γένοιτο, καὶ οὐδὲ
II 9, 16, 39[e] ὃς τοῦτον ⇒ ὃς εἰς τοῦτον
II 9, 16, 54[f] ἐνθυμεῖται ⇒ ἐνθυμηθήσεται
II 9, 17, 8-9[a] τοῦ γενομένου τῷ ἀμερεῖ τὸ τοῦ παραδείγματος ⇒ τὸ γενόμενον τῷ ἀμερεῖ τῷ τοῦ παραδείγματος
II 9, 17, 18[b] κόσμον, τοσούτῳ ⇒ κόσμου τοσοῦτον
II 9, 17, 31[c] πῶς διατιθέντες; ⇒ πῶς διατεθέντες;
II 9, 17, 39[d] τἄνδον ⇒ τὰ ἔνδον
II 9, 17, 53[e] προιόν τι ⇒ προιόντι <τι>
II 9, 18, 10[a] οἴοιτο εἶναι ⇒ εἶναι οἴοιτο
II 9, 18, 13[b] καὶ μὴ † ποιεῖται ⇒ καὶ μὴ ποιεῖται
II 9, 18, 35[c] Οὐ δή ⇒ Οὐδὲ
II 9, 18, 44[d] μηδὲ τὸ αὐτὸ ⇒ μηδὲ ταὐτὸ

Enneade III

III 1, 1, 4[a] γινόμενα ⇒ γιγνόμενα
III 1, 1, 5[b] αὐτῶν ἐστι ⇒ ἐστι αὐτῶν
III 1, 1, 7[c] γινόμενα ⇒ γιγνόμενα
III 1, 1, 12[d] εἶναι αὐτῷ, ⇒ εἶναι αὐτῶν,
III 1, 1, 13[e] γινομένων ⇒ γιγνομένων
III 1, 1, 20-21[f] τὸ μὴ αὐτῆς εἶναι ⇒ τῷ μὴ αὐτῆς εἶναι
III 1, 1, 24[g] ἐκίνησεν, [ἢ] οὐδ' ἂν ⇒ ἐκίνησεν, οὐδ' ἂν
III 1, 1, 28[h] ὁρμῆσαι ἐπὶ τάδε ⇒ ὁρμῆσαι, ἔπειτα δὲ

III 1, 1, 29-30[i] τέχνας ἀνάγειν· τοῦ ὑγιάσαι ἡ ἰατρικὴ ⇒ τέχνας ἀνάγειν <ἔστιν, οἷον> τοῦ ὑγιάσαι <αἰτία> ἡ ἰατρικὴ

III 1, 1, 34[l] εὔρους ⇒ εὔροια

III 1, 2, 16[a] γίνεσθαι ⇒ γίγνεσθαι

III 1, 2, 21-22[b] αὐτὴν οὖσαν τὰ πάντα· ⇒ αὐτὴν οὖσαν, καὶ πάντα

III 1, 2, 24-25[c] ἐξ αὐτῶν ⇒ ἐξ ἑαυτῶν

III 1, 2, 34[d] δουλεύειν δὲ ⇒ δουλεύειν τε

III 1, 2, 38[e] οὕτω ⇒ οὕτως

III 1, 3, 3[a] ἀτάκτως ⇒ ἀτάκτῳ

III 1, 3, 12[b] τακτῶς τάξεώς γε ⇒ τεταγμένος, τάξεώς γε

III 1, 3, 14[c] οὔτε ἧτις ⇒ οὔτε εἴ τις

III 1, 3, 34[d] γίγνοιτο ⇒ γίνοιτο

III 1, 4, 6[a] διοίκησιν ⇒ διήκουσαν

III 1, 4, 22[b] λογισμοὶ ⇒ λογισμὸς

III 1, 4, 26-27[c] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' ἑαυτοῦ

III 1, 5, 3-4[a] μαρτυρίαις ⇒ μεσουρανήσεσι

III 1, 5, 32[b] καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ⇒ καὶ τὰς ἐπιθυμίας

III 1, 5, 34[c] δρῶντες περὶ ἑκάστων λέγουσι τὰ γινόμενα ⇒ ἰδόντες περὶ ἑκάστων <προ>λέγουσι τὰ γιγνόμενα

III 1, 5, 38[d] τις περὶ τούτων ἐπισκέψαιτο ⇒ τις ἐπισκέψαιτο περὶ τούτων

III 1, 5, 40[e] προείποι ⇒ προείπῃ

III 1, 5, 44[f] πρὶν τὴν σχέσιν ⇒ πρὶν σχέσιν

III 1, 5, 53-54[g] ἡ ὁμοιότης ἐν τοῖς εἴδεσι ⇒ ἡ ὁμοιότης <ἡ> ἐν τοῖς εἴδεσι

III 1, 5, 59[h] διὰ τῶν σχημάτων ⇒ διὰ τῶν <αὐτῶν> σχημάτων

III 1, 6, 7-8[a] καὶ ἐπιτηδεύματα ⇒ καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα

III 1, 6, 8[b] μάλιστα οὐχ ὅσα δοκεῖ ⇒ μάλιστα ὅσα οὐ δοκεῖ

III 1, 6, 10[c] τῶνδε τίς ⇒ τῶνδέ τις

III 1, 6, 10-11[d] παρὰ θεῶν ⇒ παρ' <ἀστέρων> θεῶν

III 1, 6, 24[e] σημαίνει ⇒ σημαίνειν

III 1, 7, 10[a] γίνεσθαι ⇒ γίγνεσθαι

III 1, 7, 20[b] Δία αἱ ⇒ Δία καὶ

III 1, 7, 21[c] αὐτῶν ⇒ αὑτῶν

III 1, 8, 7[a] γινομένης ⇒ γιγνομένης

III 1, 8, 9[b] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς

III 1, 10, 2[a] γίνεσθαι ⇒ γίγνεσθαι

III 1, 10, 5[b] ὅταν πράττωσι ⇒ ὅσα πράττουσι

III 2, 1, 9[a] γεγενημένος, ἐπισκέψασθαι ⇒ γεγενημένος <ὁ κόσμος>, ἐπισκέψασθαι

III 2, 1, 14-15[b] τὰ ἐφεξῆς ⇒ τὰ ἑξῆς

III 2, 1, 22[c] αὐτὸν ⇒ αὐτὸ

III 2, 1, 32[d] αὐτῷ ⇒ αὐτῷ
III 2, 1, 38[e] δι' αὐτοῦ ⇒ δι' αὐτοῦ
III 2, 1, 41[f] ἐν αὐτοῖς ⇒ ἐν αὐτοῖς
III 2, 1, 43[g] ἐξ αὐτῶν ⇒ ἐξ αὐτῶν
III 2, 2, 14[a] ἀπ' αὐτοῦ ⇒ ἀφ' αὐτοῦ
III 2, 2, 16-17[b] οὗτος δὲ ὁ λόγος ⇒ τοῦτο δὲ λόγος
III 2, 2, 19[c] ἐν σπέρματι ⇒ ἐν τῷ σπέρματι
III 2, 2, 28[d] ἐπ' αὐτοῖς ⇒ ἐφ' αὐτοῖς
III 2, 2, 35[e] ἅτε οὐκ οὔσης λόγου ⇒ ἅτε οὔσης ἀλόγου
III 2, 3, 8[a] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 2, 3, 13[b] μικρὰ ⇒ σμικρὰ
III 2, 3, 14[c] λαβόντα ⇒ λαβόντος
III 2, 3, 15[d] δακτύλων ⇒ δάκτυλον
III 2, 3, 19[e] σύμπας, τοῦτον ⇒ σύμπας, ὁ τοῦτον
III 2, 3, 20[f] τάχα ἂν ἀκούσαις ⇒ τάχ' ἂν ἀκούσαι
III 2, 3, 24[g] φύσις ⇒ φύσιν
III 2, 3, 35[h] καὶ φυτὰ ⇒ καὶ τὰ φυτὰ
III 2, 4, 3[a] ἤγαγεν, οὐκ ⇒ ἤγαγεν <καὶ> οὐκ
III 2, 4, 9[b] σώματα καὶ ἄλλοτε ⇒ σώματα [καὶ] ἄλλοτε
III 2, 4, 11[c] καθ' ὅλου ἕκαστα ⇒ καθ' ὅλα ἕκαστα
III 2, 4, 17-18[d] οὐδὲ γὰρ ἀίδια ἐγίνετο. Ἐγίνετο ⇒ οὐ γὰρ ἀίδια ἐγένετο. Ἐγένετο
III 2, 4, 33[e] τοῦτο ⇒ τούτου
III 2, 4, 34[f] δι' αὐτὸ παρ' αὐτοῦ ⇒ δι' αὑτὸ παρ' αὑτοῦ
III 2, 4, 35[g] πολλὰ δὲ ὑπ' ἄλλων ⇒ πολλὰ δὲ <καὶ> ὑπ' ἄλλων
III 2, 4, 36[h] δι' αὐτὰ ⇒ δι' αὑτὰ
III 2, 4, 38[i] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρὰ τοῦ
III 2, 5, 13[a] πασχούσης καὶ νόσοις ⇒ πασχούσης τὰ νόσοις
III 2, 6, 5[a] Πῶς γὰρ καλῶς νέμειν οὕτω; ⇒ Πῶς γὰρ καλὸν νέμειν οὕτως;
III 2, 6, 9[b] ὁ ἀγαθός. Ἀλλὰ τὸ πρέπον καὶ ἀνάλογον ⇒ [ὁ ἀγαθός]. Ἀλλὰ τὸ πρέπον καὶ <τὸ> ἀνάλογον
III 2, 6, 14[c] Καίτοι ⇒ [Καίτοι]
III 2, 6, 18[d] Καὶ γὰρ εἰ ⇒ Καὶ γὰρ [εἰ]
III 2, 7, 4-5[a] ἰέναι εἰς τὸ πᾶν ⇒ ἰέναι <τι> εἰς τὸ πᾶν
III 2, 7, 14[b] ἀνεύροιμεν ⇒ ἂν εὕροιμεν
III 2, 7, 18-19[c] αἰτιῴτο, ἀπαιτεῖν ⇒ αἰτιῴτο, <οὐκ> ἀπαιτεῖν
III 2, 7, 25[d] ὅστις τρόπος ⇒ ὅστις <ὁ> τρόπος
III 2, 7, 26[e] παρ' αὐτῶν ⇒ παρ' αὑτῶν
III 2, 7, 29[f] ἐναντίους ⇒ ὑπεναντίους
III 2, 7, 32[g] ἑαυτῶν ⇒ αὐτῶν
III 2, 7, 39[h] γίνεσθαι ⇒ γίγνεσθαι
III 2, 7, 41[i] Ἀλλ' οὐδὲ ⇒ Ἀλλ' οὔτε
III 2, 7, 42[l] τῷ μὴ καλῶς ⇒ τὸ μὴ καλῶς
III 2, 8, 3[a] πρόσωπα ⇒ πρόσωπον

III 2, 8, 6[b] καὶ πρὸς ἕν ⇒ καὶ ὡς ἕν
III 2, 8, 9[c] κεῖται ἄνθρωπος ἐν μέσῳ ⇒ κεῖται ἐν μέσῳ
III 2, 8, 14[d] χειρόνων· ἢ εἰσι ⇒ χειρόνων, ᾗ εἰσι
III 2, 8, 17[e] τούτου χείρους γενόμενοι ⇒ τούτων χείρους γινόμενοι
III 2, 8, 23[f] οἱ ἀποδεδειγμένων ⇒ εἰ ἀποδεδειγμένων
III 2, 8, 24[g] οἵδ' ὑπ' ἀργίας ⇒ οἱ δ' ὑπ' ἀργίας
III 2, 8, 31[h] 'Αλλ' οὐ παλαῖστραι ⇒ 'Αλλ' οὐ παλαίστρα
III 2, 8, 47[i] οὕτω ⇒ οὕτως
III 2, 8, 48[l] γινομένων ⇒ γιγνομένων
III 2, 8, 50[m] τὰ προνοίας ⇒ τὰ τῆς προνοίας
III 2, 9, 1[a] οὕτω ⇒ οὕτως
III 2, 9, 5[b] ἀλλ' ἐπιόντι οἷον ⇒ ἀλλ' ἐπιόν τῳ,
III 2, 9, 9[c] εἰς ὕστερον ⇒ ἐσύστερον
III 2, 9, 17[d] ᾖ ἐπιμελούμενοι ⇒ εἶεν ἐπιμελούμενοι
III 2, 9, 18[e] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
III 2, 9, 19-20[f] Γενόμενοι ⇒ Γενόμενον
III 2, 9, 36[g] πολλὰς ὁ χρόνος ⇒ πολλὰς χρόνος
III 2, 10, 3[a] δι' αὐτοὺς ⇒ δι' αὑτοὺς
III 2, 10, 6[b] Εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ λόγος ⇒ Εἰ δὲ δὴ ὁ λόγος
III 2, 11, 6[a] ποιεῖ ⇒ ποιοῖ
III 2, 11, 12[b] ἐξ ἴσων, καὶ αἳ εὐνομία ⇒ ἐξ ἴσων ταῖς εὐνομίαις
III 2, 12, 4[a] μὴ ἂν ἔσχε ⇒ οὐκ ἂν σχοίη
III 2, 12, 6[b] ὁ τρόπος μεμπτός ⇒ ὁ τρόπος <οὐ> μεμπτός
III 2, 12, 7[c] ἄλλος ⇒ ἄλλως
III 2, 12, 8[d] ἐναρμόσαι ⇒ ἐναρμόσας
III 2, 13, 7[a] καὶ ἀγαθοῖς ⇒ καὶ <ὅτι> ἀγαθοῖς
III 2, 13, 9-10[b] καὶ τὸ πεισόμενον ⇒ καὶ τὸν πεισόμενον
III 2, 13, 16[c] θείᾳ φήμῃ ⇒ θεία φήμη
III 2, 13, 23[d] τῶν ἐμφύτων καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις τὸ εὐειδὲς ⇒ τῶν φυτῶν ἐν καρποῖς καὶ ἔτι φύλλοις εὐειδὲς
III 2, 13, 30-31[e] κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν· οὐσία δὲ αὐτῷ, ⇒ κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν· οὐσία δὲ αὐτοῦ,
III 2, 14, 4[a] ποιῆσαι, ὁποῖόν ⇒ ποιῆσαι, <ἢ> ὁποῖόν
III 2, 14, 5[b] γινομένων ⇒ γινόμενον
III 2, 14, 9[c] ἀεὶ καὶ αὐτὰ ⇒ ἀεὶ τὰ αὐτὰ
III 2, 14, 19[d] τέλεος ⇒ τέλειος
III 2, 14, 26[e] καὶ ᾗ ἐντεῦθεν ⇒ καὶ ἡ ἐντεῦθεν
III 2, 14, 28[f] ᾧ <εἰ>σι μὲν ⇒ ὦσι μὲν
III 2, 14, 29[g] καὶ εἰ ἔμελλεν ⇒ καὶ ᾗ ἔμελλεν
III 2, 15, 9[a] ἔχειν, αἰτίᾳ ὕλης ⇒ ἔχειν <καὶ> αἰτία ὕλη
III 2, 15, 23-24[b] πρόσωπον. 'Αλλὰ τέθνηκεν ⇒ πρόσωπον ἀλλ' οὐ τέθνηκεν
III 2, 15, 25[c] καί τισιν ἀποθέσεις ⇒ καί τινες ἀποθέσεις

III 2, 15, 56[d] καὶ τοῖς αὐτοῖς ⇒ καὶ [τοῖς] αὐτοῖς
III 2, 15, 58[e] περὶ αὑτὸν ἀποθέμενος παίγνιον ⇒ περὶ αὑτὸν ἀποθέμενος [παίγνιον]
III 2, 16, 8[a] ἐν δράμασι ⇒ ἐν δράματι
III 2, 16, 35-36[b] εἰ δράματος λόγος ⇒ [εἰ δράματος λόγος]
III 2, 16, 36[c] ὁ τοῦ δράματος ἔχων ⇒ ὁ τοῦ δράματος <λόγος> ἔχων
III 2, 16, 39[d] ποιούμενος ⇒ ποιούμενον
III 2, 16, 39[e] διαστατῶν ⇒ διαστάτων
III 2, 16, 41[f] ζητήσει ⇒ ζητήσειε
III 2, 16, 42[g] λόγοι ⇒ λόγον
III 2, 16, 46-47[h] ἄπουν ὑπόπουν ⇒ ὑπόπουν ἄπουν
III 2, 16, 51[i] αὐτῶν ⇒ αὐτῷ
III 2, 16, 53[l] πρὸς αὐτόν ⇒ πρὸς αὑτόν
III 2, 16, 57[m] τέλεος ⇒ τέλειος
III 2, 16, 58[n] ποιοῖ εἶναι ἑαυτόν ⇒ ποιεῖ [εἶναι ἑαυτόν]
III 2, 17, 6-7[a] εἰς τὸ αὐτῶν ⇒ εἰς τὸ αὑτῶν
III 2, 17, 13[b] παρ' αὐτῶν ⇒ παρ' αὑτῶν
III 2, 17, 26[c] ποιῶν ⇒ [ποιῶν]
III 2, 17, 27[d] οἱ τοιοῦτοι ὑποκριταὶ ⇒ τοιοῦτοι οἱ ὑποκριταὶ
III 2, 17, 30[e] παρ' αὐτῶν ⇒ παρ' αὑτῶν
III 2, 17, 42[f] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
III 2, 17, 44[g] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 2, 17, 53[h] αὐτῆς ⇒ ἄτης
III 2, 17, 58[i] ὁρίζουσι καὶ τῷ συνεπιλαμβάνειν ⇒ ὁρίζουσι [καὶ] τῷ συνεπιλαμβάνειν
III 2, 17, 79[l] τοὺς τόπους ἐχούσας ⇒ τοὺς τρόπους ἐχούσας
III 2, 17, 81[m] πρὸς ἄλληλα ⇒ πρὸς ἀλλήλας
III 2, 18, 8[a] φθέγγονται ⇒ φθέγξονται
III 2, 18, 10-11[b] ποιήσαντος τοὺς τόπους ⇒ ποιήσαντος τόπους
III 2, 18, 12[c] ἀλλὰ μέρος ⇒ ἀλλὰ μέρους
III 2, 18, 13[d] συνείρων ⇒ συνείρειν
III 2, 18, 15[e] ἔργων οἱ λόγοι ⇒ ἔργων [οἱ] λόγοι
III 2, 18, 27[f] αἱ θειότεραι; Ἀλλὰ μέρη ⇒ αἱ θειότεραι, ἀλλὰ μέρη
III 2, 18, 29[g] μόνον παντὸς ⇒ μόνον <τοῦ> παντὸς

III 3, 1, 12[a] ζῴων ἐν ἵππων γένει ⇒ ζῴων· <οἷον> ἐν ἵππων γένος
III 3, 1, 24[b] ἵππου τὰ ἵππου ⇒ ἵππου <δέ> τὰ ἵππου
III 3, 1, 26[c] καὶ τὸ ζῆν ⇒ καὶ τῷ ζῆν
III 3, 2, 12[a] οἱ ἐναντίοι. Εἰ δὲ ⇒ οἱ ἐναντίοι οὐδὲ
III 3, 3, 2[a] ἀλλ' ἃ αἱρήσει ⇒ ἀλλὰ αἱρηέσει
III 3, 3, 3[b] Ἔστι δὴ ⇒ Ἔστι δὲ
III 3, 3, 8[c] γὰρ τούτῳ ⇒ γὰρ τοῦτο

III 3, 3, 12[d] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
III 3, 3, 14[e] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
III 3, 3, 33-34[a] μετ' αὐτὸ ⇒ μεθ' αὑτὸ
III 3, 4, 3[a] ἀπῆν αἰτία ⇒ ἀπῆν <ἂν> αἰτία
III 3, 4, 17[b] οὔ τι ⇒ οὔτοι
III 3, 4, 35[c] βιοτὴν ἀνάγοι ⇒ βιοτὴν <ἂν> ἀνάγοι
III 3, 4, 45[d] Πολλάκις ⇒ <Ἢ> πολλάκις
III 3, 5, 6[a] τε τοῦ αὐτοῦ ⇒ τε αὐτοῦ
III 3, 5, 29[b] οἷον ἐν ἑνὶ ⇒ οἷον <εἰ> ἐν ἑνὶ
III 3, 5, 31[c] τομῆς καὶ ὅλως ⇒ τομῆς ἢ ὅλως
III 3, 6, 3[a] προλέγουσι ταῦτα ⇒ προλέγουσι <καὶ> ταῦτα
III 3, 6, 5[b] ὅ τι τὴν μορφὴν ⇒ ὅτι τὴν μορφὴν
III 3, 6, 31[c] ποδὸς πρὸς πόδα ⇒ ποὺς πρὸς πόδα
III 3, 7, 7[a] γὰρ δὴ αὐτῆς ⇒ γὰρ δὴ αὑτῆς
III 3, 7, 11[b] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν ἄτῃ
III 3, 7, 18[c] ἐν αὐτοῖς ⇒ ἐν αὑτοῖς
III 3, 7, 20-21[d] ἐπληροῦτο ἐκ τῶν αὖ ἐκ τῆς ῥίζης ⇒
ἐπληροῦτο αὖ ἐκ τῆς ῥίζης

III 4, 1, 4[a] οὖσα, κρατεῖ ⇒ οὖσα, <οὐ> κρατεῖ
III 4, 1, 6[b] γεννᾷ; Γεννᾷ ⇒ γεννᾷ, <ἢ> γεννᾷ
III 4, 1, 10[c] οὕτω δὴ καὶ ⇒ οὕτω δεῖ καὶ
III 4, 1, 15[d] ὑποδοχὴ ⇒ ὑποδοχὴν
III 4, 2, 17[a] αἰσθήσεις ⇒ αἰσθήσει
III 4, 2, 25-26[b] βασιλέας αἰετούς ⇒ βασιλέας <εἰς> ἀετούς
III 4, 2, 28-29[c] ἀρετὴν ἄνθρωπος ⇒ ἀρετὴν <τηρήσας>
ἄνθρωπος
III 4, 3, 2[a] εκάστου ἄγει ⇒ ἕκαστον ἄγει
III 4, 3, 5[b] μετ' αὐτόν ⇒ μετ' αὐτό
III 4, 3, 6[c] καὶ ὁ δαίμων ⇒ [καὶ] ὁ δαίμων
III 4, 3, 7[d] ζῷημεν ⇒ ζῶμεν
III 4, 3, 12[e] τὴν ἐνέργειαν ⇒ [τὴν ἐνέργειαν]
III 4, 3, 13[f] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 4, 3, 15[g] ἔχει ἐκεῖνο ⇒ ἔχει ἐκεῖνος
III 4, 3, 18[h] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 4, 3, 19[i] γίνεται ἐκεῖνον ⇒ γίνεται <κατ'> ἐκεῖνον
III 4, 3, 20[l] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 4, 4, 6[a] ἐνοχλουμένου δὲ ⇒ ἐνοχλοῦν οὐδὲ
III 4, 5, 9[a] γίγνεται οὐδ' ὁ φαῦλος ⇒ γίνεται οὔτε ὁ φαῦλος
III 4, 5, 10[b] γίγνεται ⇒ γίνεται
III 4, 5, 16[c] ἔπειτα ταῖς τύχαις ⇒ ἔπειτα τὰ ἐν ταῖς τύχαις
III 4, 5, 17[d] κατὰ τὰ ἤθη ⇒ κατὰ τὰ ἤθη <αἱροῦνται>
III 4, 5, 21[e] οὐχ ὁ ἡμέτερος δέ, εἰ ὡς ἄνθρωποι ⇒ οὐχ* [ὁ]
ἡμέτερος δέ, ὡς ἄνθρωποι
III 4, 5, 28[f] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 4, 6, 1[a] Τί οὖν ⇒ Τὶς οὖν

III 4, 6, 4-5[b] Εἰ τὸ ὑπὲρ νοῦν ⇒ Ἢ τὸ ὑπὲρ νοῦν
III 4, 6, 7[c] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 4, 6, 10[d] τοῦτον ἔχειν βίον καὶ ταύτην προαίρεσιν ⇒ τοιοῦτον ἔχειν βίον καὶ τοιαύτην προαίρεσιν
III 4, 6, 41[e] ὅπου ⇒ ὁτὲ
III 4, 6, 44[f] Συνεργεῖν δὲ καὶ τὴν ἐκ τοῦ παντὸς ⇒ Συνενεργεῖν δὲ καὶ [τὴν] ἐκ τοῦ παντὸς
III 4, 6, 54-55[g] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ

III 5, 1, 16-17[a] τὴν αὐτοῦ κάλλους ⇒ τὴν αὐτοῦ <τοῦ> κάλλους
III 5, 1, 24[b] καὶ δηλονότι τοῦ καλοῦ ⇒ καὶ δῆλον ὅτι καὶ τοῦ καλοῦ
III 5, 1, 29[c] ἐν καλῷ· ⇒ ἐν τῷ καλῷ·
III 5, 1, 49[d] τοιοῦτον ποιήσει ⇒ ποιήσει τοιοῦτον
III 5, 1, 50[e] γεννήσεται ⇒ γενήσεται
III 5, 1, 59[f] μὲν καὶ τὸ τῇδε κάλλος ⇒ μὲν [καὶ] τὸ τῇδε κάλλος
III 5, 2, 4[a] παίδων καὶ κινητικὸν ⇒ παίδων <εἶαι> καὶ κινητικὸν
III 5, 2, 33-34[b] τοῦ Κρόνου Οὐρανῷ ⇒ τοῦ Κρόνου <τῷ> Οὐρανῷ
III 5, 2, 37[c] βλέπει ⇒ βλέπουσι
III 5, 2, 38[d] γεγενημένος ⇒ γεγεννημένος
III 5, 2, 39[e] ἔχουσα μεταξὺ ⇒ ἔχουσα <τῷ> μεταξὺ
III 5, 2, 41[f] δι' αὐτοῦ ⇒ δι' αὑτοῦ
III 5, 3, 7[a] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 5, 3, 8[b] πάρεργον ποιεῖσθαι τὴν θέαν ⇒ πάρεργον τὴν θέαν ποιεῖσθαι
III 5, 3, 10[c] παρ' αὐτῆς ⇒ παρ' αὑτῆς
III 5, 3, 17[d] καίτοι τό γε πάθος ⇒ καὶ τό γε πάθος
III 5, 3, 29[e] αὐτῆς ⇒ αὐτὸς
III 5, 3, 37[f] ἡ τινὸς ⇒ ἤ τινος
III 5, 4, 3[a] ὑποστατὸν ἔρωτα ⇒ ὑποστάντα τὸν ἔρωτα
III ͻ, 4, 4[b] Καὶ ἆρα ⇒ Καὶ ἄρα
III 5, 4, 10[c] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 5, 4, 16[d] γίνεσθαι ⇒ γίγνεσθαι
III 5, 5, 3-4[a] ὡς ἐκ Πενίας καὶ Πόρου Μήτιδός ⇒ ὃς ἐκ Πενίας καὶ Πόρου <τοῦ> Μήτιδός
III 5, 5, 4[b] γεγενημένος ⇒ γεγεννημένος
III 5, 6, 25[a] ἴχνος ⇒ εἶδος
III 5, 6, 32-33[b] συμπληροῦσαν ⇒ συμπληροῦσι
III 5, 7, 7[a] ἔχουσα ⇒ ἔχει
III 5, 7, 11[b] τέλεον ⇒ τέλειον
III 5, 7, 24[c] εὐμήχανον ⇒ ἀμήχανον
III 5, 7, 35[a] μέρος ⇒ μέρους
III 5, 7, 42[d] πάντες ἐν οὐσίᾳ ⇒ πάντες <δὲ> ἐν οὐσίᾳ
III 5, 7, 48[f] ἐξ αὐτῆς ⇒ ἐξ αὑτῆς

III 5, 7, 57[g] εἰ τόδε ⇒ εἰ <τις> τόδε

III 5, 9, 10[a] τὰ τοῦ Διὸς ⇒ τῷ τοῦ Διὸς

III 5, 9, 35[b] ῥυέντες ⇒ ῥυέντος

III 5, 9, 41[c] καὶ ἀγαθόν ⇒ καὶ τὸ ἀγαθόν

III 5, 9, 41[d] καὶ ψυχή, Ἔρως ⇒ καὶ ψυχή <ὁ> ἔρως

III 6, 1, 2[a] περὶ παθήματα ⇒ περὶ τὰ παθήματα

III 6, 1, 4[b] τῆς κρίσεως ⇒ [τῆς κρίσεως]

III 6, 1, 4-5[c] ἔδει γὰρ αὖ ἄλλην κρίσιν ⇒ ἄλλην γὰρ αὖ ἔδει κρίσιν

III 6, 1, 6[d] εἴχομεν οὐδὲν ⇒ εἴχομεν <ἂν> οὐδὲν

III 6, 1, 27[e] γίγνεσθαι ⇒ γίνεσθαι

III 6, 1, 34[f] τὰ ἀπὸ τῶν σωμάτων ⇒ ἀπὸ τῶν σωμάτων

III 6, 2, 3[a] ὡς τινος ὄντος ⇒ ὡς ὄντος τινος

III 6, 2, 16[b] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ

III 6, 2, 19[c] ταύτης ⇒ αὐτῆς

III 6, 2, 29[d] ᾗ πέπονθεν ⇒ [ᾗ] πέπονθεν

III 6, 2, 30[e] ἣν ἐστιν ⇒ ᾗ ἐστιν

III 6, 2, 46[f] ᾗ βούλει ⇒ ᾗ <εἰ> βούλει

III 6, 2, 48-49[g] ἀλλ᾽ ἥπερ ἦν πεφυκυῖα τοῦτο ποιοῦσα ⇒ ἀλλ᾽ ᾗ περ ἦν πεφυκυῖα τοῦτο ποιεῖ

III 6, 2, 61[h] παρέχεσθαι ⇒ παρέχεται

III 6, 2, 62[i] ἂν ᾖ ἐν μέρει ⇒ ἂν ἦν ἐν μέρει

III 6, 2, 63[l] αὐτῷ. Τὸ δ᾽ ὁρῶν ⇒ αὐτῷ τὸ δ᾽ ὁρῶν

III 6, 3, 1[a] Τὰς δ᾽ οἰκειώσεις ⇒ Αἱ δ᾽ οἰκειώσεις

III 6, 3, 4[b] ἐγγίγνονται ⇒ ἐγγίνονται

III 6, 3, 5[c] μὴ οὐ λέγειν ⇒ μὴ [οὐ] λέγειν

III 6, 3, 9[d] λέγομεν ⇒ λέγοιμεν

III 6, 3, 13[e] νοήμασι ⇒ ὀνόμασι

III 6, 3, 24[f] γίγνεσθαι ⇒ γίνεσθαι

III 6, 3, 25[g] οὐκ ἀλλοίου μέν, ⇒ οὐκ ἀλλοίωσιν λέγομεν,

III 6, 3, 28[h] καὶ μνήμας ⇒ καὶ <τὰς> μνήμας

III 6, 3, 33[i] περὶ σῶμα ⇒ περὶ τὸ σῶμα

III 6, 3, 35[l] τὰ ἐναντία ⇒ [τὰ] ἐναντία

III 6, 4, 4[a] γινομένων ⇒ γιγνομένων

III 6, 4, 14-15[b] τὸ δοξάζειν εἴρηται· ὁ δ᾽ ἐκ τῆς δόξης ⇒ τὸ δοξάζον εἴρηται· ὁ δ᾽ ἐκτὸς τῆς δόξης

III 6, 4, 27[c] αὐτό τε ⇒ αὐτό γε

III 6, 4, 37-38[d] κινοῦντος ⇒ τοῦ κινοῦντος

III 6, 4, 43[e] ἐξ αὐτῆς ⇒ ἐξ αὑτῆς

III 6, 4, 49[f] Καὶ γὰρ κἀκεῖ ⇒ Καὶ γὰρ ἐκεῖ

III 6, 4, 51[g] ἡ χορδή, εἰ ⇒ ἡ χορδὴ <μουσικῶς>, εἰ

III 6, 5, 11-12[a] εἰ τὰ πάθη ⇒ ἢ εἰ τὰ πάθη

III 6, 5, 12[b] ὁράματα παθήματα ⇒ ὁράματα τὰ παθήματα

III 6, 5, 19[c] Ἡ δὲ ⇒ Εἰ δὲ

III 6, 5, 23[d] ἡ ἔγερσις ⇒ [ἡ] ἔγερσις
III 6, 5, 28[e] καθαρῶν ⇒ καθαρὸν
III 6, 6, 5[a] πότερα ⇒ πότερον
III 6, 6, 12[b] ᾧ μηδὲν ⇒ ὃ μηδὲν
III 6, 6, 14[c] Εἰ δὴ ταῦτα ⇒ Εἰ δὲ ταῦτα
III 6, 6, 20-21[d] παρ' αὐτὸ ⇒ παρ' αὑτὸ
III 6, 6, 22[e] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
III 6, 6, 25[f] καὶ οὐκ (ἐξ οὐκ ὄντος) ἔσται ⇒ καὶ ἐξ οὐκ ὄντος ἔσται
III 6, 6, 36[g] ὁμολογεῖν ⇒ ὁμολογεῖ
III 6, 6, 39[h] μᾶλλον γῆς ⇒ μᾶλλον <ὂν> γῆς
III 6, 6, 42[i] αὐτοῖς ⇒ αὑτοῖς
III 6, 6, 44[l] ὅσῳ ⇒ ὅσα
III 6, 6, 50[m] τοῖς σώμασιν ἦν· καὶ μίμησιν ⇒ τοῖς σώμασιν καὶ μίμησιν
III 6, 6, 57-58[n] ὥσπερ τὰ ἀπαγορεύοντα ⇒ ὥσπερ <γὰρ> τὰ ἀπαγορεύοντα
III 6, 6, 59[o] ἔχει ὡς πέπληκται ⇒ ἔχει ὥσπερ πέπληκται
III 6, 6, 68[p] ἐνεργεῖν ⇒ ἐνεργῇ
III 6, 7, 2[a] ἢ τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ⇒ καὶ τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ
III 6, 7, 7[b] ἕτερα ⇒ ἑτέρα
III 6, 7, 33[c] τὰ ἐνορώμενα ⇒ τὰ ὁρώμενα
III 6, 7, 35[d] τὴν εἰς αὐτὴν ⇒ εἰς [τὴν] αὐτὴν
III 6, 8, 12[a] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν αὑτῇ
III 6, 8, 17[b] ὑπ' ἀλλήλων ⇒ ἀπ' ἀλλήλων
III 6, 9, 9[a] οὔτε ἐλλείψεις εἰς ἐκεῖνο ⇒ οὔτε τις ἔλλειψις ἐκείνῳ
III 6, 9, 30[b] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 6, 9, 36[c] τι πάσχοι ⇒ τι πάσχει
III 6, 9, 39[d] ἢ τοῖς εἰς ἄλληλα ⇒ [ἢ] τοῖς εἰς ἄλληλα
III 6, 9, 42[e] ἔστω ⇒ ἔσται
III 6, 10, 1[a] εἰ πάσχει ⇒ εἰ πάσχοι
III 6, 10, 2[b] ἢ ἑτέρως ⇒ ἢ <τὸ> ἑτέρως
III 6, 10, 5[c] αὐτὴ ⇒ αὕτη
III 6, 10, 7[d] γίγνοιτο ⇒ γίνοιτο
III 6, 10, 10[e] τοῖς ἐπεισιοῦσι γιγνόμενον, ἥ τε ὕλη οὐκέτι μένει· ⇒ τοῖς ἐπιοῦσι γινόμενον. Ἥ τε ὕλη οὐκέτι μενεῖ·
III 6, 10, 16[f] καθ' αὑτά ⇒ καθ' αὑτό
III 6, 10, 24[g] οὔσης ⇒ <μεν>ούσης
III 6, 11, 8[a] μᾶλλον πῶς ⇒ μᾶλλον <τὸ> πῶς
III 6, 11, 9[b] τούτων τῶν εἰδῶν παρόντων ⇒ τούτων παρόντων
III 6, 11, 17[c] γίγνεται ⇒ γίνεται
III 6, 11, 20[d] μεταλλοιώσεως ⇒ ἀλλοιώσεως
III 6, 11, 21[e] οὕτω τις ⇒ οὕτω τι
III 6, 11, 25[f] τὸ αἰσχρὰ ⇒ τῷ αἰσχρὰ

III 6, 11, 27[g] αἶσχος ⇒ αἰσχρὸν
III 6, 11, 30[h] ὡς οἴονται ⇒ ὡς οἷόν τι
III 6, 11, 38[i] ἀμηγέπη ⇒ ἀμηγέπη
III 6, 12, 7[a] ζητοῦσα ⇒ ζητῶν
III 6, 12, 7[b] ῥᾴδιον διδάξαι ⇒ ῥᾴδιον <ὂν> διδάξαι
III 6, 12, 14[c] ταύτης [ταύτην] ⇒ αὐτης ταύτῃ
III 6, 12, 55[d] γίγνεσθαι ⇒ ἐγγίνεσθαι
III 6, 13, 9[a] τῇ αὐτῆς ⇒ τῇ αὐτῇ
III 6, 13, 11[b] ὑφ' αὐτῶν ⇒ ὑπ' αὐτοῦ
III 6, 13, 15[c] ἥ τε ⇒ ἡ δὲ
III 6, 13, 16[d] τηρεῖν ἐν ᾧ ἐστιν ⇒ τηρεῖ ὃ ἐστιν
III 6, 13, 25[e] ἀνάγκη αὐτὴν ⇒ [ἀνάγκη αὐτὴν]
III 6, 13, 29[f] ὁτουοῦν ⇒ ὅτου οὐχ
III 6, 13, 35[g] εἰ ὁρῷτο ⇒ ἐνορᾶται
III 6, 13, 39[h] [ἐν]ὁρᾶται ⇒ ὁρᾶται
III 6, 13, 40[i] οὐχ ὁρᾶται ⇒ οὐχ ἐνορᾶται
III 6, 14, 5[a] ἀπὸ τῶν ποιούντων ⇒ ἀπὸ τῶν ὄντων
III 6, 14, 7[b] δ' αὐτοῦ ⇒ δ' αὑτοῦ
III 6, 14, 10[c] ἅρπαξ ⇒ ἅπαξ
III 6, 14, 20[d] ὄντος ⇒ <τοῦ> ὄντος
III 6, 14, 21[e] γίγνεται ⇒ γίνεται
III 6, 14, 31[f] αὐτὸ τῶν προσιόντων ⇒ αὐτὸ προσιόντων
III 6, 15, 10[a] ἐπ' αὐτῆς τοῦτο. Ὅτι μή τι ⇒ ἐφ' αὑτῆς τοῦτο, ὅτι οὔτε
III 6, 15, 16[b] εἴδωλον ὂν ἡ φαντασία ⇒ εἴδωλον ἡ φαντασία
III 6, 15, 19[c] ὡς ὕλῃ ⇒ ὡς <εἶδος> ὕλῃ
III 6, 15, 21[d] τι αὐτὴν ⇒ τοιαύτην
III 6, 15, 22[e] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν αὑτῇ
III 6, 15, 26[f] ἔχει δὲ δι' ὅτου ⇒ [δὲ] δι' ὅτου
III 6, 16, 1[a] Καὶ μέν ⇒ Καὶ μήν
III 6, 16, 2[b] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ
III 6, 16, 4[c] μέγεθος ἦν ⇒ μέγεθος <ἂν> ἦν
III 6, 16, 16[d] ὡς δοκεῖ ⇒ ὡς δοκεῖν
III 6, 17, 4[a] βούλεται ἐν νῷ ⇒ βούλεται <τὸ> ἐν νῷ
III 6, 17, 12[b] πάντων ὄντων ⇒ πάντων <τῶν> ὄντων
III 6, 17, 13[c] αὐτῶν ⇒ αὑτῶν
III 6, 17, 15[d] μετὰ τό τι μέγα ⇒ [μετὰ το] τι μέγα
III 6, 17, 16[e] καὶ τὸ μὲν αὐτό· καὶ ἐγίγνετο ⇒ καὶ τὸ μέγα αὐτό· καὶ ἐγίνετο
III 6, 17, 17[f] αὐτόμεγα ⇒ αὐτὸ <τὸ> μέγα
III 6, 17, 20[g] τοῦτο ⇒ τούτῳ
III 6, 17, 24[h] μέγεθος ἐξ οὐ ⇒ μέγεθος <τὸ> ἐξ οὗ
III 6, 17, 28[i] δὲ ἕκαστα ⇒ δὴ ἕκαστα
III 6, 17, 30[l] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 6, 17, 36[m] παρ' αὐτοῦ ⇒ παρ' αὑτοῦ

III 6, 18, 2[a] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν αὐτῇ
III 6, 18, 10[b] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 6, 18, 11[c] λοιπόν ἐστι ⇒ λεῖπόν ἐστι
III 6, 18, 13[d] ἔχειν μέρη ⇒ ἔχειν τὰ μέρη
III 6, 18, 13-14[e] Οὐδὲ γὰρ ⇒ Οὐ δὴ γὰρ
III 6, 18, 14[f] ὄγκῳ τὸ ἴσον ⇒ ὄγκῳ [τὸ] ἴσον
III 6, 18, 15[g] ἀλλ' ὅσῳ ⇒ ἀλλ' ὅσον
III 6, 18, 15-16[h] τῆς ἐλπίδος καὶ ἐκείνου προσῆλθέ τε ὅσον ⇒ τῆς ἐλπίδος ἐκείνου προσῆλθεν ὅσῳ
III 6, 18, 19[i] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 6, 18, 22[l] μενεῖ ⇒ μένει
III 6, 18, 24[m] Ἡ μέν γε ψυχὴ ⇒ Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ
III 6, 18, 26[n] αὐτῷ ⇒ αὑτῷ
III 6, 18, 27[o] πρὸς αὐτὴν ⇒ πρὸς αὑτὴν
III 6, 18, 40[p] αὕτη ⇒ αὐτή
III 6, 19, 5[a] θεωρεῖ ⇒ θεωροῖ
III 6, 19, 6[b] ἐξ αὐτῶν ⇒ ἐξ αὑτῶν
III 6, 19, 13[c] συνημμέναις ⇒ συνημμέναι

III 7, 1, 5[a] παρ' αὐτοῖς ⇒ παρ' αὑτοῖς
III 7, 1, 9[b] ἄλλος ⇒ ἄλλως
III 7, 1, 24[c] ἔχοι ⇒ ἔχει
III 7, 2, 10[a] τὰ ἕτερα ⇒ τὸ ἕτερον
III 7, 2, 12[b] ἐν τῷ αἰῶνι ⇒ [ἐν τῷ αἰῶνι]
III 7, 2, 22[c] πότερα ⇒ πότερον
III 7, 2, 28[d] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν αὑτῇ
III 7, 3, 4[a] Ἀρά γὰρ ⇒ Ἀλλὰ γὰρ
III 7, 3, 23[b] τοῦτο καὶ ὄντος ⇒ τοῦτο καὶ ἀεὶ ὄντος
III 7, 3, 25[c] τὴν [τοῦ] ἣν ἐπαγγέλλεται ⇒ τὴν ἣν ἐπαγγέλλεται
III 7, 3, 26[d] οὕτως ⇒ οὕτω
III 7, 3, 31[e] περὶ αὐτο ⇒ περὶ αὑτον
III 7, 4, 3[a] ἐνοῦσα παρ' αὐτῆς ⇒ ἐν οὐσίᾳ παρ' αὐτῇ
III 7, 4, 15[b] ὡς μηδενὶ ⇒ ὥστε μηδενὶ
III 7, 4, 19[c] γενητοῖς ⇒ γεννητοῖς
III 7, 4, 20[d] ὑπάρχει μὴ ⇒ ὑπάρχει <τὸ> μὴ
III 7, 4, 24[e] γενητοῖς ⇒ γεννητοῖς
III 7, 4, 27[f] δὴ τὸ ἔστιν εἶναι ⇒ δὲ τὸ ἔσται εἶναι
III 7, 4, 28[g] τῷ παντὶ δεῖ, ⇒ τῷ παντὶ δὲ
III 7, 4, 39[h] μηδ' ἂν ἔτι ἐλλείψειν καὶ τὸ μηδὲν ⇒ μηδὲν ἂν ἔτι ἐλλείψειν καὶ τῷ μηδὲν
III 7, 5, 8[a] ἀλλὰ συνὼν ⇒ ἀλλὰ <ἀεὶ> συνὼν
III 7, 5, 10[b] ἔσται ⇒ σταίη
III 7, 5, 11[c] τῷ ἐν αὐτῷ ⇒ τῷ ἐν αὑτῷ
III 7, 5, 19-20[d] ἡ ἔννοια λέγει· λέγει δὲ τούτῳ τῷ θεῷ. Καὶ

καλῶς ⇒ ἡ ἔννοια λέγει. Καὶ καλῶς
III 7, 5, 21[e] οὕτως ⇒ οὕτω
III 7, 5, 24[f] τὸ μὴ ἂν ἐπιλείπειν ⇒ τῷ μὴ ἂν ἐπιλείπειν
III 7, 5, 25[g] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 7, 5, 27[h] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 7, 6, 7[a] ἀλλ' ἦ ⇒ ἀλλ' ᾗ
III 7, 6, 8[b] τοῦτο ὃ δὴ ⇒ τοῦτο δὴ ὃ
III 7, 6, 10-11[c] παρ' αὐτῆς ⇒ παρ' αὑτῆς
III 7, 6, 17[d] οὐδέ τι ⇒ οὔτε τι
III 7, 6, 19[e] καὶ οὕτω δέ ⇒ καὶ οὕτως δέ
III 7, 6, 20[f] ὡς οὐσίᾳ ἢ τῷ ζῆν, ⇒ ὡς οὐσία ἢ τὸ ζῆν,
III 7, 6, 22[g] ὄν, ἡμῶν, ἕνεκα ⇒ ὄν, ἡμῖν ἕνεκα
III 7, 6, 24[h] λέγοιτο ⇒ λεγόμεν
III 7, 6, 25[i] εἰς ἔκτασιν ⇒ εἰς ἔκβασιν
III 7, 6, 33[l] τῷ «ὢν» τὸ ἀεί, ὥστε λέγεσθαι «ἀεὶ ὤν» ⇒ τὸ
ὂν τῷ ἀεί, ὥστε λέγεσθαι ἀεὶ ὄν·
III 7, 6, 39[m] σῶμά τι ⇒ σώματι
III 7, 6, 40[n] ψυχῇ ⇒ ψυχὴ
III 7, 6, 41[o] δεῖται, ἅτε ⇒ δεῖται· ὥστε
III 7, 6, 45[p] ἔχει ⇒ ἔχειν
III 7, 7, 10[a] πάντη ⇒ πάνυ
III 7, 7, 19[b] λέγοι ἂν ⇒ λέγοιεν ἂν
III 7, 7, 23[c] οἱ μὲν πᾶσαν κίνησιν ἂν λέγοιεν ⇒ οἱ μὲν
κίνησιν ἂν πᾶσαν λέγοιεν
III 7, 8, 7[a] ἂν ἀρκεῖ ⇒ ἂν ἀρκοῖ
III 7, 8, 8[b] διαλίποι ⇒ διαλείποι
III 7, 8, 10[c] τινὶ· καὶ αὕτη περιφέροιτο ἂν ⇒ τινὶ περιφέροιτ'
ἂν
III 7, 8, 15[d] ὡς ἕτερον ⇒ ὥστε ἕτερον
III 7, 8, 18[e] ἂν καὶ μέρος ⇒ ἀνύειν καὶ μέρος
III 7, 8, 35[f] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 7, 8, 42[g] αὐτῷ ⇒ αὐτοῦ
III 7, 8, 55[h] ἔχοι ⇒ ἔχει
III 7, 8, 59[i] ἐστι χρόνος ⇒ ἐστι ὁ χρόνος
III 7, 8, 59[l] ταὐτὸν ⇒ ταὐτὸ
III 7, 8, 61[m] καλεῖς ⇒ καλεῖ
III 7, 9, 4[a] ἐλέγετο ⇒ λέγοι
III 7, 9, 18-19[b] τὸ πηχυαῖον μέγεθος. Μέγεθος ⇒ τὸ πηχυαῖον.
Μέγεθος
III 7, 9, 33[c] εἶναι ⇒ ἐστι
III 7, 9, 37[d] οὐχὶ ⇒ οὐχ
III 7, 9, 39[e] παρ' αὐτήν ⇒ παρ' αὑτήν
III 7, 9, 41[f] ἵν' [ᾖ] ἡ ⇒ ἵν' ἡ
III 7, 9, 43[g] ἔσται τῇ κινήσει ⇒ ἔσται <τοῦ> τῇ κινήσει
III 7, 9, 53[h] λαμβανόμενος ⇒ λαμβανομένη

III 7, 9, 59-60[i] ὁ χρόνος ⇒ [ὁ χρόνος]
III 7, 9, 67[l] ἡντινοῦν ⇒ ἡντιναοῦν
III 7, 9, 70[m] ἔστι γὰρ αὖ ⇒ εἴη γὰρ ἂν
III 7, 9, 81[n] εἶναι ⇒ ἐστιν
III 7, 10, 2[a] διδάσκοντος ⇒ διδάσκειν
III 7, 10, 3[b] ἐστι τοῦτο τὸ παρακολουθοῦν· ⇒ ἐστι τὸ
παρακολουθοῦν·
III 7, 10, 7[c] Εἰ τοῦτο ⇒ Εἰ <δὲ> τοῦτο
III 7, 10, 14[d] ὅσα νῦν ⇒ ὅσα <τε> νῦν
III 7, 10, 15[e] ἄλλα, ἃ καὶ ⇒ ἄλλα [ἃ] καὶ
III 7, 11, 8[a] ἴσως ⇒ [ἴσως]
III 7, 11, 9[b] ἀλλ' ἴσως, εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε, ⇒
[ἀλλ' ἴσως, εἴπερ ἦσαν καὶ αἱ Μοῦσαι τότε·]
III 7, 11, 11[c] περὶ αὐτοῦ ⇒ περὶ αὑτοῦ
III 7, 11, 15[d] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 7, 11, 16[e] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 7, 11, 22[f] βουλομένης ⇒ βουλομένη
III 7, 11, 34[g] αὐτοῦ ⇒ αὐτῷ
III 7, 11, 36[h] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 7, 11, 39[i] οὐδ' ἡ ... οὐδ' ἡ ⇒ οὐθ' ἡ ... οὐθ' ἡ
III 7, 12, 1[a] χρόνος ⇒ [χρόνος]
III 7, 12, 4[b] ἔχον ⇒ ἔχει
III 7, 12, 7[c] πρὸς αὐτὴν οὐδ' ἐν αὐτῇ ⇒ πρὸς αὑτὴν οὐδ' ἐν
αὑτῇ
III 7, 12, 13[d] ὕστερον ἢ μέλλον; Ποῦ ⇒ ὕστερον; Ἢ μᾶλλον·
ποῦ
III 7, 12, 15[e] ἐπιβάλῃ ⇒ ἐπιβάλλῃ
III 7, 12, 16-17[f] πρώτως ὑπάρχει· [χρόνος] ⇒ πρότερον ὑπάρχει
ἢ χρόνος·
III 7, 12, 30[g] παρ' αὐτοῖς ⇒ παρ' αὑτοῖς
III 7, 12, 45[h] ἄξει ⇒ ἀνάξει
III 7, 12, 54[i] καὶ εἰ μετροῦν ⇒ καὶ ᾗ μετροῦν
III 7, 13, 1[a] αὕτη ⇒ αὐτή
III 7, 13, 12[b] γινόμενον περί τι αὐτοῦ ⇒ γινόμενόν τι περὶ
αὐτοῦ
III 7, 13, 16[c] τί ὂν εἴτε ⇒ τί ὢν εἴτε
III 7, 13, 21[d] εἰλῆφθαι ⇒ εἰληφέναι
III 7, 13, 24[e] καὶ παράδειγμα ⇒ κατὰ παράδειγμα
III 7, 13, 36[f] παρ' αὐτήν ⇒ παρ' αὑτήν
III 7, 13, 39[g] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 7, 13, 39[h] οὕτω ⇒ οὕτως
III 7, 13, 50[i] ψεύδεσθαι † καὶ τὸ θεὸν ⇒ ψεύδεσθαι καὶ τὸ θεὸν
III 7, 13, 55[l] προσεληλυθε ⇒ προεληλυθε
III 7, 13, 56[m] ὁρᾷ τῷ καὶ ⇒ ὁρᾷ καὶ

III 8, 1, 9[a] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 8, 1.10[b] αὐτῶν ⇒ αὑτῶν
III 8, 1, 12[c] ποιοῦσιν ἢ τοῦτό γε ⇒ ποιοῦσι καὶ τούτου γε
III 8, 1, 14[d] ὁ μὲν παίζειν, ὁ δὲ σπουδάζειν, ⇒ ὁ μὲν σπουδάζειν, ὁ δὲ παίζειν,
III 8, 1, 17[e] αὕτη ⇒ αὐτὴ
III 8, 1, 23[f] καὶ ἃ ποιεῖ ⇒ καὶ <πῶς> ἃ ποιεῖ
III 8, 1, 24[g] οὐκ ἔχει, καὶ πῶς ⇒ οὐκ ἔχει [καὶ πῶς]
III 8, 2, 6-7[a] οἱ κηροπλάσται ἢ κοροπλάθαι, εἰς οὓς ⇒ οἱ κηροπλάσται, εἰς οὓς
III 8, 2, 19[b] αὕτη ⇒ αὐτὴ
III 8, 2, 29[c] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 8, 2, 34[d] γενομένῳ ⇒ γεννομένῳ
III 8, 3, 1[a] οὕτω ⇒ οὕτως
III 8, 3, 2[b] ἐν αὐτῷ ⇒ ἐν αὑτῷ
III 8, 3, 5[c] αὐτὸς ὁ συνὼν ⇒ αὐτὸς [ὁ] συνὼν
III 8, 3, 10[d] Πάντως μὲν ⇒ Πάντως μὴν
III 8, 3, 11[e] αὐτόν; ἢ πῶς; ⇒ αὐτόν ᾗ πως·
III 8, 3, 13[f] αὕτη ἔχει ⇒ αὐτὴ ἔχει
III 8, 3, 16[g] Ἡ δὲ ἔχει ⇒ Εἰ δὲ ἔχει
III 8, 4, 5[a] σιώπησις ⇒ [σιώπησις]
III 8, 4, 7[b] ὑπάρχειν. Καὶ ⇒ ὑπάρχει καὶ
III 8, 4, 15[c] Ὡς ἡ μὲν λεγομένη ⇒ Ὡς ἡ λεγομένη
III 8, 4, 22[d] Καὶ εἴτε ⇒ Καὶ εἴ τε
III 8, 4, 24-25[e] τῇ ἐγρηγορότος ⇒ <τῇ> τοῦ ἐγρηγορότος
III 8, 4, 25[f] αὐτῆς ⇒ αὑτῆς
III 8, 4, 43[g] Τί γὰρ ⇒ Τίς γὰρ
III 8, 5, 2[a] γένεσις ⇒ γέννεσις
III 8, 5, 7[b], τέχνην ποιεῖ ἐν παιδίῳ ⇒ τέχνην ἐν παιδίῳ
III 8, 5, 9-10[c] θεωρήματα τὸ πρῶτον. Τὸ λογιστικὸν ⇒ θεωρήματα. Τὸ πρῶτον [τὸ λογιστικὸν]
III 8, 5, 12[d] πρόεισι γὰρ ἀεὶ ⇒ πρόεισι [γὰρ] ἀεὶ
III 8, 5, 13[e] ἐνεργείᾳ ⇒ ἐνέργεια
III 8, 5, 18[f] τὴν αὐτὴν ⇒ τὴν αὐτῆς
III 8, 5, 25[g] γίγνεσθαι ⇒ γίνεσθαι
III 8, 5, 28[h] οὕτω ⇒ οὕτως
III 8, 5, 31[i] δέ· ἢ καὶ διὰ τοῦτο ⇒ δέ [ἢ καὶ διὰ τοῦτο]
III 8, 5, 35[l] ὧν εἶδεν ⇒ ὃ εἶδεν
III 8, 6, 6[a] θεατόν ⇒ θεατόν
III 8, 6, 22[b] διατεθῇ, ὅμως προφέρει ⇒ διατεθῇ ὁμοίως, προφέρει
III 8, 6, 22-23[c] οὐ γὰρ πρώτως ⇒ ὃ γὰρ πρώτως
III 8, 6, 24[d] αὐτοῦ ⇒ αὐτῆς
III 8, 6, 25[e] αὕτη ⇒ αὐτὴ
III 8, 6, 27-28[f] οὐ προήνεγκεν ⇒ προήνεγκεν

III 8, 6, 36[g] αὐτῆς ⇒ αὐτῆς
III 8, 7, 9[a] οὖσαι ποιοῦντα ⇒ οὖσαι <τὰ> ποιοῦντα
III 8, 7, 13[b] ἐν αὐτῇ ⇒ ἐν αὐτῇ
III 8, 7, 14[c] ἀποτελοῦσα – τὰ μὲν ⇒ ἀποτελοῦσα, <ὧν> τὰ μὲν
III 8, 7, 15[d] ὁ λόγος – δῆλόν που ⇒ ὁ λόγος – δήλου ποῦ
III 8, 8, 1[a] μὲν οὕτω ⇒ μὲν <οὖν> οὕτως
III 8, 8, 13[b] αὐτοζωὴν ⇒ αὐτὸ ζωὴν
III 8, 8, 34[c] θέλων ⇒ ἐθέλων
III 8, 8, 36[d] οἷον γὰρ κύκλος ⇒ οἷον [γὰρ] κύκλος
III 8, 8, 46[e] οὕτως ⇒ οὗτος
III 8, 9, 11[a] συνέζευκτο ⇒ συνέζευκται
III 8, 9, 20[b] γινομένης ⇒ γιγνομένης
III 8, 9, 20[c] γινώσκειν ⇒ γιγνώσκειν
III 8, 9, 22[d] σημῆναι ⇒ σημᾶναι
III 8, 9, 24-25[e] Τὸ γὰρ πανταχοῦ ⇒ Τῷ γὰρ πανταχοῦ
III 8, 9, 26[f] ἢ καὶ ⇒ [ἢ] καὶ
III 8, 9, 28[g] κομιεῖ ⇒ κομιῇ
III 8, 9, 31[h] κἀκεῖ[να] ⇒ κἀκεῖ
III 8, 9, 32[i] ἐθέλοι ⇒ ἐθέλει
III 8, 9, 34[l] διεξιούσῃ ⇒ διεξούσῃ
III 8, 9, 37[m] – ἔκ τινος ⇒ – ἀνάγκη ἔκ τινος
III 8, 9, 40[n] αὕτη ⇒ αὐτὴ
III 8, 10, 8[a] συνόντας ⇒ συνιόντας
III 8, 10, 19[b] γένοιτο ⇒ ἐγένετο
III 8, 10, 21[c] καὶ τόδε τὸ πᾶν ⇒ καὶ τό δε πᾶν
III 8, 10, 21[d] πρὸ αὐτοῦ ⇒ πρὸ αὑτοῦ
III 8, 10, 22[e] ἕως τις ⇒ ἕως <ἂν> τις
III 8, 10, 24[f] δὲ καὶ ἡ ἀρχὴ ⇒ δὲ ἡ ἀρχὴ
III 8, 10, 25[g] τὸ τοῦ παντὸς ⇒ τὸ παντὸς
III 8, 10, 28[h] μὲν τὸ μηδὲν ⇒ μὲν μηδὲν
III 8, 10, 31[i] πάντα αὐτῶν εἶναι ⇒ πάντα ταῦτα εἶναι
III 8, 11, 4-5[a] ὅρασις – ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς· ἐπεὶ καὶ ἡ ὅρασις ἡ κατ' ἐνέργειαν διττὸν ἔχει· πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἦν ἕν. ⇒ ὅρασις διττὸν ἔχει· πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἓν ἦν.
III 8, 11, 14[b] μὴ καὶ ⇒ καὶ μὴ
III 8, 11, 22[c] ἴχνος αὐτοῦ τῷ νῷ ὁρῶντι ⇒ ἴχνος αὐτοῦ τῷ νῷ ἐνορῶντι

III 9, 1, 6[a] θεώμενον ⇒ θεωροῦν
III 9, 1, 8[b] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 9, 1, 15[c] ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν ⇒ ἀλλ' ἐν αὐτῷ τὸ νοητὸν
III 9, 1, 22[d] ζῴων γένη τέσσαρα ⇒ [ζῴων γένη τέσσαρα]
III 9, 2, 4[a] τέλος, καὶ οὕτω ⇒ τέλος, οὕτω

III 9, 2, 4[b] αὐτόν ⇒ αὑτόν
III 9, 2, 7[c] αὐτοῦ ⇒ αὑτοῦ
III 9, 3, 10[d] βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ⇒ βουλομένη <εἶναι> τὸ μετ' αὐτὴν
III 9, 4, 3[a] μόνον πανταχοῦ ⇒ μόνον ἦν πανταχοῦ
III 9, 4, 4-5[b] τὰ πάντα γίνεται μὲν δι' αὐτόν ⇒ γίνεται μὲν τὰ πάντα δι' αὐτόν
III 9, 6, 5[a] δὴ νόησις ⇒ δὲ ἡ νόησις
III 9, 7, 3[a] περὶ τὸ δεύτερον ⇒ [περὶ] τὸ δεύτερον
III 9, 7, 4[b] τὸ δὲ ἓν νόησιν ⇒ τὸ δὲ νόησιν
III 9, 7, 5[c] νοοῦν, κἂν αὐτὸν νοῇ, ⇒ νοοῦν καὶ αὑτὸ νοεῖ
III 9, 9, 1[a] 'Αλλ' οὐ νοεῖ τὸ πρῶτον ⇒ Θεὸς τὸ πρῶτον
III 9, 9, 17-18[b] εἴπερ δέ, ζωὴν ⇒ εἴπερ ζωὴν
III 9, 9, 20[c] αὐτό. Δεῖ ⇒ αὑτῷ. Δεῖ
III 9, 9, 21[d] εἶναι αὐτοῦ καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει ⇒ αὑτῷ καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει

APPENDICE II

INDICE DELLE VARIANTI DELLE ULTIME TRE ENNEADI DELL'EDITIO MAIOR RIPORTATA RISPETTO ALL'EDITIO MINOR DI HENRY-SCHWYZER

Per quanto concerne la traduzione delle *Enneadi* IV-VI Faggin si è rifatto oltre che all'*Editio maior* anche all'*Editio minor* di Henry-Schwyzer (*Plotini Opera*, 3 voll., Oxford 1964, 1977, 1982). Siccome fra le due edizioni esistono diversità talvolta anche rilevanti, abbiamo elencato in questo schema le differenze significative fra l'*Editio maior* da noi riportata a fronte della traduzione e l'*Editio minor*.

Nel realizzare questo indice ci siamo serviti anche degli indici contenuti nelle prefazioni dei voll. II e III dell'*Editio minor* di Henry-Schwyzer.

Enneade IV

IV 2, 1, 31[a] πρὸς μὲν ⇒ πρὸ μὲν

IV 3, 1, 11-12[a] τό τε ἐραστὸν ⇒ τό γε ἐραστὸν
IV 3, 1, 12[b] θεαμάτων. ⇒ θέαμα τοῦ νοῦ.
IV 3, 1, 21[c] τοῦ μὴ μόρια ⇒ τῷ μὴ μόρια
IV 3, 2, 59[a] ἡ δὲ μερῶν ⇒ αἱ δὲ μερῶν
IV 3, 3, 10[a] ἡ ὅλη μία ⇒ ἡ ὅλη, μία
IV 3, 3, 12[b] δυνάμεως πάρεστιν· ⇒ δυνάμεως πάρεστιν· <εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅρασαι>
IV 3, 3, 16-17[c] ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι· ⇒ ἐνεργῇ [εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι]·
IV 3, 3, 21[d] πάντα δύνασθαι ⇒ <πάντα> πάντα δύνασθαι
IV 3, 3, 28[e] ὡς ὅλη λέγεται ⇒ ὡς <ἡ> ὅλη λέγεται
IV 3, 4, 17[a] συνούσας καὶ μίαν ⇒ συνούσας <ἀλλήλαις> καὶ μίαν
IV 3, 4, 18-19[b] καὶ συνούσας ἀλλήλαις ⇒ [καὶ συνούσας ἀλλήλαις]
IV 3, 4, 23[c] <πρὸς> τὰ τῇδε, ⇒ τῶν τῇδε,
IV 3, 4, 27[d] διοικεῖ τοῦ κατωτάτω ⇒ διοικεῖ, τοῦ κατωτάτω
IV 3, 4, 31[e] τῶν ἄνω ⇒ τῷ ἄνω
IV 3, 5, 16[a] κατὰ τὰ αὐτὰ ⇒ [κατὰ τὰ αὐτὰ]

IV 3, 5, 17[b] μένουσα καὶ ἀπ' αὐτῆς ⇒ μένουσα, καὶ ἀπ' αὐτῆς
IV 3, 6, 2-3[a] πάντα ἐν ἑαυτῇ – τὸ γὰρ ⇒ πάντα ἐν ἑαυτῇ; Τὸ γὰρ
IV 3, 6, 4[b] εἴρηται – νῦν δὲ λεκτέον. Τάχα ⇒ εἴρηται. Νῦν δὲ λεκτέον – τάχα
IV 3, 6, 6-7[c] ἐπισκεπτέον – πῶς ⇒ ἐπισκεπτέον, Πῶς
IV 3, 6, 8[d] διοικοῦσιν; ⇒ διοικοῦσιν.
IV 3, 6, 29-30[e] τὰ πρὸς τὰ ἐκεῖ ⇒ τὸ πρὸς τὰ ἐκεῖ
IV 3, 7, 24[a] διαφόρων ⇒ διάφοροι
IV 3, 7, 29[b] ἐπὶ τῶν μητέρων ⇒ ἐπὶ τῶν μητρῶν
IV 3, 8, 14[a] ἐν γνώσει ⇒ ἐν γνώσει <εἶναι>
IV 3, 8, 42[b] εἰς τὰ σώματα ⇒ [εἰς τὰ σώματα]
IV 3, 9, 1[a] Ἀλλὰ πῶς ⇒ Ἀλλὰ <καὶ> πῶς
IV 3, 9, 2[b] καὶ πῶς ⇒ [καὶ] πῶς
IV 3, 9, 13[c] ἴσως ἄρξασθαι ⇒ ἴσως <εἰκὸς> ἄρξασθαι
IV 3, 9, 16[d] οὐδ' ἐνῆν ⇒ οὐδὲ ἦν
IV 3, 10, 5[a] ἑστῶσαν, εἶτα πρῶτα ⇒ ἑστῶσαν ἢ τὰ πρῶτα
IV 3, 10, 6[b] ἔσχατα εἰς ὕστερον, ⇒ ἔσχατα, εἰς ὕστερον
IV 3, 10, 19[c] εἰς εἴδωλον † φύσιν ⇒ εἰς εἴδωλον φύσεως
IV 3, 10, 32[d] ἐξ αὐτῶν ⇒ [ἐξ αὐτῶν]
IV 3, 10, 33[e] τὸ δὲ εἰς ἄλλο ⇒ τὸ δὲ <ἐξ αὐτῶν> εἰς ἄλλο
IV 3, 11, 22[a] καὶ τῇ μίξει ⇒ καὶ μὴ μίξει
IV 3, 11, 23[b] οὐ τόποις ⇒ [οὐ τόποις]
IV 3, 12, 12-13[a] Ὃ γὰρ ἔχει, τὸ πᾶν ἤδη· ⇒ ὃ γὰρ ἔχει τὸ πᾶν ἤδη,
IV 3, 12, 16[b] ἐκείνοις, καὶ κατ' ἐκεῖνα ⇒ ἐκείνοις καὶ κατ' ἐκεῖνα,
IV 3, 12, 17[c] λόγον πάντων ⇒ λόγον, πάντων
IV 3, 13, 14[a] καὶ φύσεις κεράτων ⇒ καὶ <ἐκ>φύσεις κεράτων
IV 3, 13, 17[b] πεμφθεῖσαι, οὔτε ⇒ πεμφθεῖσαι· οὔ γε
IV 3, 13, 19[c] ἢ πρὸς γάμων ⇒ ἢ <ὡς> πρὸς γάμων
IV 3, 13, 19[d] ἢ ὡς πρὸς πράξεις ⇒ ἢ [ὡς πρὸς] πράξεις
IV 3, 13, 23[e] καὶ πέμπειν ⇒ καὶ πέμπει
IV 3, 13, 26[f] ἐν αὐτοῖς χρησαμένοις ⇒ ἐν τοῖς χρησαμένοις
IV 3, 13, 29-30[g] καὶ ἰσχύσαντας ⇒ ἰσχύσαντα
IV 3, 16, 9[a] ἢ καὶ † τινων ⇒ ἢ καὶ ἵππων
IV 3, 16, 13[b] ἐχόντων ⇒ ἔχον
IV 3, 17, 25-26[a] ἔρρεψαν τε πλέον ⇒ ἔρρεψαν τὸ πλέον
IV 3, 21, 12-13[a] οἷον εἰ ἔμψυχος ⇒ [οἷον] εἰ ἔμψυχος
IV 3, 21, 20-21[b] πρόσθεν ἀλλ' ὅμως ⇒ πρόσθεν· ἀλλ' ὅμως
IV 3, 22, 9[a] καί φησι ⇒ [καί] φησι
IV 3, 23, 9[a] παρεῖναι. ⇒ [παρ]εἶναι.
IV 3, 24, 22-23[a] ἐξ ἀνάγκης οὐδαμοῦ ⇒ ἐξ ἀνάγκης <καὶ> οὐδαμοῦ
IV 3, 24, 23[b] εἰσι καὶ μηδαμοῦ ⇒ εἰσι [καὶ] μηδαμοῦ

IV 3, 24, 25[c] ἐν τῷ θεῷ, ⇒ – ἐν τῷ θεῷ –
IV 3, 25, 20[a] μένῃ ⇒ μὲν ᾗ
IV 3, 25, 31[b] ἤδη ταῖς ⇒ ἤδη – ταῖς
IV 3, 26, 22[a] ἐπεὶ καὶ οὕτως ⇒ ἔπειτα καὶ οὕτως
IV 3, 27, 10-11[a] τὸ συναμφότερον οὖσαι οὐδὲν πλέον ⇒ τὸ συναμφότερον <γενόμεναι> [οὖσαι] οὐδὲν πλέον
IV 3, 27, 11[b] ἢ ἅ τε τοῦ βίου τούτου καὶ ⇒ ἢ ἅ γε τοῦ βίου τούτου, καὶ
IV 3, 27, 12[c] τὸ συναμφότερον γενόμεναι ⇒ [τὸ συναμφότερον γενόμεναι]
IV 3, 27, 21-22[d] ἐρεῖ εἶναι, ὃ ἄρτι ἀφῆκεν, ἐρεῖ δὲ ⇒ ἐρεῖ <δὲ> [εἶναι] ὃ ἄρτι ἀφῆκε [ἐρεῖ δὲ]
IV 3, 28, 5[a] τοῦτο κινεῖται ⇒ τούτοις κινεῖται
IV 3, 31, 14-15[a] ἐν ἑτέρῳ, ὅτι καὶ ὅλως ⇒ <ὅ τι> ἐν ἑτέρῳ. [ὅτι] καὶ ὅλως
IV 3, 31, 15[b] λανθάνει. Εἰς ⇒ λανθάνει· εἰς
IV 3, 31, 18[c] οἷον ἑτέρων ⇒ οἷον ἑταίρων
IV 3, 32, 6[a] ἐκοινώνησε ⇒ ἐκοίνησε

IV 4, 1, 11[a] αὐτῷ ἐπιγεγενημένων ⇒ αὐτῷ τινι γεγενημένων
IV 4, 1, 18[b] ἄνω μὴ ἔστω ⇒ νῷ μὴ ἔστω
IV 4, 1, 24[c] ὀφθαλμῷ ⇒ ὀφθαλμῶν
IV 4, 1, 32[d] εἰ τὰ πολλὰ καὶ πάντα ἔχει ⇒ εἶτα πολλὰ καὶ πάντα ἔχῃ
IV 4, 1, 35[e] οὐ καθ' ἕνα ⇒ [οὐ] καθ' ἕνα
IV 4, 1, 36[f] ἄλλοις γινομένων ⇒ ἄλλοις † γινομένων
IV 4, 2, 9-10[a] εἰ μὲν αὐτὸς κενός ⇒ εἰ μὲν αὐτὸς, κενός
IV 4, 3, 7[a] αὐτὴ ⇒ αὐτῇ
IV 4, 3, 8[b] ὁρᾷ καὶ οἷα ⇒ ὁρᾷ, καὶ [οἷα]
IV 4, 4, 15[a] κἀκεῖ ἡ δύναμις· ⇒ κἀκεῖ. ἡ δυνάμει·
IV 4, 5, 27[a] ποῖος χρόνος ⇒ ποῖος τρόπος
IV 4, 7, 4[a] καὶ τὸ πέρυσιν ⇒ καὶ [τὸ] πέρυσιν
IV 4, 8, 9[a] μηδὲ ⇒ μηδὲν
IV 4, 8, 47[b] ἱσταμένη ⇒ ἱσταμένῃ
IV 4, 8, 49[c] τοιαύτη ⇒ τοιαύτῃ
IV 4, 8, 54[d] τῇδε δὲ τῶν ψυχῶν ⇒ ταύτῃ δὲ τῶν ψυχῶν
IV 4, 8, 54[e] ἐν ταύτῃ τῇ νεύσει ⇒ ἐν [ταύτῃ] τῇ νεύσει
IV 4, 8, 55[f] ἐλλάμψει ὥσπερ ⇒ ἐλλάμψει – ὥσπερ
IV 4, 8, 57[g] ἁρμονίᾳ. Εἰ οὕτω ⇒ ἁρμονίᾳ – εἰ οὕτω
IV 4, 9, 13[a] Ἢ ὅτι ἓν εἰδήσει καὶ μιᾷ ζωῇ ἀεὶ – οὕτος ⇒ ἢ ὅτι ἕν, εἰδήσει, καὶ μία ζωὴ ἀεὶ – οὕτως
IV 4, 10, 12[a] μέσης οὔσης ⇒ μενούσης
IV 4, 12, 6[a] φρονεῖν ⇒ φρόνησις
IV 4, 12, 7[b] νοῦ τοῦ ὄντος ⇒ [νοῦ] τοῦ ὄντος
IV 4, 12, 30[c] εἰδήσει ποιῆσαι ⇒ εἰδήσει ποιήσει

IV 4, 12, 31[d] ποιήσει ⇒ [ποιήσει]
IV 4, 14, 2[a] [τὰ σώματα] ⇒ τὰ σώματα
IV 4, 14, 6[b] οἷον ὁ κιρνάμενος ⇒ οἷον οὐ κιρνάμενος
IV 4, 15, 1[a] τὰ νῦν ἅπαντα τὰ εἰρημένα· ⇒ [τὰ νῦν] ἅπαντα τὰ <νῦν> εἰρημένα·
IV 4, 16.22-23[a] ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα· εἰ ⇒ ἀδιάστατον· οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα. Εἰ
IV 4, 17, 2[a] ἐν χρόνοις ⇒ ἐν χρόνῳ
IV 4, 17, 7[b] πάρεστι. Καὶ συμβέβηκεν ⇒ πάρεστι καὶ συμβέβηκεν
IV 4, 17, 17[c] δοξάζει ⇒ δοξάζειν
IV 4, 17, 22[d] ἀσθενὴς ⇒ [ἀσθενὴς]
IV 4, 17, 29[e] τῷ μέσῳ, ἐν ᾗ πόλει ⇒ τῷ μέσῳ, <ὡς> ἐν ᾗ πόλει
IV 4, 19, 22[a] καὶ τὸ ἐν ὀφθαλμῷ ⇒ κατὰ τὸ ἐν ὀφθαλμῷ
IV 4, 21, 12[a] προθέσθαι μηδὲ ⇒ προθέσθαι, μηδὲ
IV 4, 21, 13[b] ἐχούσης ἄγειν ⇒ ἐχούσης, ἄγειν
IV 4, 21, 19-20[c] οὐδὲ κίνησις ⇒ [οὐδὲ κίνησις]
IV 4, 22, 32[a] οὖν παθήματα ⇒ οὖν <τὰ> παθήματα
IV 4, 22, 33[b] Ἔπειτα καὶ τὰ φυτά ⇒ ἐπεὶ καὶ τὰ φυτά
IV 4, 22, 43[c] ζῴων ⇒ [ζῴων]
IV 4, 23, 12-13[a] εἰς ταὐτόν, ἀλλὰ ⇒ εἰς ταὐτόν. ἀλλὰ
IV 4, 23, 31[b] τοίνυν ⇒ τι νῦν
IV 4, 25, 3[a] Τῇ δὲ ψυχῇ ⇒ ᾗ δὲ ψυχῇ
IV 4, 25, 11-12[b] καὶ ἀκούειν ⇒ [καὶ ἀκούειν]
IV 4, 26, 18[a] γευστῶν; ἄλλοις; Ἤ, ⇒ γευστῶν; ἀλλ' ἤ
IV 4, 26, 29[b] Καὶ δὴ ⇒ καὶ δεῖ
IV 4, 28, 10[a] θυμικοῦ ⇒ φυτικοῦ
IV 4, 28, 18[b] περὶ τοῦ θυμοῦ ⇒ περὶ τοῦ θυμικοῦ
IV 4, 28, 52[c] Καὶ ἐν τοιούτῳ ψυχῆς ἴχνος τῷ ἐν τοιούτῳ ⇒ καὶ <τῷ> ἐν τοιούτῳ <εἶναι> ψυχῆς ἴχνος [τῷ ἐν τοιούτῳ]
IV 4, 28, 58[d] καὶ ἀλόγῳ ἀπαθείᾳ ⇒ [καὶ ἀλόγῳ ἀπαθείᾳ]
IV 4, 31, 12[a] πείσεις εὔδηλοί ⇒ πείσεις <καὶ ποιήσεις> εὔδηλοί
IV 4, 31, 13[b] καὶ ποιήσεις ⇒ [καὶ ποιήσεις]
IV 4, 31, 45[c] αὐτῶν θησαυρῶν ⇒ αὐτῶν, θησαυρῶν
IV 4, 33, 8[a] πρὸς τὴν ὄρχησιν ⇒ [πρὸς τὴν ὄρχησιν]
IV 4, 33, 13[b] τῶν μελῶν ⇒ [τῶν μελῶν]
IV 4, 33, 14[c] καὶ πιεζομένου ⇒ καὶ <τῶν μελῶν> πιεζομένου
IV 4, 35, 18[a] ὥσπερ καὶ † ἔχοντες ⇒ ὥσπερ καὶ ἔχοντες
IV 4, 35, 18[b] ὑπὸ τοῦ ἐν λόγοις ⇒ ὑπὸ τοῦ εὐλόγως
IV 4, 35, 22[c] τῆς προαιρέσεως ⇒ [τῆς] προαιρέσεως
IV 4, 35, 41[d] μετὰ τοῦτο ψυχῆς ⇒ μετὰ τοῦτο, ψυχῆς
IV 4, 35, 42[e] φυσικῆς ψυχῆς ⇒ φυτικῆς ψυχῆς
IV 4, 35, 44[f] διδόναι, καὶ πάντας δή· ἓν ⇒ διδόναι. Καὶ πάντας δὴ ἓν

IV 4, 36, 3[a] ὀφθαλμὸν και ⇒ [ὀφθαλμὸν και]
IV 4, 36, 27[b] αὐτῶν ⇒ αὐτῷ
IV 4, 37, 20[a] ἐπιστραφέντος ⇒ ἐπιστραφέντων
IV 4, 37, 23[b] αὐτὸς ⇒ ἀργὸς
IV 4, 38, 1[a] Ἅτε ⇒ Ἅ τε
IV 4, 38, 1[b] κινήσαντος, ἐκ ⇒ κινήσαντος ἐκ
IV 4, 38, 2[c] γίνεται· καὶ ὅλως ὅσα ἐξ αὐτοῦ, ⇒ γίνεται [καὶ ὅλως ὅσα ἐξ αὐτοῦ],
IV 4, 38, 6[d] συμβάλλεται, τῇ δόσει ⇒ συμβάλλεται τῇ δόσει
IV 4, 40, 23[a] Ἀλλ' ἡ ψυχή; Οὐδὲ ⇒ Ἀλλ' ἡ <ἄλογος> ψυχή· οὐδὲ
IV 4, 40, 24[b] ἀλλ' ἡ ἄλογος ψυχή ⇒ [ἀλλ' ἡ ἄλογος ψυχή]
IV 4, 42, 15[a] αὐτοῦ οὐκ οἶδεν ὃ δίδωσιν ⇒ αὐτὸ οὐκ οἶδεν ᾧ δίδωσιν
IV 4, 42, 16[b] καὶ δέδοται ⇒ καὶ <ὃ> δέδοται
IV 4, 42, 18[c] οὐ δέον ἕπεσθαι ⇒ οὐ δέον, ἕπεσθαι
IV 4, 42, 19[d] τὴν δίκην; ⇒ τὴν δίκην.
IV 4, 42, 22[e] τὸ γενόμενον ὡς πρὸς αὐτὸν ⇒ [τὸ γενόμενον] ὡς πρὸς αὐτὸ
IV 4, 44, 7[a] καὶ πρὸς γάμων ⇒ καὶ πρὸς γάμον
IV 4, 44, 24[b] διὰ τὴν οἰκείωσιν, ὅτι οὕτως ⇒ διὰ τὴν οἰκείωσιν – [ὅτι] οὕτως
IV 4, 45, 34[a] καὶ συναισθήσεις ⇒ καὶ † συναισθήσεις

IV 5, 1, 24[a] τυποῦται; Σημεῖον ⇒ τυποῦται – σημεῖον
IV 5, 1, 25[b] τις ἡμῶν ἔσται, ᾗ πρὸς τὸ χρῶμα ⇒ τις ἡμῶν ἔστη πρὸς τὸ χρῶμα ⇒
IV 5, 1, 39[c] πάσχειν ἢ ἐὰν ⇒ πάσχειν, κἂν
IV 5, 2, 2[a] τὸ μεταξὺ φῶς ⇒ τὸ μεταξὺ [φῶς]
IV 5, 3, 8[a] καὶ τοῦ πυρὸς ⇒ [καὶ τοῦ πυρὸς]
IV 5, 3, 17[b] πρὸς αὐτὰ ⇒ πρὸς αὐτὸ
IV 5, 5, 2-3[a] τὴν πρώτην τὸν παρακείμενον ⇒ τὴν πρώτην τοῦ παρακειμένου
IV 5, 5, 26[b] κάμψεις καὶ πρὸς ἄλληλα ⇒ κάμψεις καὶ <πρίσεις>πρὸς ἄλληλα
IV 5, 5, 27[c] καὶ πρίσεις ⇒ [καὶ πρίσεις]
IV 5, 6, 2[a] ἡλίου ὄντος ⇒ ἡλίου [ὄντος]
IV 5, 6, 24[b] αὐτοῦ τὴν ἐξ αὐτου ⇒ [αὐτοῦ] τὴν ἐξ αὐτου
IV 5, 6, 31[c] τὸ φωτεινὸν ⇒ [τὸ φωτεινὸν]
IV 5, 6, 31[d] τὸ σκοτεινὸν ⇒ τὸ φωτεινὸν
IV 5, 6, 32[e] συμμιγνύμενον ⇒ συμμιγνύμενος
IV 5, 8, 5-6[a] αἱ αἰσθήσεις, οὕτως ⇒ αἱ αἰσθήσεις οὕτως
IV 5, 8, 33[b] ταῦτα ⇒ ταὐτὰ

IV 6, 1, 19[a] γιγνομένου οὐδὲ τῷ ⇒ γιγνομένου, οὐδέπω

IV 6, 1, 20[b] λαμβάνουσης, ὥσπερ ⇒ [λαμβάνουσης] ὥσπερ
IV 6, 1, 20-21[c] βλεπούσης ⇒ λαμβανούσης
IV 6, 1, 28[d] τοσούτου δὲ εἶναι ⇒ τοσοῦδε εἶναι
IV 6, 1, 38[e] τὸ ὁρῶν <καὶ> ἀλλαχοῦ ⇒ τὸ ὁρῶν ἀλλαχοῦ
IV 6, 3, 38[a] τῆς ὑστέρας ἀκροάσεως ⇒ [τῆς] ὑστέρας ἀκροάσεως
IV 6, 3, 71[b] καὶ ὅλως ⇒ [καὶ ὅλως]
IV 6, 3, 71[c] πάντα ⇒ πάντ' οὐ

IV 7, 1, 15[a] γενόμενον ἕν, οὐκ ἔστι, ⇒ γενόμενον, ἓν οὐκ ἔστι,
IV 7, 3, 15[a] αὐτὴ ⇒ αὐτῇ
IV 7, 5, 19[a] μεταλήψεται; Ἀλλ' οὐχ ⇒ μεταλήψεται, ἀλλ' οὐχ
IV 7, 5, 20[b] ἡ ἑτέρα. ⇒ ἡ ἑτέρα;
IV 7, 8, 39[a] τῶν ἄλλων τῶν νοητῶν ⇒ τῶν ἄλλων νοητῶν
IV 7, 8^{1}, 4[a] ὡς καὶ ταῦτα ⇒ ὡς καὶ αὐτὰ
IV 7, 8^{1}, 8[b] ἐμφρόνως κακῶς ⇒ ἐμφρόνως καλῶς
IV 7, 8^{3}, 6[a] τὰς ἔξω γιγνομένην ⇒ τὰς ἔξω γιγνομένης
IV 7, 8^{3}, 18-19[b] ἕξει καθ' ἑαυτό; ⇒ ἕξει, καθ' ἑαυτό
IV 7, 8^{4}, 24[a] ποιοῦσι, καὶ τὰ ἐξ ἀτάκτων ⇒ ποιοῦσι καὶ [τὰ] ἐξ ἀτάκτων
IV 7, 8^{5}, 3[a] τὸ σῶμα ἔμψυχον ⇒ τὸ σῶμα ἔμψυχον <ὂν>
IV 7, 8^{5} 30[b] τῶν φυτῶν, ἡ ψυχὴ δηλονότι ⇒ τῶν φυτῶν, ἡ ψυχὴ δῆλον ὅτι
IV 7, 9, 7[a] αὕτη ⇒ αὐτὴ
IV 7, 9, 8[b] αὕτη ⇒ αὐτὴ
IV 7, 10, 39-40[a] ἀναβὰς εἰς τὴν πρὸς αὐτὸ ⇒ ἀναβὰς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ
IV 7, 14, 9[a] τῷ συνθέτῳ † λυθήσεται ⇒ τῷ συνθέτῳ λυθήσεσθαι <λέγεται>

IV 8, 3, 25[a] ὅ, ἐὰν ᾖ, τῶν νοητῶν. ⇒ ὃ ἐὰν ᾖ, τῶν νοητῶν.
IV 8, 3, 26-27[b] τὸ μετ' αὐτήν, ὃ κοσμεῖ ⇒ τὸ μετ' αὐτὴν [ὃ] κοσμεῖ
IV 8, 4, 18[a] ὑπὸ τῶν [ὅλων καὶ] πάντων ⇒ ὑπὸ τῶν ὅλων κατὰ πᾶν
IV 8, 5, 18[a] δρᾶσαι, ἡ μέν ἐστιν ⇒ δρᾶσαι, <δίκη> ἡ μέν ἐστιν
IV 8, 8, 9-10[a] μένουσα γιγνώσκεται ⇒ μένουσα <οὐ> γιγνώσκεται
IV 8, 8, 16[b] βουλεύεται τὸ κάτω ⇒ βουλεύεται, τὸ κάτω

Enneade V

V 1, 2, 21[a] ὄψιν ποιοῦσαι ⇒ ὄψιν διδοῦσαι
V 1, 2, 36[b] μορίῳ ψυχῆς ⇒ [μορίῳ ψυχῆς]

V 1, 5, 8[a] αὔτη ⇒ αὐτὴ
V 1, 6, 18[a] πρὸς αὐτὸ ⇒ πρὸς αὑτὸ
V 1, 7, 6[a] αὐτὸ ⇒ αὑτὸ
V 1, 7, 20-21[b] καὶ ὁ μὲν πάντα ⇒ εἰ ὁ μὲν πάντα,
V 1, 7, 27[c] οὗτος ἄξιον δὲ νοῦ ⇒ οὗτος ἀξίας νοῦ

V 2, 2, 15[a] Ἐν ψυχῇ οὐκ ⇒ ἐν ψυχῇ οὐ γὰρ

V 3, 1, 21[a] ὁ δὲ νοῦς, <εἰ> τούτων ⇒ εἰ δὲ νοῦς, τούτων
V 3, 3, 28[a] διάνοιαι ⇒ διανοίᾳ
V 3, 3, 33[b] δι' αἰσθήσεως καὶ ἡμεῖς ⇒ δι' αἰσθήσεως κἂν <μὴ> ἡμεῖς
V 3, 3, 34[c] διὰ νοῦ μὲν οὕτως ⇒ διὰ <νοῦ> νοοῦμεν οὕτως
V 3, 4, 5[a] αὐτοὺς τῷ τοιούτῳ ⇒ αὑτοὺς <τῷ> τῷ τοιούτῳ
V 3, 4, 6[b] κὰι τὴν δύναμιν ⇒ κατὰ τὴν δύναμιν
V 3, 4, 15[c] ἆρα οὐκ εἶδε ⇒ ἆρα οὐκ οἶδε
V 3, 5, 33[a] δύναμις – οὐδέ γε νοητόν – οὐδὲ ⇒ δύναμις οὐδέ γ' ἀνόητον οὐδὲ
V 3, 5, 36-37[b] δὴ νόησις ⇒ δή, νόησις
V 3, 6, 9[a] Ἡ ἀνάγκη μὲν ⇒ ἢ ἀνάγκην μὲν
V 3, 6, 23[b] αὐτῷ ⇒ αὑτῷ
V 3, 6, 24[c] αὐτὸς ⇒ αὑτὸς
V 3, 6, 27[d] ἐφαρμόττοντα ⇒ ἐφαρμόττοντι
V 3, 6, 41[e] τὴν ἑαυτοῦ ⇒ [τὴν ἑαυτοῦ]
V 3, 6, 42[f] τὴν γνῶσιν ⇒ τὴν <ἑαυτοῦ> γνῶσιν
V 3, 7, 7-8[a] καὶ τὰς δυνάμεις ⇒ κατὰ τὰς δυνάμεις
V 3, 7, 21-22[b] πρῶτον ἑαυτῷ ⇒ πρῶτον ἐν ἑαυτῷ
V 3, 8, 1[a] Ποιὸν δὲ τί ⇒ Ποῖον δέ τι
V 3, 8, 1[b] καὶ ποιὸν τί ⇒ καὶ ποῖόν τι
V 3, 8, 2[c] νοητόν, οὔτε ⇒ νοητὸν οὐδὲ
V 3, 8, 32[d] οὐ μᾶλλον ⇒ [οὐ μᾶλλον]
V 3, 8, 33[e] βλέπει μᾶλλον ⇒ βλέπει <οὐ> μᾶλλον
V 3, 8, 48[f] τις αὐτὸν ἀπαιτῇ ⇒ τις αὐτὴν ἀπαιτῇ
V 3, 8, 52[g] ταῦτα δὲ ἔχουσαν ⇒ ταῦτα δὴ ἔχουσαν
V 3, 8, 53[h] ἀμηγέπῃ ⇒ ἀμηγέπῃ
V 3, 9, 28[a] τὴν πρώτην ⇒ [τὴν πρώτην]
V 3, 10, 1-2[a] Εἰ δὲ τὰ ποιηθέντα μόνον· οὐ γὰρ ⇒ οὐδὲ τὰ ποιηθέντα μόνον, οὐκ
V 3, 10, 4[b] <ἄλλου> ⇒ <τοῦ>
V 3, 10, 48[c] ὑπάρχει ⇒ ὑπάρξει
V 3, 11, 2[a] νοεῖ. Εἰ μὲν ⇒ νοεῖ, ἓν μὲν
V 3, 11, 3-4[c] πληθυόμενον ⇒ πληθυνόμενον
V 3, 11, 10[d] καὶ οὕτως ὡς γνοὺς ⇒ καὶ οὕτως γνοὺς
V 3, 11, 29-30[e] αὐτὸ τὸ πλῆθος ⇒ αὐτὸ [τὸ] πλῆθος
V 3, 12, 9[a] Δεῖ ⇒ Δεῖται

V 3, 12, 17[b] ὑποστάσεις θήσονται ⇒ ὑποστάσεις ἀεὶ θήσονται
V 3, 12, 19-20[c] ἀφ' ἑαυτοῦ ⇒ ἐφ' ἑαυτοῦ
V 3, 12, 23[d] ποιήσασαι, ποιήσασαι ⇒ ποιήσασαι † ποιήσασαι
V 3, 12, 25[e] [ἃς] παραχωρῆσαν ⇒ ἃς † παραχωρῆσαν
V 3, 12, 38[f] ὧδε ἀτυχοῦσά του ⇒ ὡς ἀτυχοῦσά του
V 3, 12, 40[g] φῶς τι οὖν θησόμεθα ⇒ φῶς νοῦν θησόμεθα
V 3, 13, 13[a] εἰς αὐτὸ τι ⇒ εἰς ταὐτὸ τι
V 3, 13, 21[b] εἰς αὐτὸ νοοῦν ⇒ εἰς αὐτὸ νεῦον
V 3, 13, 23[c] αὐτὸν ⇒ αὑτὸν
V 3, 13, 30[d] λέγοι ἂν ⇒ λέγοιτ' ἂν
V 3, 15, 13[a] οὔπω «ἐστὶν ὄν» ⇒ οὔπω ἔστιν ὅ τι
V 3, 15, 15[b] καὶ τῷ αὐτῷ ἔτι. Τὸ δὲ, ὃ ⇒ καὶ τῷ αὐτῷ ἔστι. τὸ δὲ, ὃ
V 3, 15, 18[c] δὲ ⇒ [δὲ]
V 3, 15, 27[d] πάντων· ⇒ πάντων;
V 3, 15, 32[e] διεκέκριτο, τῷ λόγῳ ⇒ διεκέκριτο τῷ λόγῳ
V 3, 15, 36[f] ὡς ἔτυχε μηδ' ἐνθυμηθεὶς ⇒ ὡς ἔτυχε· μηδ' ἐνθυμηθεὶς
V 3, 15, 41[g] ὅτι μὲν δεῖ μὴ ἓν ⇒ ὅτι μὲν δὴ μὴ ἓν
V 3, 16, 8[a] ἡ αὐτή ⇒ ἣ αὐτά
V 3, 16, 29[b] ἐναργής, καὶ τελεία ⇒ ἐναργής καὶ τελεία,
V 3, 17, 8[a] τοῦ αὐτοενὸς ⇒ [τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς]
V 3, 17, 9[b] μετέχει ἑνὸς ⇒ μετέχει <τοῦ αὐτοῦ> ἑνὸς
V 3, 17, 22[c] εἰσφεύγει ⇒ ἐκφεύγει
V 3, 17, 29[d] – τοῦτο τὸ φῶς – ⇒ [τοῦτο τὸ φῶς]
V 3, 17, 31[e] ἄλλος, ὅταν ⇒ ἄλλος [ὅταν]

V 4, 1, 5[a] εἶναι – ἁπλοῦν τοῦτο – καὶ ⇒ εἶναι ἁπλοῦν, τοῦτο καὶ
V 4, 1, 39-40[b] Δεῖ δὴ καὶ τιμιώτατον εἶναι τὸ γεννῶν τὰ ἐφεξῆς· ⇒ [Δεῖ δὴ καὶ τιμιώτατον εἶναι τὸ γεννῶν τὰ ἐφεξῆς]
V 4, 2, 5-6[a] ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ⇒ ἀποτελειουμένη [καὶ τελειουμένη]
V 4, 2, 6[b] αὕτη ⇒ αὐτὴ

V 5, 1, 8[a] ἐναργῆ τι εἶναι ⇒ ἐναργῆ τιν' εἶναι
V 5, 1, 46[b] μένει ⇒ μενεῖ
V 5, 2, 19[a] παρ' αὐτήν, ἄλλο λέγει, ⇒ παρ' αὐτήν ἄλλο λέγει, <ἀλλ' ὃ λέγει>
V 5, 4, 19[a] ἢ ὅ τι μὴ μετ' ἄλλων ⇒ ἢ ἔτι μὴ μετ' ἄλλων
V 5, 4, 27[b] καὶ μένουσα οὐ μένει ⇒ καὶ μένουσα οὗ μένει
V 5, 5, 4[a] κατὰ ταὐτό ⇒ κατ' αὐτό
V 5, 5, 12[b] τὸ ἴχνος τοῦ ἑνὸς ⇒ [τὸ ἴχνος τοῦ ἑνὸς]
V 5, 5, 14[c] ἴχνος ἑνός ⇒ ἴχνος <τοῦ> ἑνός

V 5, 6, 32[a] πάντων ⇒ πάντως
V 5, 7, 25[a] πρὸ αὐτοῦ ⇒ [πρὸ αὐτοῦ]
V 5, 9, 6[a] ἐν πρώτοις ⇒ [ἐν πρώτοις]
V 5, 9, 7[b] ἀρχὴ ὂν ⇒ ἀρχὴν ὂν
V 5, 9, 25[c] ἑνὸς ⇒ [ἑνὸς]
V 5, 10, 9[a] ἐκεῖνος δὲ ⇒ ἐκεῖνός σε
V 5, 10, 13[b] νοῦς – ὅτι οὐσίας ⇒ νοῦς ὅ τι <τε> οὐσίας
V 5, 10, 15[c] ἡ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ, ἀπ' αὐτοῦ ⇒ ἡ πρώτη – οὐ γὰρ ἐν αὐτῷ – ἀπ' αὐτοῦ
V 5, 10, 19[d] εἶναι ⇒ [εἶναι]
V 5, 10, 20[e] προσελθεῖν ⇒ προελθεῖν
V 5, 10, 21[f] ἡ δύναμις ⇒ ᾗ δύναμις
V 5, 11, 7[a] αἰσθητὰ εἶναι ⇒ αἰσθητὰ <ἃ> εἶναι
V 5, 11, 7-8[b] ὑπολαμβάνων – τὸ μάλιστα ⇒ ὑπολαμβάνων τὸ μάλιστα
V 5, 12, 9[a] οὐ δύναται εἰδέναι ⇒ οὐ δύναται εἶναι
V 5, 12, 21[b] γενόμενόν, τό τε καλὸν ⇒ γενόμενόν [τό] τε καλὸν
V 5, 13, 6[a] οὐδὲν ἔχει ⇒ «οὐδὲν ἔχει»
V 5, 13, 29[b] Οὐδὲν ἄρα τῶν πάντων τὸ ἀγαθόν. ⇒ [οὐδὲν ἄρα τῶν πάντων τὸ ἀγαθόν].

V 6, 1, 4[a] μὴν καὶ ἐκείνου ⇒ μὴν ὂν ἐκείνου
V 6, 3, 4[a] ἀφ' ἑαυτοῦ ⇒ ἐφ' ἑαυτοῦ
V 6, 3, 15-16[b] οὐδ' ὑφεστηκότος ⇒ οὐχ ὑφεστηκότος
V 6, 3, 16-17[c] τὸ συγκείμενον ἐκ πολλῶν ⇒ [τὸ συγκείμενον ἐκ πολλῶν]
V 6, 3, 17-18[d] οὐ δυναμένου ⇒ [οὐ] δυναμένου
V 6, 3, 19-20[e] πῶς ἂν τὸ ἐκ πάντων ⇒ πῶς ἂν τὸ <συγκείμενον ἐκ πολλῶν> ἐκ πάντων
V 6, 4, 4[a] Καὶ εἰ οὐδέν, ὅτι μηδὲ ἄλλο, ἔτι ⇒ καὶ νοεῖ οὐδέν, ὅτι μηδὲ ἄλλο. ἔτι
V 6, 4, 9[b] τὸ ἕν, ὑπάρχον ἁπλοῦν καθ' αὐτό, τοῦτο ⇒ τὸ ἐνυπάρχον ἁπλοῦν, καθ' αὐτὸ τοῦτο
V 6, 5, 7[a] καὶ ενόμενον ⇒ καὶ <τὸ> γενόμενον
V 6, 5, 17[b] βλέπων αὐτὸ ⇒ βλέπων αὐτὸν
V 6, 6, 7[a] αὐτὸ εἶναι ⇒ αὐτὸ ἐὰν
V 6, 6, 25[b] <ἀνθρώπου νόησις καὶ> ἄνθρωπος καὶ νόησις ⇒ ἄνθρωπος καὶ νόησις <ἀνθρώπου καὶ νόησις>
V 6, 6, 28[c] οὐθὲν ἕκαστον ⇒ οὐθ' ἓν ἕκαστον

V 7, 1, 4-5[a] ἡ ψυχὴ καθέκαστα καὶ ἐκεῖ ὡς λέγεται «ἐκεῖ». ⇒ ᾗ ψυχὴ καθέκαστα καὶ <ὡς λέγεται> ἐκεῖ [ὡς λέγεται ἐκεῖ].
V 7, 2, 8[a] οὐκ – εἰ ἐν ⇒ οὔ, κἂν εἰ ἐν

V 8, 1, 7[a] λίθων ⇒ <δύο> λίθων
V 8, 1, 38[b] τὸ κάλλος. Ἔπειτα ⇒ τὸ κάλλος· ἐπεὶ καὶ
V 8, 2, 9[a] τι, οἷα ὕλη ⇒ τι [οἷα ὕλη]
V 8, 2, 19[b] καὶ ἄυλος; † ἀλλ' εἰς ἓν οὗτος †. Ἀλλ' εἰ ⇒ καὶ ἄυλος [ἀλλ' εἰς ἓν] οὗτος; Ἀλλ' εἰ
V 8, 3, 10[a] οὔ ποτε νοῦς ⇒ οὐ ποτὲ νοῦς
V 8, 3, 23-24[b] οἱ θεοί, ⇒ ᾗ θεοί
V 8, 4, 19[a] καὶ τοῦτον ⇒ κατὰ τοῦτον
V 8, 6, 7[a] τὴν ἐκεῖ οὐ διέξοδον ⇒ τὴν ἐκείνου <οὐ> διέξοδον
V 8, 6, 11[b] αὐτὸ ⇒ αὑτὸ
V 8, 6, 12[c] ἐξευρίσκον, ὡς τὸ καλῶς ⇒ ἐξεύρισκον, ὥστε τὸ καλῶς
V 8, 6, 13[d] θαυμάσαι. Εἴ τις ⇒ θαυμάσαι εἴ τις
V 8, 6, 14[e] αὕτη ⇒ αὐτὴ
V 8, 7, 18[a] καὶ μέμικται, ⇒ [καὶ μέμικται]
V 8, 7, 23[b] εἶδος· τὸ δὲ ⇒ εἶδος τόδε
V 8, 7, 24[c] ἐποιεί τόδε ἀψοφητί ⇒ ἐποιεῖτο δὲ ἀψοφητί,
V 8, 7, 25[d] καὶ οὕτως ⇒ [καὶ οὕτως]
V 8, 8, 2[a] ἐλλείπειν. Τίς οὖν ⇒ ἐλλεῖπειν, τίς οὖν
V 8, 8, 3[b] ἀλλ' ὁ μέρος ⇒ ἀλλ' ὃ μέρος
V 8, 8, 4[c] ἔχων ἢ μηδέ τι αὐτοῦ ἔχων ⇒ ἔχον ἢ μηδέ τι αὐτοῦ ἔχον
V 8, 9, 6[a] ζῷα ⇒ τὰ ζῷα
V 8, 9, 23[b] οὐδὲ ἕκαστον ὅλον δύναμις ⇒ οὐδὲ ἕκαστον οἷον δύναμις
V 8, 9, 25[c] – τὸ πᾶν – ⇒ [τὸ πᾶν]
V 8, 9, 47[d] οἰκεία ἡ καλή. ⇒ οὐσία ᾗ καλή.
V 8, 10, 8[a] ἀπ' αὐτοῦ ⇒ ἄρ' αὐτοῦ
V 8, 10, 20[b] εἰς τέλος καὶ εἰσιν ἐκεῖ καὶ ὅσον ⇒ εἰς τέλος· καί εἰσιν ἐκεῖ καθόσον
V 8, 11, 1[a] Εἰ δέ τις ⇒ Ἔτι δέ τις
V 8, 11, 1[b] ὁρᾶν, ὑπ' ἐκείνου ⇒ ὁρᾶν ὑπ' ἐκείνου
V 8, 11, 7[c] καὶ θέλει, εἰ ⇒ καὶ θέλει εἰ
V 8, 11, 9[d] στρέφοι, ἐν δὲ ⇒ στρέφοι. ἐν δὲ
V 8, 11, 18[e] οἷος ἐκεῖθεν ⇒ οἷοις ἐκεῖθεν
V 8, 11, 28[f] προΐζει γὰρ ⇒ προσίζει γὰρ
V 8, 11, 29[g] ἣ δ' ἔστιν ⇒ ἡ δ' ἔστιν
V 8, 13, 5-6[a] εἰς ἑαυτὸν καὶ μέχρις ⇒ εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις

V 9, 2, 27[a] μένοντος ἐν ἐνί. = μένοντος ἐν ἐνί;
V 9, 4, 16[a] μένει ⇒ μενεῖ
V 9, 11, 7[a] ὅλων ⇒ ὅλως
V 9, 11, 10-12[b] περὶ ἁρμονίαν ἔχουσα καὶ ῥυθμόν – ἡ μὲν περὶ ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν, ἔχουσα τὰ νοήματα – τὸν αὐτὸν ⇒

[περὶ ἁρμονίαν ἔχουσα καὶ ῥυθμόν ἡ μὲν] περὶ ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν ἔχουσα τὰ νοήματα τὸν αὐτὸν
V 9, 11, 17[c] ἐκεῖ· ἢ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ⇒ ἐκεῖ ἢ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ
V 9, 12, 2[a] οὖσαι. Χρὴ ⇒ οὖσαι, χρὴ
V 9, 12, 4[b] καὶ ὁ καθέκαστα ⇒ καὶ ὃ καθέκαστα
V 9, 13, 14-15[a] ἐκεῖ ἡ τοιαύτη, ἐνταῦθα, ταῦτα ⇒ ἔχει ἡ τοιαύτη ἐνταῦθα, ταῦτα

Enneade VI

VI 1, 1, 10[a] αὐτῶν. Ὅτι <δὲ> τὰ ὑποκείμενα ⇒ αὐτῶν, ὅτι τὰ ὑποκείμενα
VI 1, 1, 11[b] γένη [δὲ] τινὰ ⇒ γένη δὲ τινὰ
VI 1, 5, 13-14[a] εἰ συσσημαντικὸν ⇒ εἰ <τὸ σημαντικὸν ταύτης, τὸ δὲ> συσσημαντικὸν
VI 1, 6, 26[a] καὶ διάθεσις ⇒ [καὶ διάθεσις]
VI 1, 7, 7[a] ὑπερβάλλεται. Εἰ δὲ καὶ ⇒ ὑπερβάλλεται, εἰ δὲ καὶ
VI 1, 7, 21[b] τοιούτοις. Τοῦτ' οὖν ⇒ τοιούτοις· τοῦτ' οὖν
VI 1, 10, 29-30[a] λέγονται. Ἀλλὰ τί ⇒ λέγονται; ἀλλὰ τί
VI 1, 10, 34[b] τὸ πάσχον, ἀλλὰ καὶ ⇒ τὸ πάσχον; ἀλλὰ καὶ
VI 1, 10, 35[c] καὶ τὴν διάθεσιν ⇒ κατὰ τὴν διάθεσιν
VI 1, 10, 47[d] τὸ κάλλος ⇒ τἀκαλλὲς
VI 1, 12, 4[a] διδόντα ⇒ νέμοντα
VI 1, 15, 2[a] γὰρ ὡς, ἐπεὶ ⇒ γάρ· ὡς ἐπεὶ
VI 1, 15, 11[b] [περὶ τὴν οὐσίαν] ⇒ περὶ τὴν οὐσίαν
VI 1, 15, 12[c] ποιότης, καὶ αὐτὴ ⇒ ποιότης. καὶ <εἰ> αὐτὴ
VI 1, 19, 32[a] ἐπιγίγνεται, ἄλγημα ⇒ ἐπιγίγνεται ἄλγημα
VI 1, 19, 36[b] τὸ ἀντίθετον, οἷον ⇒ τὸ ἀντίθετον οἷον
VI 1, 20, 4-5[a] ἀπὸ τοῦ ποιοῦν<τος> ἴῃ ἡ ἀλλοίωσις, ποίησις ⇒ ἀπὸ τοῦ ποιοῦν<τος ἡ κίνεσις ἡ κατὰ τὸ ποιὸν> ἴῃ ἡ ἀλλοίωσις ποίησις
VI 1, 20, 8[b] κατ' αὐτὸ ⇒ κατὰ ταὐτὸ
VI 1, 20, 12[c] Καὶ οὕτω ⇒ ἢ οὕτω
VI 1, 20, 29[d] τινὸς λαμβανομένου· ⇒ τίνος λαμβανομένου;
VI 1, 20, 8-9[e] τὸ πάσχειν. Τί οὖν ⇒ τὸ πάσχειν; τί οὖν
VI 1, 21, 11[a] προσελθόντος. Ἢ ⇒ προσελθόντος; ἢ
VI 1, 21, 12[b] ποιεῖν, εἴτε ⇒ ποιεῖν εἴτε
VI 1, 21, 12-13[c] τι ὄν, κίνημα ἐξ αὐτοῦ. ⇒ ἰὸν κίνημα ἐξ αὐτοῦ;
VI 1, 24, 10[a] κεῖται». Διὰ τί ⇒ κεῖται»; διὰ τί
VI 1, 26, 27[a] αὐτὸ ἕν, ἀλλὰ ⇒ αὐτοένωσις, ἀλλὰ
VI 1, 27, 25-26[a] ὁ ὀρχούμενος ⇒ [ὁ] ὀρχούμενος
VI 1, 27, 32[b] ὄν – καὶ ἡ ὕλη ὄν – πρὸς ὄν ⇒ ὂν καὶ ἡ ὕλη ὂν πρὸς ὄν

VI 1, 29, 34^a καὶ [μόνον] ψυχὴν ⇒ καὶ μόριον ψυχῆς
VI 1, 30, 19^a [οὕτως] ⇒ οὕτως

VI 2, 2, 45^a λέγοι [τὴν οὐσίαν]· ⇒ λέγοι τὴν οὐσίαν·
VI 2, 2, 46^b λέγει <τὴν οὐσίαν>, ⇒ λέγει.
VI 2, 3, 25^a κινηθῇ· καὶ τὸ πολύχνουν ⇒ κινηθῇ κατὰ τὸ πολύνουν
VI 2, 3, 26^b φύσεως ποιεῖν ⇒ φύσεως, ποιεῖν
VI 2, 5, 5^a [πάντως] ⇒ πάντως
VI 2, 7, 8^a δυνηθείη ⇒ ἠδυνήθη
VI 2, 8, 18^a ἑαυτόν. Ὃ δὲ τὸ πάντων ⇒ ἑαυτόν. ὃν δὲ τὸ πάντων
VI 2, 8, 42^b ἁπλῶς γε ⇒ ἁπλῶς γὰρ
VI 2, 9, 21^a ὅπερ ὄντα ⇒ ὅπερ ὄν τι
VI 2, 10, 6-7^a ἀληθεύεται, οὐκέτι ⇒ ἀληθεύσεται <τὸ ἓν ὡς γένος>, οὐκέτι
VI 2, 11, 16^a ἧττον στρατὸς ⇒ ἧττον <ὂν> στρατὸς
VI 2, 12, 10^a καὶ τὰ κερματιζόμενα ⇒ κατακερματιζόμενα
VI 2, 14, 2^a μετὰ τὴν οὐσίαν. Δεῖ δὲ ⇒ μετὰ τὴν οὐσίαν. [δεῖ δὲ
VI 2, 14, 5^b ποσότητος. Ἐν ⇒ ποσότητος.] ἐν
VI 2, 14, 11^c τινὰ οὐσίαν. Τὴν μὲν γὰρ ⇒ τινὰ οὐσίαν. [τὴν μὲν γὰρ
VI 2, 14, 14^d ἔχειν. Καίτοι ⇒ ἔχειν.] καίτοι
VI 2, 18, 17^a γένους ⇒ γένος
VI 2, 19, 20^a [νοῦν εἶναι] ⇒ νοῦν εἶναι
VI 2, 20, 12^a ἐκδέ<χεσθαι> ἑκάστους ⇒ νοῦς ἑκάστους
VI 2, 21, 38^a ἐν τοῖς πρὸ φύσεως ⇒ ἐν τοῖς <ἀνωτέρω> πρὸ φύσεως
VI 2, 21, 41^b ἀμογητὶ ἂν εἴη ⇒ ἀμογητὶ <πᾶν> ἂν εἴη
VI 2, 22, 24^a ἔχων, καὶ ὁ πᾶς <μέρος> καὶ ⇒ ἔχων καὶ ὁ πᾶς, † καὶ
VI 2, 22, 25^b [μέρος], ψυχὴ ⇒ μέρος †, ψυχὴ

VI 3, 1, 10^a ζητεῖν διαιροῦντας ⇒ [ζητεῖν διαιροῦντας]
VI 3, 1, 11^b, ἔστι ⇒ ἔστι <ζητεῖν>
VI 3, 1, 23^c τὰρ τὸ πᾶν ⇒ γὰρ τὸ πᾶν
VI 3, 3, 12^a τούτῳ ⇒ τοῦτο
VI 3, 3, 25-26^b τρία <εἰ> εἰς ἕν, εὕροιμεν κοινόν τι, τὴν ἐνταῦθα ⇒ τρία εἰς ἕν, <εἰ>
εὕροιμεν κοινόν τι τὴν ἐνταῦθα
VI 3, 7, 35^a διαφορὰ ⇒ διάφορα
VI 3, 8, 30^b ἐν πάντων ⇒ ἐκ πάντων
VI 3, 9, 16^a καὶ μιγνύντα ⇒ καταμιγνύντα
VI 3, 11, 27^a μετα<λήψει> μεγέθους ⇒ μετὰ μεγέθους

VI 3, 12, 27[a] αὕτη ⇒ αὐτὴ
VI 3, 13, 12[a] Ἐπεὶ γὰρ ⇒ εἰ γὰρ
VI 3, 14, 20[a] τοιόνδε ⇒ τοσόνδε
VI 3, 14, 22[b] Ἡι καὶ αὐτὸ ⇒ ᾗ καθ' αὑτὸ
VI 3, 14, 22[c] τὸ τρίγωνον, ⇒ τὸ τρίγωνον.
VI 3, 15, 2[a] λέγεται – ᾗ καὶ ⇒ λέγεται. ᾗ καὶ
VI 3, 15, 3[b] μεγέθη – καὶ ⇒ μεγέθη, καὶ
VI 3, 15, 4[c] τῷ ποσῷ· ἴσως ⇒ τῷ ποιῷ· ἴσως
VI 3, 15, 34-35[d] <λέγομεν Σωκράτη>· ἀλλὰ χρώματα ⇒ <ὀρθῶς λεκτέον οὐ Σωκράτη>· ἀλλὰ χρώματα
VI 3, 19, 25[a] τὸν μὲν ἐρυθρίαν ⇒ τὸ μὲν ἐρυθριᾶν
VI 3, 20, 7[a] ᾗ θεωρεῖσθαι, ἀντιτίθεμεν ⇒ ᾗ, θεωρεῖσθαι ἀντιτίθεμεν
VI 3, 20, 13[b] ὡσαύτως, θερμόν, ⇒ ὡσαύτως <καὶ τῶν ἁπτῶν πικρὸν γλυκύ>, θερμόν
VI 3, 22, 4-5[a] [τοῦ] δυνάμει τοῦ μέν ⇒ τοῦ <μὲν> δυνάμει [τοῦ μέν]
VI 3, 22, 36[b] ἔτι τε τῆς ⇒ ἐπί τε τῆς
VI 3, 23, 32[a] καὶ τὴν τῆς κινήσεως ἰδιότητα ⇒ [καὶ τὴν τῆς κινήσεως ἰδιότητα]
VI 3, 23, 33[b] καὶ τοιάνδε ⇒ καὶ <τὴν τῆς κινήσεως ἰδιότητα> τοιάνδε
VI 3, 25, 9[a] σύγκρασιν τινα ⇒ σύγκρισιν τινα

VI 4, 2, 30[a] ἐστι· τοῦτο ⇒ ἐστι τοῦτο
VI 4, 2, 40[b] συνιὸν τὸ σῶμα τοῦ παντὸς εὑρίσκει ⇒ συνίοι τὸ σῶμα τοῦ παντός, εὑρίσκει
VI 4, 4, 41[a] ἡ μία ἡ ὅλη ⇒ ἡ μία καὶ ὅλη
VI 4, 5, 8-9[a] αὕτη ἐστὶ τὸ πᾶν. Καὶ μεῖζόν ⇒ αὐτή ἐστι τὸ πᾶν – Καὶ μεῖζόν
VI 4, 8, 22[a] ἕξει ⇒ ἔξει
VI 4, 9, 34[a] δὲ μεμερίσθαι ⇒ δὲ, μεμερίσθαι

VI 5, 2, 11[a] τόπον διειλημμένον ⇒ τόπον <ἀεὶ> διειλημμένον
VI 5, 2.12-13[b] ἀεί [διειλημμένον], ὡσαύτως ⇒ ἀεί [διειλημμένον] ὡσαύτως
VI 5, 4, 16[a] ἑκάστῳ. Εἰ γὰρ ⇒ ἑκάστῳ; εἰ γὰρ
VI 5, 6, 12[a] καὶ αὐτὸ ἕκαστον ⇒ καὶ αὐτοέκαστον
VI 5, 7, 10[a] πρόσωπα πολλὰ ⇒ πρόσωπα [πολλὰ]
VI 5, 8.28-29[a] πῦρ – ἡ ἰδέα – ἐν πᾶσι ⇒ πῦρ ᾗ ἰδέα ἐν πᾶσι
VI 5, 8, 29[b] ἑαυτοῦ, καὶ ⇒ ἑαυτοῦ † καὶ
VI 5, 8, 31-32[c] πολλά, ᾗ ἑαυτοῦ ⇒ πολλά ᾗ ἑαυτοῦ
VI 5, 8, 33[d] ἐξ αὐτοῦ, ἐπείπερ ⇒ ἐξ αὐτοῦ † ἐπείπερ
VI 5, 9, 38-39[a] εἶναι, καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν ⇒ εἶναι [καὶ τὸν περιέχοντα αὐτὸν]

VI 5, 10, 4-5[a] ἀεὶ οὕτως ὡς δύναιτο ⇒ εἰ οὕτως [ὡς] δύναιτο

VI 5, 11, 13[a] <ἡ> ἑτέρα ⇒ ἑτέρᾳ

VI 5, 11, 32[b] ταὐτὸν ⇒ <ἀριθμῷ> ταὐτὸν

VI 5, 11, 33[c] ὂν ἀριθμῷ ταὐτόν, ⇒ ὂν [ἀριθμῷ ταὐτόν],

VI 5, 12, 21[a] ἐκ τοῦ παντὸς ⇒ ἐκ τοῦ ὄντος

VI 6, 1, 3[a] τοῦτο κακὸν [εἶναι] ἡ ἀπειρία καὶ ἡμεῖς ⇒ τὸ τὸ κακὸν εἶναι, ᾗ ἀπειρία, καὶ ἡμεῖς

VI 6, 1, 26[b] τοῦτο ὅσῳ μέγα ⇒ τοῦτο, ὅσῳ μέγα

VI 6, 3, 12[a] καὶ <ἐν> τῷ χρόνῳ ⇒ κἀν τῷ χρόνῳ

VI 6, 3, 26[b] πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον ⇒ [πρὸς τὸν αὐτὸν τόπον]

VI 6, 6, 26[a] εἶναι. Οὐ γὰρ ⇒ εἶναι οὐ γὰρ

VI 6, 7, 12[a] πρὸς αὐτό, καὶ τῶν ἄλλων τὸν εἰς ψυχὴν ἔρωτα ⇒ πρὸς αὐτὸν καὶ τῶν ἄλλων [τὸν] εἰς ψυχὴν ἔρωτι

VI 6, 9, 12[a] τὰ [δύο] ὄντα ⇒ τὰ δύο ὄντα

VI 6, 10, 32[a] ἢ τὸ αἴτιον ⇒ ᾗ τὸ αἴτιον

VI 6, 10, 32-33[b] [δεῖ] εἶναι, ἢ αὐτοαγαθόν, ἢ γεγεννηκὸς ⇒ δεῖ εἶναι ἢ ἢ αὐτοαγαθόν ἢ γεγεννηκὸς

VI 6, 10, 39[c] δεκάδα εἶναι ⇒ δεκάδα οὖσαν

VI 6, 12, 26[a] ὅτι μὲν ⇒ ὅτι ὁ μὲν

VI 6, 12, 28[b] θέσιν καὶ ⇒ θέσιν <ἔχειν> καὶ

VI 6, 12, 31[c] [ἐπὶ πάντων] ⇒ ἐπὶ πάντων

VI 6, 12, 32[d] ἐπὶ πάντων ⇒ ἁπάντων

VI 6, 13, 2[a] καὶ τοῦ ⇒ [καὶ τοῦ]

VI 6, 13, 21-22[b] ἢ ὀξέως ⇒ ᾗ ὀξέως

VI 6, 13, 46[c] δυνατὸν ⇒ δύνασαι

VI 6, 14, 13[a] ἐν τοῖς νοητοῖς, τῷ πρώτῳ ⇒ [ἐν τοῖς νοητοῖς] τῷ πρώτῳ

VI 6, 14, 45[b] τὴν δεκάδα [ἑνοῦσαν δεκάδα], ⇒ τὴν [δεκάδα] ἑνοῦσαν δεκάδα,

VI 6, 15, 12[a] ζῷον, [τὸ πᾶν] ⇒ ζῷον τὸ πᾶν,

VI 6, 15, 23[b] καὶ συνῇ. ⇒ καὶ σὺν νῷ.

VI 6, 16, 18[a] ποσὸν καὶ μερίζον καθ' ἕνα· καὶ τῆς δεκάδος ⇒ ποσὸν. καὶ μερίζον καθ' ἕνα καὶ τῆς δεκάδος

VI 6, 17, 34-35[a] καθ' ὃ ζῷον ἢ ἐν τῷ νῷ πρότερον; ⇒ καθ' ὃ ζῷον; ἢ ἐν τῷ νῷ πρότερον·

VI 6, 18, 49[a] μετ' αὐτοῦ τὸ ἀγαθὸν ⇒ μετὰ τοῦτο τἀγαθὸν

VI 7, 1, 40-41[a] τοῦτο; Καὶ ἔμελλε ⇒ τοῦτο καὶ ἔμελλε

VI 7, 1, 42[b] γενόμενον. Προείδετο ⇒ γενόμενον; προείδετο

VI 7, 1, 43-44[c] ἄρα. Καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν ἐξ ἀρχῆς λεχθὲν τὰς αἰσθήσεις ⇒ ἄρα καὶ δὴ καὶ –τὸ νῦν ἐξαρχῆς λεχθὲν – τὰς αἰσθήσεις

VI 7, 1, 44[d] τοῦτο ἔδωκε καὶ τὰς δυνάμεις, ⇒ τοῦτο καὶ ἔδωκε [τὰς δυνάμεις],

VI 7, 1, 45[c] καὶ πῶς ⇒ [καὶ πῶς]
VI 7, 1, 48-49[f] ἐνυπάρχειν. Δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι. Δεῖ τοίνυν ⇒ ἐνυπάρχειν. δεῖ τοίνυν
VI 7, 2, 25[a] τῶν ἐν αὐτῷ ⇒ [τῶν ἐν αὐτῷ]
VI 7, 3, 4[a] ἡ βούλησις ⇒ ἡ βούλευσις
VI 7, 5, 18[a] δυνάμεις ἀμυδράς, πάντα, ⇒ δυνάμεις, ἀμυδρὰ πάντα,
VI 7, 5, 19[b] εἴδη αἰσθήσεων ἄλλων, ⇒ [εἴδη αἰσθήσεων ἄλλων]
VI 7, 6, 20[a] ἡ δευτέρα ⇒ τῇ δευτέρᾳ
VI 7, 6, 29[b] εἰς ἄνθρωπον. Οὐ γὰρ λέγεται ⇒ εἰς δαίμονα· οὐ γὰρ λέγεται
VI 7, 6, 31[c] στίχου ⇒ στοίχου
VI 7, 6, 32[d] δαημόνων ⇒ δαιμόνων
VI 7, 6, 33[e] συνέπηται – τὴν θήρειον ⇒ συνέπηται τῇ θήρειον
VI 7, 6, 34[f] ἑλομένη – ψυχὴ ἡ συνηρτημένη τῇ ὅτε ἄνθρωπος ⇒ ἑλομένη ψυχῇ ἡ συνηρτημένη [τῇ] ὅτε ἄνθρωπος
VI 7, 7, 25[a] ἐν ἀντιλήψει, καὶ ⇒ ἐν ἀντιλήψει· καὶ
VI 7, 7, 26[b] τὴν αἴσθησιν ἀμυδροτέραν ⇒ τὴν αἴσθησιν, <ὅτι σωμάτων ἦν> ἀμυδροτέραν
VI 7, 7, 27[c] αἴσθησιν, ὅτι σωμάτων ἦν, ⇒ [αἴσθησιν ὅτι σωμάτων ἦν]
VI 7, 8, 1[a] ὅλως ⇒ ὅμως
VI 7, 8, 30[b] καὶ πλείων, δύναμιν ⇒ καὶ πλείω δύναμιν
VI 7, 11, 11[a] ζωή τις ἐστὶ ⇒ ζωή τίς ἐστι
VI 7, 11, 32[b] φυτοῦ. Τὴν δημιουργοῦσαν ⇒ φυτοῦ. τὴν <δὴ> δημιουργοῦσαν
VI 7, 11, 42[c] τί ἂν εἴη; ἢ ψυχὴ ⇒ τί ἂν εἴη ἢ ψυχὴ
VI 7, 11, 43[d] δυναμένη· τοῦτο ⇒ δυναμένη; τοῦτο
VI 7, 14, 11[a] ἂν ὡς ἓν ⇒ ἓν ὡς ἓν
VI 7, 15, 4[a] καὶ ἀτελεῖς ⇒ καὶ εὐτελεῖς
VI 7, 15, 31[b] ἑαυτὸν ⇒ αὑτὸν
VI 7, 15, 32[c] [ἑαυτὸν] ⇒ ἑαυτὸν
VI 7, 16, 30[a] καὶ νοεῖσθαι ⇒ καὶ <νοεῖν καὶ> νοεῖσθαι
VI 7, 16, 33[b] ἐκεῖνο τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν· ἑτέρα ⇒ ἐκεῖνό τε ὃ πρὶν πληρωθῆναι ἦν, ἑτέρα
VI 7, 18, 16[a] ἡ ζωὴ ἡ αὐτὸ ⇒ ἡ ζωὴ ᾗ αὐτὸ
VI 7, 18, 17[b] ζωὴ ᾗ ⇒ ζωὴ [ἡ]
VI 7, 18, 18[c] ἡ ζωὴ ἡ ἀπ' αὐτοῦ, ⇒ ἡ ζωὴ ἡ ἀπ' αὐτοῦ,
VI 7, 18, 18-19[d] ἡ τοιαύτη. Πάλιν ⇒ ἢ τοιαύτη; πάλιν
VI 7, 18, 22[e] λεκτέον εἶναι, ⇒ [λεκτέον εἶναι],
VI 7, 18, 22-23[f] ἀγαθὸν εἶναι ⇒ ἀγαθὸν <λεκτέον> εἶναι
VI 7, 18, 25[g] ἀγαθοειδές. Ἢ οὖν ⇒ ἀγαθοειδές, ᾗ οὖν
VI 7, 23, 2[a] κινεῖ, οὗτοι ⇒ κινεῖ. οὗτοι
VI 7, 25, 32[a] δίδωσι φῶς ⇒ δίδωσι <τι> φῶς
VI 7, 26, 1[a] αἰσθάνεσθαι, παρ' αὐτὸν εἰ ἥκοι ⇒ αἰσθάνεσθαι,

παρ' αὐτόν, εἰ ἥκει
VI 7, 26, 15[b] ὅτι ἡδονὴν ⇒ ο"τι ἡδονὴ
VI 7, 28, 15[a] ἡ αἰρομένη ⇒ ἡ αἰρουμένη
VI 7, 28, 17[b] αἱρήσεται; "Αλλ' ἆρά ⇒ αἱρήσεται; ἀλλ' ἆρά
VI 7, 28, 18-19[c] τὸ μὴ ἀγαπητὸν ⇒ τὸ μὴ ἀγαθὸν
VI 7, 28, 24[d] τῆς ψυχῆς ⇒ ὕλης
VI 7, 29, 12[a] οὗτος, ὃς ἀπορεῖ, ⇒ οὗτος <τοῦ> ὃς ἀπορεῖ,
VI 7, 29, 13[b] μοῖραν οὐδὲν ⇒ μοῖραν, οὐδὲν
VI 7, 32, 12[a] ἐποίησε, τίς ἂν ⇒ ἐποίησε, <τί> τις ἂν
VI 7, 36, 10-11[a] ἑστιάσεις. "Οστις γένηται ⇒ ἑστιάσεις. ὅστις <δὲ γε> γένηται
VI 7, 37, 23[a] ἕξει ⇒ ἕξειν
VI 7, 38, 15[a] αὐτὸ ⇒ αὐτὸν
VI 7, 39, 14[a] τοῦτο ⇒ τούτου
VI 7, 39, 21[b] 'Αλλὰ σεμνὸν ἑστήξεται ⇒ [ἀλλὰ σεμνὸν ἑστήξεται]
VI 7, 39, 23-24[c] οὐχ ἑστηκότων; κἂν τὰ ἑστῶτα ⇒ οὐχ ἑστηκότων· κἂν τὰ ἑστῶτα
VI 7, 1, 41, 10[a] μᾶλλον <οὐ>δὲ πλείω ⇒ μᾶλλον δὲ <οὐδὲ> πλείω

VI 8, 1, 34-35[a] συνθεῖμεν ἂν ⇒ συνθέοι μὲν ἂν
VI 8, 1, 38[b] ἂν κἀκεῖνο ⇒ ἂν κἀκείνῳ
VI 8, 2, 3[a] πράττεται ⇒ πράττεται <ἢ μὴ πράττεται>
VI 8, 2, 5[b] ἢ μὴ πράττεται ⇒ [ἢ μὴ πράττεται]
VI 8, 3, 23[a] ὄντως δώσομεν ⇒ ὄντως <εἶναι> δώσομεν
VI 8, 3, 24[b] εἶναι δώσομεν ⇒ [εἶναι δώσομεν]
VI 8, 4, 38-39[a] εἴπερ πρὸς αὐτό ⇒ [εἴπερ πρὸς αὐτό]
VI 8, 6, 12[a] μὴ βεβουλεῦσθαι ⇒ μὴ βεβουλῆσθαι
VI 8, 6, 37-38[b] καὶ γὰρ λέγομεν· ἡ βούλησις ⇒ ἡ γὰρ λέγομεν βούλησις
VI 8, 7, 29[a] τοῖς ἀιδίοις ὑπάρχει καὶ τοῖς καθό ⇒ <καὶ>τοῖς ἀιδίοις ὑπάρχει [καὶ τοῖς] καθό
VI 8, 9, 19[a] τοῦτο, ὅπερ ἐστὶν αὐτός, τοῦτο αὐτὸν θέσθαι ⇒ τοῦτο <αὐτὸν θέσθαι>, ὅπερ ἐστὶν αὐτός, [τοῦτο αὐτὸν θέσθαι]
VI 8, 9, 30[b] νοῦς· ἐπεὶ οὕτω τις καὶ ⇒ νοῦς; ἐπεὶ οὕτω τις κἂν
VI 8, 10, 2[a] συνέβη, πῶς ⇒ συνέβη· πῶς
VI 8, 10, 2[b] εἴ τι εἴη ⇒ εἰ τί εἴη;
VI 8, 10, 3[c] συνέβη. Καὶ εἴ τις ⇒ συνέβη; καὶ εἰ τίς
VI 8, 10, 4[d] τὸ συνέβη. Εἰ γὰρ ⇒ τὸ συνέβη; εἰ γὰρ
VI 8, 11, 12[a] λαβόντας, ἐν τῷ μηδὲν ⇒ λαβόντας ἐν νῷ μηδὲν
VI 8, 11, 18[b] εἰσάγοντας ⇒ εἰσάγοντες
VI 8, 11, 19-20[c] ὡς περὶ ἔπηλυν ⇒ ὥσπερ ἔπηλυν

VI 8, 12, 20[a] φθέγγεσθαι; Τὸ δὲ ⇒ φθέγγεσθαι τόδε;
VI 8, 13, 1-2[a] οὐκ ὀρθῶς ⇒ [οὐκ ὀρθῶς]
VI 8, 13, 2-3[b] τὰ μὲν ὀρθῶς ⇒ τὰ μὲν <οὐκ> ὀρθῶς
VI 8, 13, 39[c] ἐπισπωμένου ⇒ ἐπισπομένου
VI 8, 13, 52[d] ὡς ἓν ⇒ εἰς ἓν
VI 8, 13, 53[e] καὶ τὸ θέλειν ⇒ [καὶ τὸ θέλειν]
VI 8, 14, 19[a] τοιοῦτον, τῷ ἀπ' ἐκείνων ⇒ [τοιοῦτον], τῷ ἀπ' ἐκείνων
VI 8, 15, 17[a] καὶ ἐκκείμενα ⇒ κἀκκείμενα
VI 8, 18, 6-7[a] ἐφάπτεται αὐτοῦ καὶ ᾗ ἐξήρτηται ⇒ ἐφάπτεται αὐτοῦ [καὶ ᾗ ἐξήρτηται]
VI 8, 18, 20-21[b] ἐξηρτημένον ἐκ ⇒ ἐξηρτημένον, ἐκ
VI 8, 18, 21[c] φύσεως, μαρτυρεῖν ⇒ φύσεως μαρτυρεῖν
VI 8, 18, 29[d] <ἐκ> τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦν ⇒ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦς
VI 8, 20, 15[a] πρῶτον, πρώτη ⇒ πρῶτον, πρῶτον

VI 9, 1, 29[a] ἑνὸς μᾶλλον ἔχει ⇒ ἑνὸς <τὸ> μᾶλλον <ἓν> ἔχει
VI 9, 1, 30[b] τὸ μᾶλλον ἕν ⇒ [τὸ μᾶλλον ἕν]
VI 9, 3, 33[a] ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ ⇒ [ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ]
VI 9, 3, 34[b] [ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ] ⇒ ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ
VI 9, 3, 52[c] μηδὲ ὄντως ⇒ μηδὲ ὄντος
VI 9, 4, 20-21[a] περιφωτίσας ⇒ περιφωτίσαν
VI 9, 4, 27[b] καὶ θίγειν ⇒ καὶ θιγεῖν
VI 9, 5, 42[a] λέγοντες ⇒ λέγομεν
VI 9, 6, 18-19[a] μὴ ἓν ἐνδεές – μὴ ἓν ἐκ πολλῶν ⇒ [μὴ ἓν] ἐνδεές μὴ ἓν ἐκ πολλῶν
VI 9, 6, 51[b] τὸ συνιέναι ⇒ τὸ συνεῖναι
VI 9, 7, 4[a] θίγειν ἐκεῖ ⇒ θιγεῖν ἀεὶ
VI 9, 7.19[b] μὲν τῇ διαθέσει ⇒ μὲν τῇ αἰσθέσει
VI 9, 8, 38[a] ἐξᾴδων ⇒ ἑξῆς ᾄδων
VI 9, 8, 41[b] περὶ αὐτόν, καὶ ὅταν ⇒ περὶ αὐτόν – καὶ ὅταν
VI 9, 8, 42[c] ἐσόμεθα· οὐκ ⇒ ἐσόμεθα – οὐκ
VI 9, 8, 42-43[d] εἰς αὐτόν, ἀλλ' ὅταν ⇒ εἰς αὐτόν· ἀλλ' ὅταν
VI 9, 9, 27[a] θεοῦ ἐκείνου ⇒ θεοῦ ἐκείνη
VI 9, 11.19[a] νεῷ ἀγάλματα ⇒ νεῷ ἀγάλματα
VI 9, 11, 32[b] καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ⇒ [καὶ] τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον <καὶ>

I. INDICE ANALITICO DEI CONCETTI

A

B

esseri tendono al Bene VI 7, 42. I 7, 1 – l'essere che ha vita e intelligenza tende al bene I 7, 2.

19. *gerarchia dei beni:* VI 2, 17. VI 7, 25.

20. *e Intelligenza:* primo atto del Bene I 8, 2 – il Bene è l'Intelligenza, e a un livello superiore la Natura VI 7, 25 – al Bene tutti tendono, mentre non tutti tendono all'Intelligenza VI 7, 20 – è il principio degli esseri contemplati dall'Intelligenza VI 7, 15 – (=Uno) riempie l'Intelligenza e la fa nascere VI 7, 16 – la ricerca dell'Intelligenza avviene attraverso il ragionamento, quella del Bene ancor prima di pensare VI 7, 20 – la natura del Bene è causa dell'essenza e dell'Intelligenza VI 7, 16 – nel Bene e nell'Intelligenza l'esistenza è identica all'azione VI 8, 7 – (= Uno) è al di sopra dell'Intelligenza VI 7, 37. I 7, 1 – l'Intelligenza non appariene al Bene VI 7, 42 – origine della bellezza dell'Intelligenza I 6, 6 – crea l'Intelligenza, la Vita e dall'interno dell'Intelligenza le anime e tutte le cose animate e intelligibili VI 7, 23.

21. *e libertà, e volontà:* conferisce il liero arbitrio a tutti gli esseri VI 8, 7 – è assurdo privare il bene della libertà VI 8, 7 – il Bene con la sua presenza fa sì che ciascuna cosa voglia essere ciò che è VI 8, 13 – il Bene vuole essere quello che è ed è quello che vuole VI 8, 13 – in lui volontà ed essere coincidono VI 8, 13 – la natura del Bene è la sua volontà VI 8, 13 – il Bene sceglie liberamente se stesso VI 8, 13 – nel bene volontà esistenza ed essenza si identificano VI 8, 13 – quando il singolo possiede il bene vuole se stesso VI 8, 13.

22. *e limite:* è limite di tutte le cose I 8, 2.

23. *e male:* il Bene c'era prima che ci fosse il male VI 7, 23 – non c'é nessun bene per i cattivi III 2, 6.

24. *e natura, conforme a natura:* principio degli atti conformi a natura I 7, 1.

25. *nomi e metafore del Bene:* (= Uno) l'Altissimo VI 8, 16 – Assoluto I 7, 1 – Semplicissimo VI 8, 14 – Primo VI 8, 14 – centro donde partono i raggi I 7, 1 – sole I 7, 1.

26. *partecipazione al Bene:* ogni essere partecipa del Bene secondo le sue possibilità IV 8, 6 – quanto più una cosa raggiunge il Bene tanto più è una VI 2, 11 – partecipa la forma del bene I 7, 1.

27. *e pensiero:* è causa della possibilità del pensiero VI 7, 16 – nel Bene non c'è differenza fra pensante e pensato VI 7, 36 – non ha bisogno di un pensiero che lo pensi per essere Bene VI 7, 38 – esiste ancor prima del Pensiero VI 7, 38 – non è pensiero, ma al di là del pensiero I 7, 1. VI 7, 39; 40; 41 – è il primo, poi viene il pensiero e poi il pensato VI 7, 41 – non pensa nulla V 6, 4; 5; 6 – muove il pensiero verso di sé V 6, 5.

28. *e potenza e forma:* è una natura informe da cui discende ogni forma VI 7, 28 – è al di sopra di tutte le Potenze e le forme VI 7, 32 – è forma VI 7, 28 – è il Padre della forma VI 8, 14. Cfr. *Forma.*

29. *principio di:* di tutti gli esseri I 8, 2: dell' Intellligenza I 8, 2 – dell'Essere I 8, 2 – principio di conservazione degli esseri, dei pensanti e dei viventi VI 7, 23.

C

D

E

V 9, 8.

27. *tutto, totalità:* appartiene al Tutto VI 4, 3 – contiene insieme tutto VI 4, 14 – nulla è fuori dell'Essere V 9, 5 – è tutto nei molti VI 5, 3 – è tutt'intero da per tutto VI 5.

28. *unità e molteplicità:* è uno VI 2, 11. VI 4, 14 – è molteplice per alterità e non spazialmente VI 4, 4 – è di una varietà molteplice e di una molteplicità unitaria VI 4, 11 – l'Essere universale è uno VI 4, 11 – è uno e molti VI 6, 8 – è uno-molti VI 2, 2 – è orma una e molteplice VI 4, 11 – affermando l'essere di una cosa ne affermiamo l'unità VI 2, 11 – un essere che perda la sua unità cessa di essere VI 9, 2 – non è possibile che suoi frammenti si stacchino da lui VI 5, 3 – non è uno VI 2, 1; 2 – è indiviso VI 5, 2.

29. *universale:* l'Essere universale è uno VI 4, 11.

30. *in rapporto all'Uno:* è la traccia dell'Uno V 5, 5 – rientra nell'Uno VI 4, 11 – se è rivolto verso l'Uno è uno VI 2, 9 – per l'Essere l'Uno è principio e fine VI 2, 11 – è l'Uno che è VI 6, 9 – chi ha scoperto l'essere ha scoperto anche l'Uno VI 9, 2 – l'Essere universale è uno VI 4, 11.

31. *vita, e Vivente:* Essere e vita sono la stessa cosa VI 2, 6 – è essere, Intelligenza e Vivente perfetto VI 6, 15 – è tutti i viventi VI 6, 15 – possiede una vita infinita e insieme unica VI 4, 14 – vive di una vita perfetta III 6, 6 – nell'essere esistono insieme pensare, vivere e essere V 6, 6. Cfr. *Vita* 6.

II. esseri (particolari):

1. *in generale e in rapporto con l'Essere:* l'Essere non esclude gli esseri VI 4, 4 – le cose che apprtengono all'Essere sono eternamente immobili VI 8, 17 – gli altri esseri partecipano dell'Essere, ma lui non è in nessuna cosa VI 5, 3 – pur essendoci molti esseri che tendono all'Essere, questi non dividono l'Essere VI 4, 8 – partecipano dell'Essere secondo la loro possibilità VI 4, 8 – ogni essere comunica qualcosa di sé agli esseri inferiori II 9, 3.

2. *inanimati:* strumenti dell'universo II 3, 13.

3. *intelligibili:* gerarchia e unità degli esseri intelligibili VI 5, 4 – sono uno e molti VI 5, 6 – la loro natura è infinita VI 5, 6 – sono molti in uno e uno in molti VI 5, 6 – tutti insieme VI 5, 6. Cfr. *Intelligibile.*

4. *in rapporto al numero:* gli esseri sono numero esplicato VI 6, 9. Cfr. *Numero* 6.

5. *primi:* sono in atto II 5, 3.

6. *sensibili:* pur essendo in molti luoghi partecipano del medesimo Essere VI 4, 7.

7. *e Uno:* gli esseri che provengono dall'Uno sono indistruttibili VI 4, 10.

8. *e vita:* ogni essere è una vita II 5, 3.

III. non-essere: cfr. *Materia.*

1. *in senso generale e assoluto:* I 8, 3 – l'assoluto non-essere non può unirsi

F

I

19. *eternità, tempo:* permane lassù in eterno IV 7, 13 – esisterà eternamente per la sua inesauribile attività IV 7, 13 – è eternamente immobile VI 8, 17 – è nella dimensione dell'eterno IV 4, 1 – ogni cosa è presente IV 4, 1 – è senza passato e futuro V 1, 4 – è la vera eternità V 1, 4.

20. *forma:* effonde le forme razionali V 9, 3 – fornisce all'anima le forme razionali V 9, 3 – è la totalità delle forme V 9, 8 – è forma e per questo si fa molteplice VI 7, 17 – ha la forma del Bene VI 7, 18 – gli oggetti dell'Intelligenza hanno la forma del bene VI 7, 15 – nell'Intelligenza c'é la forma senza la materia VI 2, 22 – è forma razionale molteplice che possiede potenze e pensieri VI 7, 14 – come forma I 8, 1 – rispetto all'anima è come la forma V 1, 3.

21. *in quanto forza:* la molteplicità dell'Intelligenza è una molteplicità di forze VI 2, 21 – le forze dell'Intelligenza non hanno limite VI 2, 21.

22. *idee:* dà le idee all'Anima dell'universo II 3, 17 – la nostra intelligenza vede le idee nell'Anima VI 2, 22 – genera, e tiene con sé tutte le idee V 1, 7 – in un certo senso è l'idea stessa di Anima V 9, 3.

23. *identico, diverso:* distinguendosi incessantemente in identico e diverso, produce sempre nuovi esseri VI 7, 13 – non è identica, ma è distinta dal pensiero e dall'intelligibile VI 7, 41 – è identica agli esseri V 3, 5 – (=a sé) si muove sempre nello stesso modo e rimane sempre identica a se stessa VI 7, 13 – è identica nel suo atto II 9, 1; 2. Cfr. I 46.

24. *immobilità e mobilità, stabilità:* l'Intelligenza è immobile VI 6, 18 – è immobile sempre V 1, 4 – è immobile in se stessa V 9, 7 – è immobile e si muove in relazione al Primo III 9, 7 – si muove con ogni tipo di movimento, per ogni dove, senza uscire da se stessa VI 7, 13 – si muove sempre nello stesso modo e rimane sempre identica a se stessa VI 7, 13 – non esiste un'Intelligenza in quiete e una in movimento II 9, 1.

25. *impassibilità:* l'Intelligenza è impassibile IV 7, 13 – non ha né impulsi né desideri IV 7, 13.

26. *indivisa, indivisibile, inseparabile:* l'Intelligenza (= Essere, = Vita) non è divisibile in parti VI 4, 3 – è di per sé indivisibile IV 3, 4 – è eternamente indivisa e inseparata IV 2, 1 – l'Intelligenza produce cose divise, ma rimane indivisa III 9, 1.

27. *infinitudine:* l'Intelligenza è infinita III 8, 8 – ciascuna parte dell'Intelligenza è infinita V 8, 9.

28. *e intelligenze individuali:* VI 2, 20 – crea molte intelligenze VI 2, 22 – nell'intelligenza esistono intelligenze individuali IV 8, 3 – le singole intelligenze contengono in atto quello che l'Intelligenza contiene in potenza IV 8, 3 – abbraccia in sé ogni intelligenza V 1, 4 – nell'Intelligenza tutte le intelligenze sono presenti come parti ed hanno un numero VI 6, 15; 5.

29. *rapporti con l'Intelligibile:* l'Intelligenza è i suoi Intelligibili V 4, 2 – è sempre congiunta all'Intelligibile III 8, 9 – è tutta nella sfera dell'Intelligibile V 3, 8 – è intelligibile e insieme pensiero pensante V 4, 2 – gli esseri intelligibili: non guardano quaggiù, ma sono le cose di quaggiù ad

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

derivano molteplicità, Diade, numero V 1, 6.

17. *e Dio:* l'Uno è superiore a Dio VI 9, 6.

18. *e esistenza:* è colui che è prima dell'esistenza VI 8, 10.

19. *essenza dell'Uno:* non ha essenza VI 8, 12 – non dipende dall'essenza VI 8, 19 – genera l'essenza V 3, 17. VI 8, 19 – è molto superiore all'essenza V 5, 11 – è al di là dell'essenza V 1, 10. V 3, 17. V 4, 1; 2.

20. *e Essere:*

a. *coincidente con l'Essere:* è necessariamente quello che è perché è perfetto VI 8, 9, 10 – è nell'Essere VI 4, 2 – Colui che è V 3, 13 – quanto più ci si allontana dal'Uno tanto più ci si allontana dall'essere VI 2, 5 – più si è vicini all'Uno più si è VI 9, 9 – nell'Uno non ci sono differenze come nell'essere VI 2, 9 – esistente in sé V 4, 1.

b. *creatore dell'Essere:* come l'essere nasce dall'Uno V 2, 1 – (=Primo) sorgente dell'Essere V 5, 11 – è generatore dell'essere VI 8, 9 – non è Essere, ma il genitore dell'Essere V 2, 1 – è principio dell'Essere VI 6, 9.

c. *superiore all'Essere:* è e non è V 5, 9 – non si fonda sull'essere VI 6, 9 – precede l'Essere VI 6, 14 – al di là dell'essere V 4, 2. V 6, 6 – non è Essere VI 9, 2.

d. *ed esseri, enti:* non è ente III 8, 10 – non ha rapporti con gli esseri VI 8, 8 – tutti gli enti sono enti per l'Uno VI 9, 1.

21. *in quanto fine:* desiderio dell'Uno VI 5, 10 – tutto aspira all'Uno VI 5, 1 – tutte le cose tendono all'Uno V 5, 12 – per l'uomo V 9, 2 – tutte le cose desiderano l'Uno per necessità naturale V 5, 12 – ogni non-uno aspira all'Uno V 3, 15 – il Tutto ritorna all'Uno V 2, 1.

22. *in rapporto alla forma, all'idea e alla determinazione:* non è forma VI 8, 11 – è l'Informe, prima di ogni forma V 5, 6 – è privo di qualsiasi forma anche di quella intelligibile VI 9, 3. VI 7, 17. VI 9, 3 – non è limitato da nessuna forma V 1, 7 – possiede un'unica forma razionale VI 5, 9 – nell'Uno le cose non hanno una forma distinta IV 8, 6 – dall'Uno derivano tutte le forme V 1, 7 – è senza idea VI 7, 17 – è al di là delle determinazioni V 5, 6.

23. *in quanto forza:* è la forza originaria V 4, 1.

24. *in rapporto al genere:* non è un genere VI 2, 3; 9; 10 – è al di là dei generi VI 2, 3.

25. *in rapporto ai concetti di identità (= indifferenziazione, indistinzione) - differenza (= diversità):* la sua natura è identica a se stessa II 9, 1 – ciò che deriva dall'Uno non è identico all'Uno V 3, 12 – rimane sempre identico a sé VI 9, 9 – diverso da ciò che viene dopo di lui V 4, 1 – non poteva crearsi diverso da quello che si creò VI 8, 21– è assolutamente indifferenziato V 3, 10 – possedeva tutte le cose indistinte V 3, 15.

26. *e immobilità:* è riposo V 3, 10 – è immobile perché non ha nulla verso cui muoversi V 1, 6 – rimane immobile in se stesso V 2, 2 – la potenza

39. *rispetto al movimento, alla quiete e al riposo:* non è movimento VI 9, 6 – è prima del movimento VI 9, 6 – dall'Uno deriva il primo movimento e il riposo V 5, 10 – da Lui e non in Lui è il movimento primo V 5, 10 – (= Primo) è potenza del movimento e della quiete III 9, 7 – non è né in moto né in riposo V 5, 10 – è assoluto riposo V 3, 10.

40. *necessità, caso e accidente in rapporto all'Uno:* è necessariamente quello che è perché è perfetto VI 8, 9, 10 – non esiste per caso VI 8, 7 – non è per caso (VI 8, 9; 10), né per accidente (VI 8, 9), è una necessità principio di tutte le altre necessità VI 8, 9 – non è costretto da necessità, ma è egli stesso la necessità e la legge delle altre cose VI 8, 10 – ciò che l'uno genera è necessario V 3, 15 – è necessario che le cose derivino dall'Uno V 4, 1 – è privo di ogni accidentalità V 4, 1.

41. *nomi ed epiteti dell'Uno:* albero smisurato III 8, 10 – Altissimo (=Bene) VI 8, 16 – Genitore e Padre dell'Intelligenza V 8, 1. VI 7, 29 – Natura prima VI 7, 25. VI 9, 7 – Padre degli dei V 5, 3 – Padre dell'Intelligenza V 8, 1. VI 7, 29 – Perfettissimo VI 8, 20 – Primo I 2, 6. V 4. V 5, 10; 11. VI 7, 29; 33; 37. VI 8, 20. VI 9, 2 – Primo Principio V 1, 7 – Purissimo VI 9, 3 – Re dei re V 5, 3 – Re della verità V 5, 3 – Semplicissimo (=Primo) V 4, 1 – Supremo V 3, 10; 11 – Ultimo V 5, 9 – Unico VI 9, 3 – Vero Uno (primo, reale) VI 4, 2 – vero re VI 8, 9.

42. *in rapporto al non-uno:* ogni non-uno è molteplice e aspira all'Uno V 3, 15 – è l'Uno-molti V 3, 15 – ogni non-uno è conservato dall'Uno, altrimenti cesserebbe di esistere V 3, 15 – ciò che procede dall'Uno è inferiore all'Uno ed è non-uno V 3, 15.

43. *come nulla, nessuno e negazione:* è nulla VI 8, 21 – non si predica di nulla VI 2, 9 – non cerca nulla V 3, 16 – non è in nessun'altra cosa VI 4, 2 – non possiede nulla III 8, 11 – proprio perché non ha nulla è il Bene V 5, 13 – (= Ultimo) non è in nessuno V 5, 9 – le cose che si dicono dell'Uno consistono in una negazione VI 8, 11.

44. *pensare e parlare dell'Uno:* in che modo si può parlare dell'Uno V 3, 14 – quando pensi lui elimina ogni cosa VI 8, 21 – dell'Uno non si può predicare neppure l'essere VI 8, 8 – le cose che si dicono dell'Uno consistono in una negazione VI 8, 11 – dell'Uno (=Bene) si può dire solo che è V 5, 13 – dell'Uno noi diciamo quello che non è, non quello che è V 3, 14.

45. *e pensiero:*

a. *diverso e superiore al pensiero:* non è pensiero e non pensa III 8, 11. III 9, 7. V 6, 2. VI 7, 37. VI 9, 6 – è prima del pensiero VI 9, 6 – (= Uno-Bene) è al di là del pensiero III 9, 9. V 6, 5; 6 – se fosse pensante, avrebbe bisogno di pensare V 3, 12 – non ha bisogno di pensare se stesso VI 9, 6 – in lui non c'è ignoranza VI 9, 6.

b. *Super-pensiero:* è Super-pensiero VI 8, 15; 16.

c. *origine del pensiero:* (= Primo) produce il pensiero III 9, 9.

d. *pensiero di sé:* né pensa se stesso né può essere pensato V 3, 13 – non può avere pensiero di sé V 3, 13.

a. *Uno-tutto:* l'Uno è Uno-tutto V 3, 15. VI 2, 2; 5. V 3, 15 – è tutto VI 4, 2 – è il Tutto VI 4, 2

b. *è diverso e superiore al Tutto:* non è la Totalità VI 9, 2 – è al di là del Tutto V 4, 2 – è prima del Tutto III 9, 4. V 3, 11 – è la potenza del Tutto V 4, 2 – è al di là di tutto V 3, 13. V 5, 12 – l'Uno è il Tutto, in quanto il Tutto ritorna a Lui V 2, 1.

c. *e tutte le cose:* tutte le cose sono sospese all'Uno VI 5, 3; 9. VI 8, 21 – tutti gli esseri derivano dall'Uno V 1, 7 – tutte le cose partecipano dell'Uno V 5, 10 – è sopra tutte le cose III 8, 10 – anteriore a tutte le cose V 4, 1 – è tutte le cose e non è nessuna di esse V 2, 1 – è il Primo di tutte le cose V 3, 11 – possedeva tutte le cose V 3, 15 – potenza di tutte le cose III 8, 10. V 1, 7. V 3, 15.

58. *ubiquità dell'Uno:* è tutto ovunque V 5, 9 – è in ogni luogo VI 4, 2 – è ovunque e in nessun luogo III 9, 4 – si manifesta dappertutto VI 5, 9.

59. *unicità e unità - molteplicità dell'Uno:* è assolutamente determinato in quanto è unico VI 8, 9 – rimane sempre identico senza frantumarsi nelle cose VI 9, 9 – se esistesse soltanto l'uno la molteplicità delle cose non ci sarebbe IV 8, 6 – l'Uno non è «qualcosa di unitario», ma è l'unità in sé V 3, 12 – dopo il Primo viene l'Uno-molti V 4, 1 – è unità V 1, 7 – precede ogni molteplicità V 3, 12 – non ha alcuna molteplicità IV 1, 2 – contiene nella sua potenzialità la natura contraria alla sua, cioè la molteplicità VI 5, 9 – (nel caso dell'Uno) anche la conoscenza di sé implica molteplicità V 3, 12.

60. *in rapporto all'uomo:* l'uomo è sempre intorno all'Uno, ma non sempre volge a Lui lo sguardo VI 9, 8 – termine ultimo dell'ascesa dell'uomo V 9, 2.

61. *e Verbo:* è non-Verbo che genera Verbo V 3, 16.

62. *e vita:* non è vita III 8, 10 – non vive, ma dà la vita III 9, 9 – non cessa di donarci la vita VI 9, 9 – è superiore alla vita III 8, 10. V 3, 16 – principio della vita III 8, 9 – causa della vita III 8, 10 – dall'Uno derivano la vita saggia e intellettiva V 5, 10.

63. *e volontà:* è tutto volontà VI 8, 21 – l'essere dell'Uno dipende dalla sua volontà VI 8, 13 – ha posto il volere dopo di sé VI 8, 9 – nell'Uno tutto è generato dalla volontà VI 8, 21 – è ciò che vuole VI 8, 9 – riversa ciò che vuole sugli esseri VI 8, 9.

II. come ente ideale e aritmetico: cfr. *Numero:*

1. *uno:*

a. *caratteri essenziali:* è una natura determinata e esistente VI 6, 13 – è un essere puro e semplice VI 6, 11 – esiste lassù prima di ogni cosa VI 6, 11 – deve essere anteriore all'essenza e generare l'essenza VI 6, 13 – precede il movimento VI 6, 5 – non è un concetto ricavato dalle cose VI 6, 12.

b. *rapporti col sensibile e la molteplicità:* una cosa è una per le presenza dell'Uno VI 6, 14 – esiste prima che una cosa sia pensata come una

V

Z

II. INDICE DEI PASSI DEGLI AUTORI ANTICHI ESPRESSAMENTE CITATI O CHIARAMENTE ALLUSI NELLE ENNEADI E NELLA VITA DI PLOTINO

Frammenti

Il cielo

L'anima

Metereologici

Parti degli animali

Politica

EPIMENIDE

EPITTETO

Diatribe

ERACLITO

ERODOTO

ESIODO

Le opere e i giorni

Teogonia

EURIPIDE

FERECIDE

FILOLAO

FILONE DI ALESSANDRIA

NUMENIO

OMERO

Iliade

Fedro

Filebo

Lettere

Minosse

Parmenide

Politico

Simposio

Sofista

Teeteto

PLUTARCO

PLUTARCO (PSEUDO)

PSELLO

SALLUSTIO

SENECA

SENOCRATE

SESTO EMPIRICO

TEOFRASTO

TOLOMEO

III. INDICE DEL CONTENUTO DELLA VITA DI PLOTINO

IV. INDICE DEL CONTENUTO DELLA ENNEADE I

I 8 (51) La natura e l'origine del male

I 9 (16) Il suicidio razionale

V. INDICE DEL CONTENUTO DELLA ENNEADE II

II 4 (12) La materia

II 5 (25) Il potenziale e l'attuale

II 6 (17) Sostanza o qualità

II 7 (37) La mescolanza totale

II 8 (35) La visione, ovvero perché gli oggetti lontani sembrano piccoli

II 9 (33) Contro gli Gnostici

VI. INDICE DEL CONTENUTO DELLA ENNEADE III

III 1 (3) Il destino

III 2 (47) La provvidenza I

III 3 (48) La provvidenza II

VII. INDICE DEL CONTENUTO DELLA ENNEADE IV

IV 1 (4) L'essenza dell'anima I

IV 2 (21) L'essenza dell'animaII

IV 3 (27) Problemi sull'anima I

IV 4 (28) Problemi sull'anima II

VIII. INDICE DEL CONTENUTO DELLA ENNEADE V

V 1 (10) Le ipostasi primarie

V 2 (11) Genesi e ordine delle cose che sono dopo il Primo

V 3 (49) Le ipostasi che conoscono e ciò che è al di là

IX. INDICE DEL CONTENUTO DELLA ENNEADE VI

VI 1 (42) I generi dell'essere I

VI 2 (43) I generi dell'essere II

VI 3 (44) I generi dell'essere III

X. INDICE DEI NOMI CITATI NELLA VITA DI PLOTINO E NELLE ENNEADI

SOMMARIO GENERALE